DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ PAR A. RAYEZ, A. DERVILLE ET A. SOLIGNAC, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME XII

DEUXIÈME PARTIE

Piatti - Quodvultdeus

BEAUCHESNE
PARIS

1986

† D 2 D67 v.12 pt.2

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK N.Y.

NIHIL OBSTAT
Paris, le 12 mars 1986
J. GELLARD, *S.J.*

IMPRIMATUR
Paris, le 18 avril 1986
Mgr. E. BERRAR, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1985-1986 BEAUCHESNE ÉDITEUR

PIARISTES. Voir Joseph Calasanz, DS, t. 8, col. 1336-1337.

1. PIATTI (Domizio), jésuite, 1556-1643. – Né à Milan en 1556, Domizio Piatti entra dans la Compagnie de Jésus relativement âgé, en 1589. Il passa la majeure partie de sa vie comme administrateur de la maison professe de Rome ; c'est là qu'il mourut le 26 décembre 1643.

Il n'a publié qu'un seul ouvrage, fruit de sa vie spirituelle et aussi probablement de son apostolat à l'église du Gesù auprès de la Compagnie de la bonne mort : *Trattato della Passione del Salvatore* (Rome, 1607 ; trad. latine, Cologne, 1610). Après un *Breve trattato dell'oratione mentale* (p. 6-49 ; édité aussi à part) qui prend comme guide les indications pour l'oraison fournies par les *Exercices* ignatiens, sept considérations, largement développées (p. 55-429), s'arrêtent à la personne du Christ souffrant, à ses peines intérieures et physiques, aux déshonneurs qu'il eut à supporter, puis aux effets et aux fruits de la Passion. On peut penser que ces considérations devaient servir d'aliment, sous forme de lecture spirituelle, aux méditations des lecteurs. L'ouvrage cherche davantage à mouvoir l'affectivité et la volonté qu'à offrir une doctrine spirituelle personnelle, sinon originale.

Les Archives romaines de la Compagnie (ARSI) gardent encore 3 volumes mss prêts pour l'impression, d'*Opere spirituali* de Piatti (*Opp. NN.* 168-170) ; on y relève des traités sur la lecture spirituelle (t. 1, f. 2-52v), sur la méditation (f. 124-53), l'amour-propre (f. 423-34), sur l'oraison (t. 2, f. 32-238v) et diverses séries de méditations.

Sommervogel signale que Piatti a laissé ms. un récit de sa vie avant d'entrer dans la Compagnie, en particulier d'une campagne militaire en Crète.

Sommervogel, t. 6, col. 691-92. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne...* (1556-1615), Rome, 1961, n. 617, 957-75. – DS, t. 2, col. 758.

Giuseppe Mellinato.

2. PIATTI (Platus ; Jérôme), jésuite, 1548-1591. – Ottavio Piatti, originaire de Milan, était fils d'un gentilhomme prénommé Girolamo. En entrant dans la Compagnie il changea son prénom en celui de son père.

Il était tonsuré, avait déjà fait ses études de grammaire et d'humanités à Milan et cinq années de droit à Pavie. Revenu à Milan à 18 ans, il y fit partie d'un groupe de douze jeunes réunis par l'archiprêtre du Duomo et qui comptaient se faire capucins. Mais, pour lui, son père s'y opposa et il dut retarder son entrée en religion. Au cours d'un voyage à Rome, il passa par la *santa casa* de Lorette. Là il se sentit appelé à la Compagnie de Jésus et décida d'y entrer. Il fit son noviciat à Rome, où il fut admis le 24 avril 1568 et eut comme compagnon saint Stanislas Kostka.

Sans doute fit-il ses études cléricales à Rome et fut-il appliqué à la maison généralice. Il s'y trouvait sous le généralat d'Éverard Mercurian († 1er août 1580). On garde plusieurs de ses lettres de 1582, d'après lesquelles il semble au service du secrétaire de la Compagnie, Diego Jiménez. Piatti fit sa profession solennelle le 29 mai 1583. En 1585 il était maître des novices à la maison professe de Rome ; il connut alors Louis de Gonzague († 1591 ; DS, t. 9, col. 1040-43), qu'il dirigea. Devenu secrétaire de l'assistant d'Allemagne et de France, il mourut le 14 août 1591.

Piatti a laissé une biographie partielle de Louis de Gonzague, couvrant les années 1568-1586 (AS *Juin*, t. 4, Anvers, 1707, p. 896-911) ; peu exploitée jusqu'à présent par les biographes, elle rapporte des confidences du saint sur son enfance, explique divers traits de sa personnalité, donne des indications sur ses lectures de jeunesse, son évolution spirituelle et sa vie de prière.

Dans ses *Records of the English Province* (t. 7/2, Londres, 1883, p. 1269-320), H. Foley a publié une biographie, due à Piatti, du novice jésuite William Elphinston dans la traduction anglaise de J. Stevenson faite sur le manuscrit latin de l'auteur ; ce ms, qui fut à la bibl. de la Minerve à Rome, semble perdu. Les Archives romaines de la Compagnie (*Vitae 35*, f. 53-102) conservent une trad. italienne anonyme. La traduction de Stevenson n'est littérale qu'en certains endroits ; ailleurs, elle glose.

Piatti est surtout connu par son *De bono status religiosi*, dont la première édition paraît à Rome en 1589 ; en 1590 l'ouvrage est revu ; l'éd. de Lyon, 1592, précise que le texte publié a été établi d'après un exemplaire corrigé par l'auteur avant sa mort. Le *De bono* a connu douze éd. latines (Rome, Ingolstadt, Lyon, Trèves, Anvers, Cologne).

Trad. ital. par B. Zucchi (Venise, 1593, 1600, 1613) ; – espagnole par Fr. Rodríguez (Medina del Campo, 1595) ; – française par Philippe le Bel (Paris, 1601, 1607 ; Lyon, 1613, 1620 ; Rouen, 1621) et par Ant. Girard (Paris, 1644 ; Avignon, 1848 ; Lyon-Paris, 1859) ; – allemande par Martin Huber (Augsbourg, 1606, 1612 ; Cologne, 1654) ; – flamande (Anvers, 1607) ; – anglaise par Henri More (s l, 1632 ; cf. DS, t. 10, col. 1726).

Cet ouvrage s'inscrit dans l'effort de stabilisation de la formation religieuse dans la Compagnie sous le généralat de Claude Aquaviva (cf. DS, t. 8, col. 979 svv). Il est organisé en trois parties : utilité, dignité et bonheur de l'état religieux. L'enseignement se base avant tout sur l'Écriture et les saints Augustin, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Bernard et Thomas d'Aquin. La vie religieuse est l'état de ceux qui aspirent à la perfection chrétienne et qui, par les vœux perpétuels, se lient au service de Dieu. Son excellence vient de ce qu'elle mène à la ressemblance du Christ et constitue une sorte de martyre. On notera l'importance que donne Piatti aux joies de la vie religieuse ; il est vrai qu'il y compte la mortification des passions et la victoire sur les tentations.

Sur la demande de quelques amis, Piatti rédigea un *De bono status conjugalis*, qui est perdu. Après sa mort parut le *De cardinalis dignitate et officio* (Rome, 1592, 1602, 1713, 1746, 1758, 1836 ; Mayence, 1621 ; Lyon, 1623), destiné à son frère Flaminio créé cardinal le 6 mars 1591, lequel en autorisa la publication ; l'ouvrage met en lumière comment

un cardinal doit tendre à la perfection et de quelle manière en ce qui concerne la chasteté, l'usage des biens et des honneurs, la fermeté et la prudence dans l'exercice des charges, etc. C'est l'un des rares traités concernant le cardinalat.

Aux Archives romaines S.J. : *Rom. 162/I*, 19v-20v ; *Hist. Soc. 176*, p. 199-200 ; *Rom. 170*, 96 ; *171c* ; *78b*, 57v ; *53*, 37 ; *Hist. Soc. 42*, 10r ; *Ital. 156*, f. 400-405 et 432 (lettres).

Sommervogel, t. 6, col. 692-96. – J. Jouvancy, *Historiae S.I. pars quinta*, Rome, 1710, livre 24, n. 8, p. 776. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie... Assistance d'Italie*, t. 2, Paris, 1894, p. 173-74. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie...*, Rome, 1953. p. 206, 264. – P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 325. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 204.

DS, t. 4, col. 1402 ; t. 5, col. 84, 1092 ; t. 6, col. 399 ; t. 9, col. 1043.

Manuel Ruiz Jurado.

PICA (Ignace), barnabite, 1835-1915. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*.

1. Vie. – Ignazio M. Pica naquit à L'Aquila d'une famille noble le 31 juillet 1835. Il étudia chez les Barnabites à Naples, puis à la faculté de droit à l'université de cette ville. Il y passa deux ans, puis entra en 1854 au noviciat des Barnabites à Arienzo (Caserta). Après ses vœux (1855), il commença sa théologie à Rome et en 1857 alla l'achever à Paris. Il y fut ordonné prêtre le 18 juin 1859 par le cardinal Morlot dans l'église de Saint-Sulpice.

Aussitôt il fut chargé d'enseigner à Paris la théologie morale et le droit canon aux étudiants barnabites, s'adonnant en même temps aux ministères de la confession et de la prédication. Assez vite il se signala par son apostolat dans « La Sainte Famille », association italienne établie par l'abbé Henri Planchat † 1871, auprès des ouvriers émigrés d'Italie et à la caserne de la Pépinière.

En 1872 il fut nommé maître des novices au second noviciat et en 1877 directeur de l'école apostolique de Gien. La même année, il devint aussi directeur à Paris du tiers-ordre barnabite du Sacré-Cœur, dont il fonde et dirige le *Bulletin* (1878 svv).

Expulsé en 1880 par les décrets de J. Ferry, Pica fut appelé à Rome. Il y fut chancelier du général de l'Ordre, puis maître des étudiants en théologie (1882), supérieur de la communauté, postulateur des causes des saints (1883), assistant général de l'ordre (1886) et directeur de l'institut des *Figlie della divina Provvidenza*. En 1889 il regagna Paris comme provincial ; en 1901, élu à nouveau assistant général, il dut retourner à Rome. En 1904, il est à Bruxelles provincial de la province gallo-belge. Nommé supérieur général de l'Ordre en 1907, pour trois ans, il revint à Rome, où il resta désormais comme procureur général et maître des étudiants en théologie. Il y mourut le 21 janvier 1915.

2. Écrits. – Pica, homme de gouvernement, n'eut guère le loisir de devenir un écrivain original et profond. On relève néanmoins dans ses nombreux travaux spirituels et ouvrages de piété un réel souffle mystique, la chaleur affective et le zèle apostolique d'un guide de la vie chrétienne et religieuse. Ses livres, opuscules et articles sont le reflet de son âme, de sa conscience très délicate, de sa bonté et de sa miséricorde. Austérité, discipline, humilité, esprit missionnaire, très grand amour de sa congrégation, telles sont les caractéristiques de ce religieux, qui suscita initiatives et collaboration de la part de nombre de ses confrères.

Ses écrits, sans doctrine originale, ni élégance de style ou grande érudition, sont simples, clairs, d'une parfaite orthodoxie, et donnent une doctrine solide ; ils s'adressent plutôt aux laïcs désireux de mener dans le monde une vie chrétienne plus parfaite.

Suivant l'ordre chronologique, signalons : 1) *Écrits choisis, Lettres, avis, maximes du B. Antoine-Marie Zaccaria... mis en ordre et traduits...* (Paris, 1894, 114 p.).

On y trouve onze lettres à ses disciples et collaborateurs, à des religieux, religieuses, laïcs ; huit instructions sur l'oraison mentale, la ferveur, la confession et la direction, sur quelques vertus et la perfection, le relâchement de l'esprit religieux, le zèle et la correction fraternelle, les œuvres de surérogation, avec une exhortation à la confiance en Dieu ; douze maximes spirituelles, une pour chaque mois. En appendice, 31 réflexions sur « la science spirituelle » (cf. DS, t. 1, col. 720-23).

2) *La perfection dans le monde. Simples entretiens* (Tournai, 1897, 538 p. ; trad. italienne, Naples, 1909) : ces entretiens, donnés à Paris aux membres de l'association des « Enfants du Sacré-Cœur » et publiés chaque mois dans le *Bulletin du tiers ordre...* (années 1889-1895), sont ici repris et adaptés à l'usage de tous ; ils sont le fruit de son expérience de la direction. Pica indique les voies les plus sûres pour se vaincre et parvenir à la pureté de cœur.

L'ouvrage comprend deux parties. La première traite de la perfection en général, de ce qui y fait obstacle et des moyens les plus propres pour y atteindre (p. 1-228). Ces moyens sont la dévotion au Sacré-Cœur selon la doctrine de l'Église et les révélations de sainte Marguerite-Marie, la Présence eucharistique, la Messe et la Communion ; les autres moyens sont la piété, la direction spirituelle, les bonnes lectures, les retraites. La seconde partie étudie de manière classique la perfection dans l'exercice des vertus théologiques et morales (p. 229-553).

L'auteur s'arrête en particulier à la charité envers Dieu et envers le prochain, à la « tempérance », en vue de « mettre un frein aux passions ». Le modèle exemplaire de toutes les vertus est le Cœur de Jésus, selon ses actes et enseignements transmis par l'Évangile. Certains thèmes sont proposés comme sujets de « lectures pour une retraite de huit jours ». Parmi les auteurs mentionnés, à côté de saint Paul on trouve François de Sales, A. Rodriguez, Quadrupani, Faber, Mgr Gay et Léon XIII.

3) *Un écrit du B. Alexandre Sauli, barnabite, apôtre de la Corse : le voyage de l'âme vers Dieu* (Paris, 1899, 38 p.) : recueil de trois petits traités.

4) *Jésus avec nous et ses adorateurs modèles. Simples entretiens* (Tournai, 1901, 612 p.). L'auteur lui-même le traduisit en italien (Milan, 1903). C'est son œuvre la plus complète et la plus personnelle.

La première partie (p. 1-315) décrit la présence du Christ dans l'Eucharistie, comme don de lui-même, immolation, communion, demeure au tabernacle. La doctrine est développée d'abord de façon générale (l'eucharistie, ses annonces préfiguratives, son institution et son but), puis avec plus de détails (nature et effets du sacrifice, dispositions requises pour recevoir dignement le sacrement, etc.). Dans la seconde partie, « Les adorateurs modèles » (p. 317-599) sont présentés : Notre Dame, les anges, saint Joseph, Jean-

Baptiste, les pasteurs, les mages, Siméon et Anne, Jean, Pierre, la pécheresse, Lazare et ses sœurs, les femmes pieuses, le Cyrénéen, Véronique, le bon larron, le centurion, Joseph d'Arimathie, Nicodème, les disciples d'Emmaüs. Les leçons que nous donnent ces « amis » de Jésus sont présentées sous l'angle de la louange et de l'imitation. Les développements au sujet de la visite au saint Sacrement s'inspirent de saint Alphonse de Liguori. L'auteur a en vue « d'édifier les âmes simples ».

5) *L'apôtre saint Paul proposé à l'imitation des fidèles. Simples entretiens* (Avignon, 1905, 262 p.). L'auteur montre comment le Christ a été imité par Paul. Il suit pas à pas le récit des *Actes* et des Lettres, partant de la conversion de Saul, puis accompagnant l'apôtre en ses trois voyages, en sa captivité, ses dernières années et son martyre. Comme source, il a surtout utilisé l'abbé Fouard.

6) Œuvres mineures : *L'amore al Cuore di Gesù insegnato dalla Beata Margherita Maria. Brevi trattenimenti per la novena e la festa del Sacro Cuore* (Naples, 1909, 96 p.) : recueil d'articles publiés dans le périodique romain *Il devoto del Sacro Cuore. – La preghiera di Gesù e il Salve a Maria. Brevi trattenimenti* (Naples, 1909, 128 p.) : sur les sept demandes du « Pater » (p. 1-103), avec bref commentaire de l'*Ave Maria* (p. 105-26). – *Pensieri di S. Paolo tratti dalle sue epistole che leggonsi nella S. Messa e brevemente commentati* (Rome, 1910, 174 p.) : analyse rapide du contenu doctrinal et moral des épîtres proposées le dimanche dans la liturgie ; sous forme de schémas homilétiques surtout parénétiques et moraux.

Pica a aussi publié divers opuscules parmi lesquels : *Sœur Marie de la Providence, religieuse de l'adoration réparatrice : 1852-1893* (Paris, 1893, 12 p.) ; – *Notre Dame de Pompéi* (Paris, 1895, 32 p.), sur l'origine historique du sanctuaire marial construit par Bartolo Longo ; – *Il culto di Maria presso i Chierici Regolari di S. Paolo* (Rome, 1909, 40 p.), revue des auteurs barnabites qui ont écrit sur Marie ; – *Une sainte d'autrefois : Sainte Alpais... 1150-1211* (Paris, 1893, 12 p.) ; – *La V. Bernadetta Soubirou* (*sic*) (Rome, 1914). Etc.

O. Premoli, *Cenni biografici del RP. Don Ignazio M. Pica...*, Rome, 1915, 32 p. – L. Levati et I. Clerici, *Menologio dei Barnabiti*, t. 1, (Janvier), Gênes, 1932, p. 221-26. – G. Boffito, *Biblioteca barnabitica illustrata*, t. 3, Florence, 1934, p. 166-73. – DS, t. 1, col, 1251.

Andrea M. Erba.

PICART (François), prêtre, 1504-1556. – Voir Le Picart, DS, t. 9, col. 678-679.

PICCONE (Théodore de San Remo), capucin, 1805-1876. – Giovanni Battista Piccone (en religion Théodore) naquit à San Remo (Imperia), le 16 mars 1805. Il prit l'habit des capucins dans la province de Gênes le 12 novembre 1822 et le 23 novembre de l'année suivante fit profession. Appliqué à la prédication dès 1829, il enseigna aussi plusieurs années la philosophie et la théologie à la maison d'études de la province à Chiavari. Définiteur (1842-48 ; 1854-57), il exerça les fonctions de gardien au couvent de San Remo de 1851 à 1854. Après la suppression du couvent en 1866, il se retira chez des parents, toujours dans sa ville natale où il s'adonna à la publication de ses écrits. Il mourut, toujours à San Remo, le 18 mai 1876.

De 1869 à 1874, il fit paraître à Turin chez Marietti (sauf indication contraire) les ouvrages suivants : *Vita di Maria Santissima in sermoni XXXI predicabili anche nel mese mariano e nelle feste e solennità della gran Madre di Dio*, 1869 ; 7e éd. 1907 ; – *I pregi della vergine Madre di Dio consolatrice degli afflitti, esposti in XXXIX sermoni. Opera utile a tutti, specialmente ai sacri oratori nel mese di maggio e in altre feste mariane*, 1870 ; 7e éd. 1905 ; – *Le sette parole proferite sulla croce dal nostro divin Salvatore. Sermoni predicabili*, 1870 ; 4e éd. 1891 ; – *Novena in suffragio delle sante anime del purgatorio. Sermoni predicabili*, 1870 ; 4e éd. 1898 ; – *Le donne della Bibbia nel loro rapporto profetico a Maria. Sermoni predicabili nelle novene in apparecchio alle di Lei solennità*, Gênes, 1871 ; 2e éd., Turin, 1874 ; – *Il pianto dei vivi sulla tomba degli estinti, ovvero la causa dei trapassati esposta e difesa en tre decadi bibliche* (31 sermons), 1871 ; 8e éd. 1897 ; – *Sermoni panegirici per la novena e festa del gloriosissimo Patriarca san Giuseppe, proclamato dal Sommo Pontefice Pio IX Patrono Augusto della Chiesa cattolica* (10 sermons), 1872 ; 7e éd. 1907 ; – *Quaresimale esposto in quaranta prediche*, 2 vol., 1873 ; 6e éd. 1891 ; – *Sermoni e panegirici in occasione delle Quarant'ore e nelle solennità di Maria SS. e di diversi santi* (23 sermons), 1874 ; 5e éd. 1902 ; – *Triplice corso di spirituali esercizi per i giovani e le fanciulle, le persone religiose e i secolari d'ambo i sessi* (conférences et méditations), 1874 ; 4e éd. 1886 ; – *Raccolta di novene e panegirici*, 1874 ; 4e éd. 1886.

Tout en étant du genre oratoire, les œuvres de Piccone sont foncièrement ascétiques. Elles visent à une sérieuse formation dogmatique et morale, touchant la dévotion à la Trinité et à la personne du Christ, à la Vierge Marie et aux saints, aux âmes du purgatoire. Les sujets sont présentés et développés avec logique, basés sur l'écriture et la théologie. Le ton est clair, simple et convaincant. Malgré l'ambiance laïque et maçonnique du temps, Piccone, calme par tempérament et d'esprit ouvert, a su éviter toute polémique. Il préfère le simple exposé théologique des vérités de la foi. Plus qu'au caractère personnel et approfondi de leur doctrine, c'est grâce à cette présentation et à ce ton, si adapté à l'époque, que ses ouvrages obtinrent un grand succès et furent souvent réédités.

Eco di S. Francesco d'Assisi (Naples), t. 3, 1875, p. 588-89 ; t. 4, 1876, p. 631. – Francesco Saverio da S. Lorenzo della Costa, *I cappuccini genovesi*, t. 1, *Note biografiche*, Gênes, 1912, p. 82-83 ; t. 6, *Necrologie*, 1939, p. 83-84 ; t. 3, *Il necrologio : 1530-1972*, 4e éd. 1973, p. 153. – *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1687-88.

Isidoro de Villapadierna.

PICHENOT (Pierre-Anastase), évêque, 1816-1880. – Né le 23 octobre 1816 à Nuits-sous-Ravière (Yonne) dans une nombreuse famille (son père, boulanger-aubergiste jouissait d'une certaine aisance), Pierre-Anastase Pichenot fut ordonné prêtre en 1842 après avoir fait sa théologie à Saint-Sulpice.

Vicaire à la cathédrale de Sens et aumônier du collège de la ville, il fut ensuite curé de la paroisse Saint-Pierre de Sens (1848), archiprêtre de la cathédrale (1852), vicaire général (1862). Il prêche avec talent et toutes ses œuvres se ressentiront d'un ton homilétique prononcé.

Nommé évêque de Tarbes (et Lourdes), il est sacré le 21 août 1870. Le 15 août 1871, il inaugure la chapelle élevée sur l'emplacement des apparitions de Lourdes ; une lettre du 8 décembre 1872 établit l'archiconfrérie de Notre-Dame de la Grotte. Pichenot fut bientôt transféré (18 juin 1873) à l'archevêché de Chambéry, sur le désir exprimé par les Savoisiens

d'avoir « un archevêque venant de l'ancienne France ». Il mourut le 5 octobre 1880.

Dispensé en homélies ou en conférences, souvent présenté selon le cycle liturgique et suivant de près les deux Testaments, l'enseignement spirituel de Pichenot est centré sur l'Eucharistie. Il promeut la communion précoce des enfants, l'adoration du saint Sacrement, montre comment Jésus continue à prier, à agir, à enseigner dans l'Eucharistie. Il a connu l'enseignement de saint Pierre-Julien Eymard (voir le 6e de ses écrits). Son ouvrage spirituel principal, *L'Évangile de l'Eucharistie*, souvent réédité, a exercé une influence certaine. Son *Traité pratique de l'éducation maternelle,* tiré d'une série d'instructions données à l'archiconfrérie des mères chrétiennes, insiste sur l'importance capitale de l'éducation reçue par l'enfant de sa mère ; il y donne l'image d'une foi équilibrée, soucieuse de ménager des nuances ; il conseille de se garder de donner du christianisme une image effrayante, dure, sans entrailles, comme trop souvent c'était le cas de son temps, estime-t-il. Il prône une éducation virile, ferme, mais pleine de tendresse et d'affection.

Œuvres. – 1) *L'Évangile de l'Eucharistie, ou la vie de N. S. Jésus-Christ, continuée et reproduite au T.S. Sacrement de l'autel, conférences...* (Paris, 1863 ; 7e éd. 1900). – 2) *Manuel de l'adoration perpétuelle...* (Sens, 1865). – 3) *Les Collectes, ou simples homélies sur les premières oraisons de chaque dimanche et de quelques-unes des principales fêtes... (années 1856 et 1857)* (Paris, 1866, 1879). – 4) *Les Psaumes du dimanche, instructions sur les vêpres* (Paris, 1868). – 5) *Traité pratique de l'éducation maternelle...* (Paris, 1869, 1878). – 6) *Mois de saint Joseph...* extrait des écrits de P.-J. Eymard avec une lettre de Pichenot sur le saint Sacrement et saint Joseph (Paris, 1873 ; 4e éd. 1892). – 7) *Le Pater, ou Instructions...* (Paris, 1872, 1875). – 8) *Les Paraboles évangéliques, instructions et homélies...* (Paris, 1877, 1901).

Voir la notice sur Pichenot de Ch. Varet en tête de la 7e éd. de *L'Évangile de l'Eucharistie* (Paris, 1900). – *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation,* Paris, 1907, p. 188, 577, 613. – L.-J.-M. Cros, *Histoire de Notre Dame de Lourdes,* t. 3, Paris, 1927, p. 220-33.

Jacques Gadille.

PICHLER (Louis), rédemptoriste, 1869-1942. – Fils de Joseph, vétérinaire, et de Walburge Gruber, né le 23 août 1869 à San Pancrazio (Sankt Pankraz), non loin de Bolzano (Bozen) en Haut-Adige (Sud-Tyrol), région alors dépendante de l'Autriche, Louis Pichler, après avoir fait cinq ans d'humanités au collège des Franciscains à Bolzano, entra chez les Rédemptoristes à Eggenburg (Basse-Autriche) le 14 août 1886. Il y prit l'habit le 17 septembre suivant et y émit les vœux le 17 septembre 1887. Après ses études de philosophie et de théologie au scolasticat de sa congrégation à Mautern (Styrie), il fut ordonné prêtre à Prague le 17 juillet 1892.

Pichler exerça surtout son activité auprès des jeunes générations de rédemptoristes : d'abord (1892-1896) au petit juvénat à Katzelsdorf (Bohême), puis (1896-1902) comme préfet des jeunes profès qui faisaient les dernières années d'humanités à Leoben (Styrie). Ensuite (1902-1906) il enseigna la philosophie au scolasticat de Mautern, et de nouveau une trentaine d'années au juvénat de Katzelsdorf. Une affection des poumons, qui s'était manifestée déjà dans sa jeunesse, lui fit faire d'abord des séjours (1929 ; 1934-1935) dans la mission danoise commencée par les Rédemptoristes autrichiens en 1899 ; en 1937 il y fut transféré définitivement. C'est là qu'il mourut, à Copenhague, le 24 mars 1942.

Ayant une vaste culture, particulièrement en philosophie, théologie et littérature, serviable et d'un commerce facile, il se fit bon nombre d'amis dévoués et d'admirateurs. Ainsi en Autriche il gagna l'amitié du philosophe et pédagogue Otto Willmann et de l'écrivain Richard Kralik.

Ses premières productions furent la traduction allemande de poésies de saint Alphonse de Liguori (Münster, 1899 ; 4e éd. 1906) et l'édition des poésies de son confrère Rodolphe von Smetana (Münster, 1903). Il écrivit aussi de petites biographies de confrères et surtout celles, plus développées, d'Alphonse de Liguori (Ratisbonne, 1922), de Clément-Marie Hofbauer (Steyl, 1925) et du P. André Hamerle (Warnsdorf, 1933). En dehors de sa congrégation, on a surtout remarqué ses livres de spiritualité pour le clergé (souvent des recueils d'articles publiés antérieurement dans des périodiques) : *Weltweisheit des Priesters* (St. Ottilien, 1928), *Seelenkunde des Priesters* (1929), *Priesterliebe* (Atzgersdorf-Leipzig, 1937).

De 1895 à 1904, il dirigea la revue *Maria-Hilf* (Münster). Il collabora à plusieurs périodiques : *Chrysologus* (Paderborn), *Pastor Bonus* (Trèves), *Der Volksmissionar* (Bonn), *Korrespondenz der Associatio Perseverantiae Sacerdotalis* et *St. Klemensblätter* (Vienne).

M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes,* t. 2, Louvain, 1935, p. 322-23 (bibl.). – G. Scherz, *Pater Alois Pichler in memoriam,* dans *Skt. Annae Kirke og dens Skole i 50 Aar,* Copenhague, 1947, p. 171-201 ; extrait en allemand dans *Klemens-Blätter,* août-sept. 1947, p. 16-17. – Cl. Henze, *R. P. Aloisius Pichler (1869-1942),* dans *Analecta CSSR,* t. 20, 1948, p. 138-40. – Ed. Hosp, *Erbe des hl. Klemens M. Hofbauer, Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich, 1820-1951,* Vienne, 1953, p. 600 ; *Nekrolog der Wiener Redemptoristenprovinz* (dactylographié), Innsbruck, 1969, p. 109-10.

André Sampers.

1. PICHON (Almire), jésuite, 1843-1919. – Le souvenir de ce religieux normand a été fidèlement entretenu par ceux qui, au Canada surtout, avaient bénéficié de ses prédications de retraite et de ses lettres de direction. Mais c'est bien parce que le P. Pichon rencontra à Lisieux la famille Martin et joua un rôle dans la vie de Thérèse, que ce nom mérite d'être retenu.

Né le 3 février 1843 à Sainte-Marguerite de Carrouges (Orne), dans une famille paysanne, il fit de bonnes études au petit séminaire de Sées. C'est à Mgr G. de Ségur qu'il dut de découvrir la communion quotidienne et, plus tard, la vie religieuse. Au noviciat des Jésuites d'Angers, l'enseignement de H. Ramière en fait un fidèle de la dévotion au Sacré-Cœur, par laquelle il échappe définitivement au scrupule, à la crainte mauvaise et au désespoir qu'il avait connus dans son adolescence.

Il franchit alors les étapes ordinaires de la formation, avec un doctorat de philosophie (Sées, juin 1873), l'ordination sacerdotale (Sées, 8 sept. 1873) et le troisième an en Écosse, coïncidant avec une expulsion des Jésuites hors de France (1880-1881). Il faut signaler aussi une maladie très grave en 1881 : l'extrême-onction, la guérison inespérée, la mort d'une jeune pénitente qui avait offert sa vie pour lui, de quoi marquer profondément, dans le sens de l'abandon à Dieu et de la confiance, le jeune prédicateur de retraites.

Il réussissait dans ce ministère ; c'est alors (avril 1882) qu'il reçoit à Lisieux la visite de Marie Martin, sœur aînée de Thérèse. Mais un désir d'héroïsme lui fait demander à partir pour la Chine. C'est au Canada

qu'on l'envoie, en octobre 1884, pour deux ans. Il prêche des retraites dans les communautés religieuses du Québec. Certains, imbus de rigueur janséniste, critiquent sa pastorale, en particulier son action en faveur de la communion fréquente. Mais d'autres s'enthousiasment, et, après une nouvelle période de prédications en France (oct. 1886-oct. 1888), qui vit ses rencontres décisives avec le Carmel de Lisieux et la jeune Thérèse de l'Enfant-Jésus, il est demandé à nouveau au Canada où il reste cette fois plus de 18 ans (nov. 1888-avril 1907). Son activité est intense : il prêche des centaines de retraites, il répond à des milliers de lettres, il confesse à longueur de journée ; il s'intéresse à de multiples œuvres apostoliques, il en fonde une, orientant vers elle quelques-unes des nombreuses vocations qu'il a éclairées. Son zèle ne va pas sans un certain autoritarisme, des conflits naissent, et il doit rentrer en France.

Il y poursuit le même ministère, accumulant les voyages pour aller réconforter les communautés françaises exilées dans toute l'Europe. La guerre de 1914-1918 réduit son champ d'apostolat, mais seules la vieillesse et la maladie le feront renoncer, à partir de 1916, à ce qu'il déclarait être « son festin privilégié », « prêcher une retraite religieuse » (Lettre du 18-10-1912 à Th. Archer). En 1918, il doit accepter d'être soigné à Paris, où il meurt le 15 novembre 1919.

On s'employa au Canada à introduire la cause de Pichon à Rome. D'où une exhumation en 1947, des correspondances, des témoignages, tous documents conservés et annotés, soit aux Archives des Jésuites de la Province de France (ArchJC), soit, avec de précieuses indications biographiques et critiques, au Carmel de Lisieux (ArchCL).

Il reste de Pichon des prédications et des lettres, pour moitié inédites :

1) Lettres à Marie Martin (Sr Marie du Sacré-Cœur) : malgré quelques suppressions, il subsiste une centaine de lettres, de 1882 à 1919 (ArchCL) ; publication en cours dans *Vie Thérésienne* (= VTh), t. 16, 1976, à t. 23, 1983, pour les années 1882-1888.

2) Lettres à Thérèse Martin (Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus) : au nombre de 16 (1884-1897), elles semblent avoir été toutes conservées (ArchCL) ; édition critique dans la *Correspondance Générale* de la sainte.

3) Retraite prêchée au Carmel de Lisieux en oct. 1887 : notes prises par deux religieuses, plusieurs copies, une édition dactylographiée (ArchCL).

4) Autres prédications recueillies de la même façon, en mars 1887 et mai 1888 (ArchCL).

5) Lettres à Céline Martin (Sr Geneviève) : la destinataire n'a conservé que 6 autographes, avec des copies et des résumés d'une trentaine de lettres, datées de 1888 à 1919 (ArchCL) ; publication commencée, VTh, t. 21, 1981 ; t. 23, 1983.

6) Lettres au Carmel de Lisieux : quelques lettres autographes aux sœurs Martin (1894-1918) ; plusieurs extraits (1905-1910) témoignent du rayonnement posthume de l'*Histoire d'une âme* (ArchCL).

7) Lettres à Thérèse Archer : la destinataire a préparé l'édition de la centaine de lettres reçues au Canada de son directeur spirituel, de 1900 à 1919, en les assortissant de notes (travail revu et dactylographié, ArchJC).

8) Retraite prêchée à Woonsocket (RI, USA) en juillet 1902, pour une communauté canadienne : des notes sténographiées, remises au net, avaient permis la réalisation d'une édition polycopiée ; c'est là le seul manuscrit ; un exemplaire, copié sur place en 1945 par Leola Benedict, qui en procura un arrangement thématique traduit en anglais (*Seeds of the Kingdom*, paru après sa mort), fut, par l'entremise de Th. Archer, communiqué en 1963 à André Rayez (directeur du DS) et à André Combes qui l'édita en 1966. L. Benedict ayant, en 1956, légué aux ArchJC les documents relatifs à son travail, il est possible de préciser l'histoire de ce texte qu'A. Combes n'avait pu complètement élucider (cf. sa Préface), faute de connaître ce dossier (*Rev. Almire Pichon... Correspondence relating to*). Ajoutons que toutes les *Méditations* conservées ou publiées ça et là dérivent de la même source.

9) Quelques lettres, annexées à son recueil par Th. Archer, auxquelles il faut joindre ce qui peut subsister aux ArchJ de Montréal et dans des communautés canadiennes.

10) Retraite prêchée au Carmel de Lisieux en oct. 1907 : des notes (partielles) de Céline Martin, il existe une copie dactylographiée (ArchCL).

11) Dépositions d'Almire Pichon aux Procès de canonisation de sainte Thérèse : documents édités en 1973 et 1976.

La charité pastorale fait l'unité de ces textes : le dévouement aux âmes, motivant un labeur incessant (« il a fait énormément de bien », affirme son supérieur, Lettre du 9-11-1906, ArchJC) ; le souci de chacune en particulier (ses lettres expriment une affection très concrète et une vive attention aux détails) ; la capacité de s'adapter à l'auditoire (des exposés élémentaires ici, une direction qualifiée ailleurs).

Pichon n'est pas un théoricien : il a fait l'expérience de l'amour du Christ et il veut le faire découvrir, exhortant à la confiance mais aussi à la générosité, appelant les fidèles à prendre leur part de la Passion, dans une obéissance filiale à la volonté du Père. Il ne cherche pas à être original, ni à se renouveler : il lit peu, semble-t-il, il se recopie volontiers, il aligne des chapelets de citations. Il a reçu les bases d'une spiritualité solide, nourrie de pensée ignatienne et salésienne, qu'il paraît avoir monnayée toute sa vie. Il n'est pas de ceux qui redécouvrent alors l'Écriture sainte. Mais il libère les âmes scrupuleuses, il ouvre de vastes horizons aux âmes timorées, il aide à voir clair et à vivre. Les Lettres à Th. Archer (les plus intéressantes) montrent qu'il fut capable de soutenir son ascension mystique. On comprend qu'il ait suscité la reconnaissance (nombreux témoignages), mais on pressent que les textes n'ont pas gardé grand-chose de ce qui faisait l'influence à la fois très humaine et profondément spirituelle de ce prêtre.

On a discuté le rôle que Pichon a tenu dans la vie de sainte Thérèse et dans la formation de sa doctrine. Certains admirateurs, ainsi qu'A. Combes, ont tendu à le majorer ; d'autres, disposant de sources plus sûres, sont plus nuancés (voir les articles de Piat, et ses notes inédites de 1967, ArchCL ; voir aussi le dossier D.C.L. de 1967-1968). De fait, il ne faut pas chercher à Lisieux un personnage autre que celui qui apparaît ailleurs.

Il s'intéresse à l'enfant dont lui parle Marie Martin, il accepte le rôle de directeur que Thérèse, future postulante, a sollicité de lui. Quand il revient à Lisieux, en mai 1888, il sait la rassurer en une confession décisive pour elle. Des lettres viendront de temps à autre renouveler cette confiance, et redire les pensées d'amour de Dieu et de sacrifice de soi qu'il avait enseignées avec entrain lors de la retraite de 1887. Thérèse en a copié des passages relatifs à la souffrance, lors de l'épreuve de son père ; pour le reste, il apparaît que Pichon prêchait cela même qu'on enseignait au Carmel, et ses expressions se retrouvent dans les lettres de Sr Agnès (Pauline Martin), par

exemple. Quand elle cite Pichon, Thérèse a bien conscience de puiser dans un patrimoine commun, dont se distingue à coup sûr la doctrine qui lui est propre (puisque Jésus seul la lui a enseignée), et que Pichon n'a ni inspirée ni devinée. Au jugement de Thérèse, affirmant que Pichon lui a fait du bien, mais qu'il la traitait trop en enfant, répondent les dépositions somme toute embarrassées du Procès : de toute évidence, Pichon n'a pas perçu l'originalité de Thérèse, même s'il l'admire et se met finalement à son école.

Archives des Jésuites de la Province de France (ArchJC) : copies d'écrits et documents, consultables à Chantilly. – Archives du Carmel de Lisieux (ArchCL) : autographes, copies et documents partiellement photocopiés et dactylographiés, consultables au Centre de Documentation Thérésienne de Lisieux.

L. Boncompain, *Un directeur d'âmes, le P. Almire Pichon...*, Montréal, 1921. – Lyle Terhune (= Leola Benedict), *Fruit in Due Season. Life Story of the spiritual Director of St. Therese of Lisieux*, dans *Mount Carmel* (Washington), janv. 1945, p. 7-12, 34 ; mars 1945, p. 15-18, 32-33 ; mai 1945, p. 20-23, 30 ; juillet 1945, p. 21-25 (ArchJC). – S. J. Piat, *Le Père Pichon guide et disciple de sainte Thérèse*, dans *Études et documents* (suppl. aux *Annales de Ste Thérèse*), 1957, p. 61-64. – Lyle Terhune, éd. de A. Pichon, *Seeds of the Kingdom : notes from Conferences...*, Westminster (ML, USA), 1961 (ArchCL). – S. J. Piat, *Le Père Pichon et sainte Thérèse*, VTh, 2e année, 1962, n. 6, p. 14-21. – A. Combes, éd. de A. Pichon, *Retraite*, Rome-Paris, 1966 (coll. Spiritualitas 5). – D.C.L. (= ArchCL), *Le Père Pichon et la famille Martin jusqu'à la mort de sainte Thérèse, 1882-1897*, VTh. t. 7, 1967, p. 187-204 ; t. 8, 1968, p. 49-69 ; 114-40. – D.C.L., *Archives de famille*, VTh, t. 16, 1976 et suivants (*passim*). – *Procès de béatification et canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus...*, t. 1, Rome, 1973, p. 378-85 ; t. 2, 1976, p. 112-19.

Marie-Louise GUILLAUMIN.

2. PICHON (JEAN), jésuite, 1683-1751. – Né à Lyon le 3 février 1683, Jean Pichon entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1697. Il enseigna durant dix ans les humanités et la philosophie ; il fut procureur au collège de Paris, recteur de celui de Laon (1735-37) et de Tours (1738-41). Avant, pendant et après ses rectorats, il missionna beaucoup en Lorraine (par ex. à Nancy en 1731), en Alsace et dans la province de Toulouse. Il mourut au cours d'une mission, le 5 mai 1751, à Sion (Valais).

Un unique livre donne à Pichon une place dans l'histoire de la spiritualité : *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion* (Paris, 1745 ; Nancy, Cusson, 1745 ; Liège, Collette, 1747 : « suivant la copie de Paris »). L'ouvrage se présente sous la forme de vingt entretiens entre Théophile, le Docteur et, à partir du 10e entretien, l'Abbé (jansénisant). Il combat point par point les positions d'Antoine Arnauld dans *De la Fréquente communion...* (1643 ; DS, t. 1, col. 881-88) et invite à la communion fréquente et même quotidienne ceux qui sont en état de grâce et dans les dispositions requises. L'essentiel de la doctrine est proposé dans les entretiens 11-15. Dans le 19e, Pichon enseigne qu'en certains cas la communion fréquente est le seul moyen pour le chrétien de se conserver en état de grâce. Ailleurs, maladroitement, Pichon écrit que le confesseur peut donner pour pénitence de communier souvent (p. 496 svv). Si l'on doit reconnaître dans l'ensemble du livre la « doctrine des Jésuites » au sujet de la communion fréquente, il est certain que les positions exposées par Pichon, outre quelques maladresses, allaient plus loin que deux livres contemporains de ses confrères français, M. Pallu (DS, t. 12, col. 131) et H. Griffet (t. 6, col. 1036). Voir art. *Communion fréquente*, DS, t. 2, col. 1280-81.

L'ouvrage fut présenté avec louange par les *Mémoires de Trévoux* (octobre 1745, p. 1784-802). Les *Nouvelles ecclésiastiques* (20, 27 février et 6 mars 1747, p. 27-40) l'attaquèrent vivement. Des prélats nettement antijansénistes, comme Languet de Gergy (*Remarques sur le livre du P. Pichon*, Sens, 1747, 11 p. Cf. DS, t. 9, col. 230), émirent des réserves. Le 24 janvier 1748, de Strasbourg, Pichon adressa une lettre à Chr. de Beaumont, archevêque de Paris, pour désavouer son ouvrage ; cette lettre dit expressément que « dès la fin du mois d'août 1747 » une seconde édition, « revue par des yeux éclairés et retouchée par des mains habiles », était prête pour l'impression. Ces yeux et ces mains sont celles de L. Patouillet, dont on garde le travail (Bibl. des Jésuites de Chantilly, ms in-12° 21) : ses corrections sont bien révélatrices du climat de l'époque et pleines d'intérêt. Le 16 décembre 1748, le livre de Pichon fut mis à l'index romain.

P. Dudon a rassemblé et présenté les éléments de la querelle, en particulier les nombreux mandements épiscopaux, dans une série d'articles des RSR : *Le livre du P. Pichon sur la communion fréquente*, t. 6, 1916, p. 513-30 ; t. 7, 1917, p. 110-36, 289-303, 507-19 ; t. 8, 1918, p. 102-22, 256-65, 415-17 ; t. 9, 1919, p. 243-54, 373-81).

Les *Nouvelles ecclésiastiques* parlent souvent de Pichon ; de 1731 à 1740, c'est à propos de ses missions ; de 1747 à 1756, au sujet de son livre et de la querelle (cf. *Table raisonnée et alphabétique des Nouvelles ecclésiastiques*, t. 2, 1767, p. 676). – *Suite du Catéchisme historique et dogmatique*, t. 3, Nancy, 1768, p. 449-525, de J.-B. Pavie de Fourquevaux (DS, t. 5, col. 748-52) et L. Troya d'Assigny. – M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, 3e éd., t. 3, Paris, 1854, p. 136-39.

Sommervogel, t. 6, col. 717-22 (liste des mandements et des ouvrages de la polémique). – A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. 2, Paris, 1922, p. 18-24. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9, 1932, p. 227-30. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 1610-11. – P. Dudon, RAM, t. 21, 1940, p. 177-86. – *Les établissements des Jésuites en France*, 5 vol., 1949-1957 (voir Table, t. 5, col. 555). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 376-79, surtout 377-78.

DS, t. 5, col. 942 ; t. 9, col. 20 (l'oratorien Vivien de la Borde † 1748 rédige les instructions pastorales de François de Fitz-James, évêque de Soissons, et d'Armand de Besons, évêque de Carcassonne, contre le livre de Pichon).

André DERVILLE.

1. PICO DE LA MIRANDOLE (JEAN), 1463-1494. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Giovanni Pico naquit d'une famille noble à Mirandola (Modène) le 24 février 1463. Doué d'une intelligence très vive et d'une mémoire exceptionnelle, au point de devenir proverbiale, il fit ses études de droit à Bologne (1477), puis celles de lettres à Ferrare (1479), où il rencontra J. Savonarole. Il se rendit ensuite à Padoue (1480) et y approfondit la philosophie scolastique et averroïste à l'école de Vernia et de Dal Medigo. Après 1482, on le voit à Mirandola, à Pavie, appliqué à l'étude du grec, à Carpi et à Florence (1483) ; là commence son amitié avec l'entourage du

Magnifique, M. Ficin (DS, t. 5, col. 295-302) et A. Poliziano ; il connaissait déjà le dernier qui lui avait envoyé pour examen quelques poésies amoureuses, puis déçu par ses critiques, les avait brûlées. En 1485, on le trouve à Paris ; il y adhère avec enthousiasme à l'averroïsme, se lie avec Robert Gaguin (DS, t. 6, col. 64-69). L'année suivante, à Arezzo, il enlève la femme de Giuliano Mariotto de'Medici ; d'où violences et scandale, que seule apaise l'intervention de Laurent le Magnifique. A Pérouse, il se met à l'hébreu, au chaldéen et à l'arabe.

A la fin de 1486, il publiait les *Conclusiones...*, recueil de 900 thèses d'origines diverses – platonisme, cabale, philosophes et théologiens latins – ; il essayait d'y formuler de nouvelles vérités philosophiques et d'y montrer que toutes les cultures, philosophies et théosophies, à travers le monde, convergent dans le Christianisme.

Le tout devait être discuté à Rome à l'Épiphanie de 1487 par tous les savants du monde, en vue d'établir une paix universelle, philosophique et religieuse. Mais cet effort de « concorde » syncrétiste éveilla des soupçons de la Curie ; les thèses furent soumises à examen. Treize seulement furent déclarées suspectes d'hérésie et il n'y eut pas alors de procédure effective contre l'auteur. Celui-ci se défendit dans l'*Apologia* ; on vit en cela un acte d'insurbodination et en août 1487 les 900 thèses furent toutes condamnées. Pic de la Mirandole s'enfuit à Paris. Près de Lyon, il fut arrêté et mis en prison. Il en sortit peu après, sur intervention de Charles VIII. Revenu à Florence, hôte de Laurent le Magnifique, il y fit paraître en 1489 l'*Heptaplus*, comme preuve de son orthodoxie, avec commentaire des *Ps.* 11, 15, 17, 18 et 47. En 1491 suivait le *De ente et uno*.

Alors apparut pleinement son évolution religieuse, jusqu'alors latente. Il renonça à ses biens de famille en faveur de son neveu Giovan Francesco et s'adonna à des pratiques religieuses austères. Elles aboutirent, après qu'il eût visité pour raisons d'études Bologne, Ferrare, Padoue et Venise, à son entrée chez les dominicains de San Marco, à Florence, à l'école de Savonarole, sans y émettre de vœux, mais avec le dessein d'aller en pauvre de par le monde prêcher à tous, aux incultes comme aux doctes.

A cette période de sa vie appartiennent divers opuscules spirituels trouvés par son neveu Giovan Francesco parmi les papiers que Pico laissa à sa mort : *In orationem dominicam expositio* ; *Regulae XII partim excitantes partim dirigentes hominem in pugna spirituali* (grand succès d'édition en France et en Angleterre) ; *Spiritualis pugnae arma XII quae homo cum peccandi eum libido tenet in promptu habere debet* ; *De duodecim conditionibus amantis* ; trois lettres d'ordre spirituel à son neveu Giovan Francesco, du 15 mars, du 2 juillet et du 27 novembre 1492.

Pico avait conçu le projet d'une somme destinée à réfuter successivement les incrédules, les idolâtres, les Juifs, les Musulmans, les hérétiques, les théoriciens des superstitions et enfin les mauvais chrétiens (cf. H. de Lubac, *Pic de la M...*, p. 307) ; il n'en réalisa qu'une partie : *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*, en douze livres, le plus développé de ses écrits (éd. Bologne, 1495). Cet ouvrage témoigne de ce que l'Église et ses luttes nécessaires n'étaient pas absentes des préoccupations de Pico.

Empoisonné par son secrétaire pour de mesquines questions d'argent, il mourut le 17 novembre 1494. Il fut enseveli à San Marco, revêtu de l'habit dominicain. Son prétendu concubinage au cours de ses dernières années semble une affirmation gratuite.

La principale source sur la vie de Pico est la biographie rédigée par son neveu (cf. sa notice *infra*) et publiée en tête de son éd. des œuvres de son oncle ; elle figure dans toutes les éd. ultérieures des *Opera omnia* de Pico.

2. Écrits. – Deux ans après la mort de Pico, commencent à paraître des éditions de l'ensemble de ses œuvres, signe de son succès : *Commentationes...*, *Disputationes...*, 2 vol., Bologne, 1496 (Hain-Copinger 12992) ; – *Omnia opera...*, Venise, 1498 (H.-C. 12993) ; – Strasbourg, 1504 ; – Paris, 1505 ; – etc. *Opera omnia...*, Cologne, 1557. – Les éd. de Bâle (2 vol., 1572-73 et 1601) sont plus complètes que les précédentes. – Éd. E. Garin, 2 vol., Turin, 1971-1972.

Éd. critiques partielles : *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno* et divers écrits, par E. Garin, Florence, 1942 ; comporte aussi le commentaire à la *Canzone d'amore* de G. Benivieni, les *Regulae XII* et la liste des éd. et trad. des diverses œuvres de Pico en italien, français, anglais (p. 87-99). – *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, par E. Garin, 2 vol., Florence, 1946-1952. – *Conclusiones sive theses DCCCC*, par B. Kieszkowski, Genève, 1973 (avec bibl. des œuvres). – *Sonetti inediti*, par F. Ceretti, Mirandola, 1894. – *Il salmo XLVII di David commentato*, par F. Ceretti, dans *La scuola cattolica e la scienza italiana*, Milan, 1895. – *Carmina latina*, par W. Speyer, Leiden, 1946.

Certains ouvrages de Pico sont perdus : *Liber de vera temporis supputatione* ; *Liber de veritate translationis Hieronymi adversus Hebraeorum calumnias* ; *Defensio pro septuaginta interpretibus quantum ad psalmos attinet adversus eosdem* ; une traduction du livre de *Job* sur l'hébreu ; des notes marginales sur l'Ancien testament (cf. G. Mercati, *Codici latini : Pico, Grimani...*, Rome, 1938) ; *Amores*, poèmes latins détruits par Pico. – Le *Centiloquium* de Ptolémée traduit et annoté qu'on lui a attribué est en fait l'œuvre de G. Pontano †1503.

On sait que Pico avait fait le projet de diverses compositions : un commentaire du *Banquet* de Platon, une théologie poétique, un écrit sur le rapt de saint Paul au troisième ciel.

Parmi les éd. et trad. des opuscules de type spirituel, on peut mentionner : *Exactissima Expositio in Orationem dominicam* (Venise, 1500, cf. Hain-Copinger, *Supplement* 4482 ; 1537 ; par F. Ceretti, Mirandola, 1896) ; – *Dichiarazione sopra il Pater noster* (dans Érasme, *Il Paragone della Vergine e del martire*, Florence, 1551, 1554) ; – *Dodici sorte d'arme* (dans *Sermoni di S. Cipriano e Agostino*, 1572) ; – *Les douze reigles* (dans S. Cyprien, *De douze manières d'abus*, Paris, 1569, 1571, 1573, 1575 ; Lyon, 1596, 1605, 1618) ; – *The Rules of a Christian Lyke*, trad. par S.T. Elyot (dans S. Cyprien, *A swete and devote sermon*, 1584) ; – etc. – Recueils de lettres : Paris, 1500, 1504, 1510, etc.

Trad. d'autres traités : *Dignità dell'uomo* (par B. Cocognani, 2e éd., Florence, 1943). – *De la dignité de l'homme* (par P.-M. Cordier, dans son *J.P. de la M.*, Paris, 1956). – *Oration on the Dignity of Man* (par A. Robert Caponigri, Chicago, 1956). – *The image of Man* (par H. Baker, New York, 1961). – *Heptaplus* (par J. Brewer McGaw, New York, 1977).

Bibliographies des œuvres et des études : E. Monnerjahn, *G.P. della M. Ein Beitrag zur Philosophia... des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, 1960 ; – P.O. Kristeller, dans *L'opera e il pensiero di G.P.... nella storia dell'Umanesimo* (congrès des 15-18 sept. 1963), t. 1, Florence, 1965, p. 197-233 (liste des mss et des éd.) ; – G. Di Napoli, *G.P.... e la problematica dottrinale del suo tempo*, Rome-Paris, 1965, p. 521-35.

3. Doctrine spirituelle. – Comme Blaise Pascal, dont on l'a vite rapproché (cf. E. Jesup, *The Lives of Picus and Pascal*, Londres, 1723), Pico est un penseur aux multiples aspects et une personnalité très attachante. Esprit universel pour son temps, il fut versé dans les philosophies grecque et arabe, dans la pensée juive et la cabale, il a étudié Hermès Trismégiste, le Pseudo-Denis, la patristique et la scolastique. De tout ce savoir il a subi les influences.

Les études sur sa pensée ont longtemps été partielles en ce sens qu'elles mettaient l'accent sur tel ou tel aspect. Les dimensions théologiques et spirituelles de son œuvre – et de sa vie – n'avaient guère attiré l'attention jusqu'à la monographie de E. Garin (*G. P.... Vita e dottrina*, Florence, 1937). Depuis lors, de nombreuses études ont souligné l'évolution intérieure de l'homme et de ses préoccupations intellectuelles : dans les dernières années de sa courte vie, Pico recherchait une synthèse, une « concordia » de la philosophie et de la théologie pour montrer la vérité du christianisme, soucieux de souligner les convergences des différents courants de la pensée.

Nous nous attacherons ici à mettre en lumière les principaux traits de sa pensée chrétienne, sans prétendre faire la part des différents apports non chrétiens qu'il y intégra.

1° *Dieu* est tout à la fois point indivisible et cercle. En tant qu'il est point, tout le cercle émane de lui et fait retour à lui, se dilatant sans limite selon sa grandeur infinie. Comme cercle, il est fontaine de vie intégrant tout l'univers. *Super Ens*, il est l'*Ipseitas* de l'être, l'éternel présent et l'éternel absent, dans le temps et hors du temps, non pas dans le monde et cependant en tout l'univers par la soif, le désir qu'il suscite. Certains accents panthéistes peuvent être relevés. L'unicité de Dieu et la Trinité des Personnes sont nettement affirmées.

2° *L'homme* est au centre de ses préoccupations et de sa pensée, spécialement dans le *De hominis dignitate*, qui par certains côtés est un manifeste de l'Humanisme. Dieu a placé l'homme au centre de l'univers ; par l'usage de son libre arbitre, il peut s'élever à la dignité des êtres divins ou au contraire descendre au niveau de l'animal. Il peut dépasser les anges eux-mêmes ; ceux-ci en effet, établis dans une *species a se*, ne peuvent évoluer, se développer, à la différence de l'homme qui a part à la *gratia Christi*, devient fils de Dieu et accède donc à une dignité supérieure à celle des anges, simples créatures de Dieu, même s'ils reflètent l'unité divine comme des miroirs et sont des liens entre Dieu et le monde.

L'homme synthétise en lui-même les trois mondes inférieurs et constitue le quatrième : il est le centre et la plénitude de l'univers ; mais surtout en lui se joignent et se nouent les réalités terrestres et la réalité céleste (*Heptaplus* V, ch. 6-7). Son esprit est en quête de la vérité : par la philosophie il la cherche ; par la théologie il la trouve ; par la religion il la possède (lettre à Aldo Manuzio, 1490, *Opera*, Bâle, 1572, p. 359). La théologie est donc médiatrice entre les acquisitions de la raison humaine et la vie selon Dieu.

Sans doute la philosophie peut apporter par elle seule une certaine sagesse et une paix relative à l'homme. Mais c'est par la théologie que lui viennent la paix véritable et la vraie sagesse grâce à l'*inhabitatio* du Christ et du Père dans l'âme. De même, la philosophie peut enseigner une certaine ascèse, un certain art de vivre, mais ce n'est qu'avec la vie religieuse que l'illumination mystique et l'union avec Dieu peuvent être reçues par grâce, étant donné la disproportion entre l'homme fini et l'infini de Dieu. Tel est le terme de l'expérience humaine : avoir part à l'unité, à la vérité et à la bonté de Dieu (*De ente et uno*, conclusion).

Il ne faut pas oublier que Pico voit dans l'amour ce qui en l'homme lui permet d'atteindre Dieu : « Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur » (*De ente...*, ch. 5, *Opera*, p. 250). Toutefois, même cet amour est don de Dieu et Pico est loin d'exalter l'homme en face de Dieu : quand il parle de Dieu, il pousse à l'extrême l'impuissance de l'homme ; ce dernier est comme suspendu entre deux ténèbres, celle du néant et celle du Tout infini. Il chemine sa vie durant plongé dans ces ombres, jusqu'à la mort, baiser de Dieu qui lui donne enfin la joie et la paix unifiantes (ch. 10, p. 255).

3° Du *Christ*, Pico ne parle jamais sans un accent d'émotion personnelle, à l'instar de Savonarole. Jésus Christ est l'aboutissement suprême de la pensée de l'homme et de toute réalité, le Médiateur indispensable. Il n'est pas de vertu véritable en nous sinon unis à lui. En lui la création et l'homme atteignent à leur propre perfection. Il est la fin de la loi, le sabbat de l'homme et du monde créé, notre repos, béatitude, etc. C'est l'amour, plus que l'étude, qui permet de l'atteindre et de le connaître. L'incarnation du Verbe exerce de plus une fonction cosmique irremplaçable : dans le Christ coïncident en harmonie contrastante le Créateur et la créature, Dieu et l'homme ; il est la *copula* indestructible qui ramène individu et cosmos, de l'être multiple des choses à l'être un de l'Unité même (*Heptaplus* VII, prooemium).

Ces thèmes, et d'autres, sont repris dans le commentaire du Pater. Du fait que toute la gloire de l'homme consiste dans la jouissance de la divinité et de l'humanité du Christ, Pico remarque que nous n'avons rien d'autre à demander au Père que Jésus Christ : avec lui nous avons tout bien. C'est lui, le pain quotidien. L'âme devient conforme au Christ par la *meditatio*, la *compassio* et l'*imitatio* qui respectivement lui font mâcher le Christ, le digérer et l'assimiler. Cette conformité est le but final de la vie chrétienne. La courte synthèse qui achève le commentaire du Pater montre enfin que cette prière de Jésus se ramène à une méditation de la croix et de la mort du Christ, et de notre propre mort.

4° Les *Regulae XII... in pugna spirituali* offrent une méthode pour surmonter les diverses passions ; elle consiste à se souvenir des souffrances endurées par Jésus. Ainsi, tenté de gourmandise, je me remémore le Christ abreuvé de vinaigre ; d'orgueil, je songe aux extrêmes humiliations qu'il eut à subir ; etc. On ne peut vaincre les tentations qu'en mettant en lui sa confiance, qu'en s'humiliant devant lui, sans omettre de fuir les occasions de péché, de résister aux mauvais penchants et de rester vigilant. Ces règles sont reprises en douze courtes maximes ; elles sont en harmonie avec l'ascèse monastique traditionnelle, surtout basilienne : pensée de la mort qui peut survenir à l'improviste ; la vie n'est qu'une ombre ; les plaisirs sont médiocres et brefs ; le thème humaniste de la dignité de l'homme, la croix du Christ, les exemples des saints, etc.

Ces vues se retrouvent dans les trois lettres à son neveu Gian Francesco (*Opera*, t. 1, p. 340-47), ici et là dans le commentaire de la *Canzone d'amore* (p. 734-59) et le *De*

hominis dignitate (p. 313-31), en particulier la référence à la 'mort mystique', c'est-à-dire pour Pico l'élévation de notre pensée au-delà de la condition de la nature humaine.

Dans le *De duodecim conditionibus amantis* (p. 334) est proposé un exercice d'amour de Dieu qui consiste, classiquement, pour l'amant à chercher à devenir semblable à l'Aimé, à le servir sans rien chercher que lui. Les lettres à son neveu l'invitent à entrer par la porte étroite du mépris du monde et de l'imitation du Christ (2 juillet 1492) ; il lui rappelle que l'aumône et la prière sont les deux grands remèdes contre le monde et Satan. La prière doit être intérieure, mentale, non pas longue et prolixe ; mieux vaut qu'elle soit aimante, ardente, puissante ; qu'elle implore humblement la miséricorde de Dieu pour les péchés commis. Il faut y joindre la lecture quotidienne de la Bible, car y est cachée une vertu qui élève l'âme à l'amour de Dieu, pourvu qu'elle soit lue avec une conscience pure et avec humilité (15 mars et 27 nov. 1492).

5° *L'influence* exercée par l'œuvre de Pico dans le domaine spirituel est difficile à estimer. On la relève ici ou là, parfois nette et directe ; ainsi chez son neveu Gianfrancesco, chez Thomas More (qui donne une trad. anglaise de la *Vita* et de quelques lettres, Londres, 1510), John Colet, Érasme. Les *Conclusiones* ont été connues de Luther, Reuchlin, Mélanchton, surtout de Zwingli. Giordano Bruno, T. Campanella ont connu sa pensée. Selon J. Dagens, Bérulle aurait été influencé par le christocentrisme de Pico. Les règles à suivre pour vaincre les tentations se retrouvent en partie chez Philippe Néri. De nos jours on peut être frappé par la parenté des visions de Pico et de P. Teilhard de Chardin : convergence de tout ce qui s'élève ; le Christ sommet vers lequel tend toute la création... Est-ce coïncidence ou signe de dépendance ? On peut se poser la question.

L. Dorez et L. Thuasne, *P. de la M. en France*, Paris, 1897. – I. Pusino, *Der Einfluss Picos auf Erasmus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 45, 1927, p. 370-82. – F. Lamanna, *Il concetto di Dio nel pensiero di P....*, Florence, 1930. – A.-J. Festugière, *Studia Mirandulana*, AHDLMA, t. 7, 1932, p. 143-250. – G. Semprini, *La filosofia di Pico...*, Milan, 1936. – P. Kibre, *The Library of P....*, New York, 1936. – L. Gautier-Vignal, *P. de la M.*, Paris, 1937. – E. Anagnine, *G. P.... Sincretismo religioso-filosofico*, Bari, 1937.

A. Dulles, *Princeps Concordiae, P... and the scholastic Tradition*, Cambridge, Mass., 1941.

E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, dans *La Rinascita*, t. 1, 1938, p. 102-46 ; *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florence, 1942 ; *Il carteggio di G. P....*, dans *La Rinascita*, t. 5, 1942, p. 567-91 ; *Lo spirito cristiano di P....*, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne*, éd. par J. Bédarida, Paris, 1950, p. 169-84. – J. Dagens, *Pic... et la spiritualité de Bérulle*, *ibidem*, p. 279-86.

G. Di Napoli, *La teologia di P.*, dans *Studia patavina*, t. 2, 1954, p. 175-210 ; *G. Pico... e la problematica dottrinale del suo tempo*, Rome-Paris, 1965. – F. Secret, *Pico... e gli inizi della cabbala cristiana*, dans *Convivium*, t. 25, 1957, p. 31-47 ; *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.

P.-M. Cordier, *Jean Pic...*, Paris, 1956. – E. Monnerjahn, *G. Pico... Ein Beitrag...*, 1960, cité *supra*. – C. Carbonara, dans *Grande Antologia Filosofica*, t. 6, Milan, 1964, p. 536-38, 543, 602-06. – I. Colosio, *Pico... e la Scolastica*, dans *Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi. Atti e memorie*, Sez. IX, t. 4-5, 1964-65, p. 271-87. – G. Di Agresti, *La teologia... supremo grado del conoscere...*, *ibidem*, p. 289-99. – G. D'Urso, *G. Pico... e il Savonarola in S. Marco...*, *ibidem*, p. 301-13. – G. Martano, *Il 'Parmenide' e il 'Sofista' in un'interpretazione teologica di Pico...*, *ibidem*, p. 349-55. – S. Pigagnoli, *Lineamenti cristologici nel pensiero di Pico...*, *ibidem*, p. 379-98. – G. Semprini, *Il senso della morte in Pico...*, *ibidem*, p. 411-21. – T. Sorbelli, *L'orazione domenicale nell'esposizione di Pico...*, *ibidem*, p. 423-30.

Dans *L'opera e il pensiero* (1965 ; cité *supra* à la bibl. des œuvres) : M. Battlori, *G. Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*, t. 2, p. 7-16 ; – L. Braghina, *Alcune considerazioni sul pensiero morale di G.P.....*, p. 17-34 ; – G. Semprini, *L'amore come 'ascensus' alla 'pax unifica'*, p. 43-51 ; – E. Colomer, *Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e G. Pico*, p. 53-102 ; – G. Radetti, *Il problema del peccato in G. Pico... e in Filippo Buonaccorsi...*, p. 103-17 ; – A. Nowicki, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di G. Bruno*, p. 357-62 ; etc.

P.O. Kristeller, *Dall'Umanesimo all'Illumismo*, Florence, 1967. – J.-C. Margolin, dans *Encyclopedia universalis*, t. 13, Paris, 1972, p. 27-30. – H. de Lubac, *Pic de la M.*, Paris, 1974. – H. Crouzel, *Une controverse sur Origène... J.P.... et Pierre Garcia*, Paris, 1977. – G. Schulten, *G. Picos Brief über das humanistisch-christliche Lebensideal und seine europäische Rezeption*, dans *Kontinuität und Umbruch*, éd. par J. Nolte, etc., Tübingen, 1978, p. 7-25 (avec trad. allemande par J. Schenck en 1526, p. 27-49) ; voir aussi l'art. de E. Kessler, *ibidem*, p. 51-58. – H. Greive, *La Kabbale chrétienne de J. Pic...*, dans *Kabbalistes chrétiens*, coll. Cahiers de l'hermétisme, Paris, 1979, p. 159-79. – Ch. Wirszubski, *L'Ancien et le Nouveau dans la confirmation kabbalistique du christianisme par Pic...*, *ibidem*, p. 181-93. – C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Rome, 1979, p. 63-73. – W.G. Craven, *G. Pico... Symbol of his Age*, Genève, 1981 ; *Pico... Un caso storiografico*, Bologne, 1984.

DS, t. 1, col. 1370 ; t. 2, col. 2002 ; t. 3, col. 398 ; t. 4, col. 604, 926 ; t. 5, col. 296, 895, 916 ; t. 6, col. 65 ; t. 7, col. 106, 991, 993, 1004-05, 1028 ; t. 8, col. 823 ; t. 9, col. 50, 58, 93, 285, 398, 521, 689, 692, 1162 ; t. 10, col. 847.

Antonio NIERO.

2. PICO DE LA MIRANDOLE (JEAN-FRANÇOIS), 1470-1533. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits et doctrine*.

1. *Vie*. – Né à Mirandola en 1470, neveu de Giovanni Pico (cf. *supra*), Giovanni Francesco Pico fut guidé par son oncle dans ses études. Seigneur de Mirandola, il fut contraint par ses frères de fuir en divers lieux (Ferrare, Rome, en Allemagne auprès de l'empereur Maximilien). Rentré dans ses domaines, il y resta jusqu'à sa mort en 1533, due aux intrigues de son neveu Galeotto.

2. *Écrits*. – Outre l'édition qu'il assura de la *Vita* et des ouvrages de son oncle vénéré (Bologne, 1496), il a donné de nombreux ouvrages plus ou moins inspirés par la pensée réformatrice de Savonarole ; il faisait partie des « Piagnoni » les plus ardents. La plupart de ses écrits sont publiés dans les *Opera omnia Joannis Francisci Pici*, Bâle, 1573 (t. 2 des *Opera* de son oncle ; le t. 1 édite la *Vita* de ce dernier par notre Pico).

On y trouve en particulier : 1° *De studio divinae et humanae philosophiae*, de 1496, en 2 livres (p. 1-39) : les lettres et la philosophie peuvent être utiles au chrétien, bien que non pas à tous, mais elles n'apportent pas la doctrine sûre ni l'accès à la contemplation de Dieu. – 2° *De morte Christi et propria cogitanda* (1496 ; Bologne, 1497 ; cf. Hain-Copinger 13002 ; *Supplement* 4752) en trois livres dédiés à Savonarole (p. 40-106) : traité ascétique et catéchétique sur l'amour du Crucifié, la crainte de la mort, l'aide qu'on peut y trouver pour rechercher une vie

vertueuse, et le péché à ses divers degrés ; considérations sur le Pater, le Credo, le Décalogue, le tout se résumant dans les deux préceptes de la charité.

3° *Defensio de uno et ente* (rédigé à Mirandola en 1500, p. 109-31) : au sujet de l'ouvrage de son oncle qui porte le même titre. – 4° *De imaginatione* (p. 132-53). – 5° *Libri physici* (entre 1500 et 1510 ?, p. 154-79). – 6° *De imitatione ad Petrum Bembum ejusdemque responsio* (vers 1512 ; p. 180-213 ; autre éd. par G. Santangelo, Florence, 1954).

7° *Theoremata numero XXV de fide et ordine credendi* (avant 1513 ; dédiés à Jules II ; p. 214-320) : apologie du christianisme basée sur une large érudition patristique, doctrinale et hagiographique ; la foi, pur don de Dieu, ne peut être méritée ; elle se fonde à la fois sur la Bible et sur la Tradition (allusion au conciliarisme). – 8° *Declaratio... « In Christo Pater et Christus in nobis »* (p. 321-27) : à propos du ch. 8 du *De trinitate* d'Hilaire de Poitiers.

9° Trad. latine de la *Cohortatio ad Graecos*, Pseudo-Justin (CPG I, n. 1083), p. 327-54. – 10° *Heroicum carmen de mysteriis dominicae crucis*, entre 1508 et 1519 (p. 355-65) : sur le Christ et les reliques de la croix. – 11° *De rerum praenotione*, en 9 livres, 1502 (p. 366-709) : écrit polémique contre l'astrologie, les superstitions et la magie, qui s'oppose à l'opinion de son oncle sur la valeur de l'astrologie et qui contient des pages intéressantes sur les superstitions populaires du temps.

12° *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*, en 6 livres, 1515 ? (p. 710-1264) : c'est peut-être le chef-d'œuvre de l'auteur ; d'ordre apologétique, il montre les erreurs du paganisme, y opposant autant de vérités de la foi chrétienne ; il combat l'aristotélisme ; aucune des *humanae litterae*, arts, grammaire, rhétorique, sciences, philosophies, ne peut s'accorder avec les autres, toutes sont des parcelles sans cohérence, à l'inverse de la vision chrétienne. – 13° *Lettres*, p. 1265-1376.

14° Ouvrages publiés après les *Opera* : *Defensio Hieronymi Savoranolae... adversus Samuelen Cassinensem* (1497 ; Hain-Copinger 13003). – *Opusculum de sententia excommunicationis iniusta pro H. Savonarolae innocentia* (Florence, 1498 ? Hain-Copinger, *Supplement* 4753). – *Liber de providentia Dei contra Philophastros* (Novi, 1508). – *Vita* de Savonarole, éd. par J. Quétif, Paris, 1674. – *Sulla geografia di Cl. Tolomeo...*, éd. par F. Ceretti, Mirandola, 1903. – *La Strega*, opuscule défendant les écrits de Pietro Bernardo da Firenze, éd. par P. Cherubelli, Florence, 1943.

Homme de grande culture et de vie austère, G. Fr. Pico se montre sceptique sur le pouvoir de la raison dans le domaine de la philosophie ; il reconnaît chez les sages de l'Antiquité bien des idées saines et saintes en raison du *divinum* qui les mit sur le chemin de quelques vérités chrétiennes : ainsi Pythagore, Platon, etc., ont des points communs avec divers aspects des enseignements de saint Paul, du Pseudo-Denys et de saint Augustin. Ceci n'enlève rien à la nécessité historique de la religion chrétienne, en raison des incohérences et des manques de la pensée païenne. Pour G. Fr. Pico, en contraste ici avec son oncle, l'esprit de l'homme dans la condition de créature est incapable de monter au ciel de la Vérité ; il n'a d'autres certitudes que celles de la Révélation. La foi en celle-ci est le seul asile de paix pour l'esprit humain. Le christianisme apporte la nouveauté absolue de l'Esprit créateur, autrement dit la transcendance, bien différente du théisme platonicien. De cette vue découlent des conséquences nombreuses : ainsi la *Docta ignorantia*, l'impossibilité de fonder la foi chrétienne sur la philosophie antique, etc.

Pour réformer les mœurs de ses contemporains, Pico pense que le seul enseignement de la foi appuyé par l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique est insuffisant ; il faut retrouver la saveur de la tradition vivante, renouveler la prédication et la manière de vivre du clergé, réorganiser la discipline de l'Église, etc. Ces vues s'originent dans l'influence exercée par Savonarole.

Le thème de la mort est très présent dans les écrits de G. Fr. Pico : celle du Christ, la sienne propre (cf. n. 2 des œuvres). A côté des aspects moraux de ce thème, il faut souligner la dévotion de l'auteur envers le Christ crucifié (influence de Savonarole ?), qui est le garant de notre résurrection, de notre vocation à jouir de la gloire de Dieu, si du moins ici-bas nous avons consenti à mourir à nous-mêmes (en particulier à la *concupiscentia carnis*).

J.P. Nicéron, *Mémoires...*, t. 34, Paris, 1736, p. 147-56. – G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. 7/2, Modène, 1791, p. 452-56.

F. Ceretti, *Biografie pichensi*, dans *Memorie storiche della città... della Mirandola*, t. 18, 1909, p. 43-58. – F. Strowski, *Montaigne*, Paris, 1906, p. 125-30. – G. Schnitzer, *La vita del Savonarola scritta dal... G. Fr. Pico...*, dans *Ricerche religiose*, t. 5, 1929, p. 429-34. – A. Corsano, *Per la storia del Rinascimento religioso... : Dal Traversari a G. Fr. Pico*, Naples, 1935 ; *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al Giurisdizionalismo*, Bari, 1937, p. 154-64. – E. Garin, dans *Storia dei generi letterari italiani*, Milan, 1947, p. 72-77.

Dans *L'opera e il pensiero di G. Pico... nella storia dell' Umanesimo* (congrès internat. de la Mirandola, 15-18 sept. 1963), t. 2, Florence, 1965 : C. Vasoli, *Pietro Bernardino e G. Fr. Pico*, p. 281-99 ; M. Gylmore, *More's Translation of G. Fr. Pico's Biography*, p. 301-04 ; C.B. Schmitt, *G. Fr. Pico's Attitude toward his Uncle*, p. 305-13.

Ch. Schmitt, *Who Read G. Fr. Pico...?*, dans *Studies in the Renaissance*, t. 11, 1964, p. 105-32 ; *G. Fr. Pico... and his Critique of Aristotle*, dans *International Archives of the History of Ideas*, t. 23, 1967, p. 18-29 ; *G. Fr,. Pico... and fifth Lateran Council*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 61, 1970, p. 161-78. – S. Rowan et G.S. Williams, *Jacob Spiegel on G. Fr. Pico and Reuchlin...*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 44, 1982, p. 291-305.

Antonio Niero.

PICOT DE CLORIVIÈRE (Pierre-Joseph), jésuite, 1735-1820. Voir Clorivière (t. 2, col. 974-79) et art. Prêtres du Cœur de Jésus, *infra*.

PICPUS (congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie). Voir P. Condrin (t. 2, col. 2433-43).

PICUS (Jean), chartreux, †1545. Voir Pivert (Jean), *infra*.

PIDER (Jean), prêtre, 1813-1868. – Né le 25 juin 1813 à Wengen (diocèse de Brixen, Tyrol du sud), Johann Pider fit ses études théologiques à Padoue, Vérone et Brixen, où il est ordonné prêtre le 30 juillet 1837.

Prêtre coopérateur à Ampezzo, il y reçoit un bénéfice (1842-1844). De 1844 à 1847, il est précepteur du baron de Tschiderer à Innsbruck et à Trente. A partir de 1847, il est catéchète à Dreiheiligen, près d'Innsbruck ; en 1853 il le sera, et de plus professeur titulaire de religion, à l'école primaire supérieure d'Innsbruck. En 1868, nommé doyen d'Ennebach

(diocèse de Brixen), il meurt le 10 juillet de cette même année à Innsbruck, avant son entrée en fonction.

Son *Handbuch der mystischen Theologie* (Innsbruck, 1853) n'est pas un ouvrage personnel, mais une adaptation simplifiée et très abrégée du *Direttorio mistico* (1754) du jésuite Giovanni Battista Scaramelli †1752. Il offre un bref exposé des questions importantes de la vie mystique avec le but d'aider les prêtres affrontés à ces questions dans leur ministère. En 52 paragraphes, Pider donne un exposé général sur la contemplation, sur ses différents degrés, sur les visions et les paroles intérieures. Il ne cite pas les autorités sur lesquelles Scaramelli s'appuie ; par contre, à l'occasion il attire l'attention sur des cas contemporains (n. 24, sur Maria von Mörl ; n. 38, sur Catherine Emmerick).

Autres ouvrages : *Kurze Kirchengeschichte für die Jugend* (Innsbruck, 1854 ; 6e éd. 1886 ; le cistercien A. Bader reprit l'ouvrage en le remaniant fortement, 1893 ; 10e éd. 1925), qui fut agréé comme ouvrage officiel dans le diocèse. Pider insiste sur la valeur formatrice et pédagogique de l'histoire de l'Église ; il vise à édifier et ne se permet aucune critique. – *Was soll für die religiös-sittliche Bildung der Realschüler geleistet werden ?* (dans *Jahresbericht der Ober-Realschule zu Innsbruck, 1860-61*, Innsbruck, 1861, p. 3-11). – *Vita di Santa Notburga* (Innsbruck, 1863), de style populaire, à l'occasion de la canonisation en 1862 ; contient quelques prières, une hymne et des litanies.

Notice nécrologique dans *Katholische Blätter aus Tirol*, t. 26, 1868, n. 20, p. 498.

Kurt Küppers.

1. PIE X (saint), pape, 1835-1914. – 1. *Vie.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie. – Giuseppe Melchiore Sarto naquit à Riese (Trévise) le 2 juin 1835 dans une famille paysanne. Après ses premières études à Riese et dans la localité voisine de Castelfranco, il entra au séminaire de Padoue en 1850, y fit sa philosophie et sa théologie et fut ordonné prêtre en 1858. Il occupa divers postes dans son diocèse d'origine : d'abord chapelain à Tombolo, puis curé à Salzano (1867), chanoine et chancelier de curie à Trévise (1875), père spirituel au séminaire, vicaire capitulaire (1879). En 1884 il fut nommé évêque de Mantoue, puis transféré en 1893 au siège patriarcal de Venise et créé cardinal. En 1903 il quittait Venise pour le conclave, où il fut élu pape et couronné le 9 août sous le nom de Pie x. Il mourut le 21 août 1914.

2. Spiritualité. – 1° *Caractéristique pastorale.* – Tout son gouvernement de l'Église fut empreint de la même note pastorale qui marqua sa vie de prêtre, toute centrée sur le Christ. On le voit déjà dans son encyclique inaugurale *E Supremi* (4 octobre 1903) et dans sa devise, *instaurare omnia in Christo.* Le but pastoral domine toutes ses encycliques ; il explique aussi son recours fréquent aux Constitutions et aux Décrets : pour réadapter la législation canonique, réformer la liturgie, étendre la communion fréquente aux enfants, recommander aux prêtres de veiller tout d'abord à la prédication, à l'enseignement du catéchisme, au recrutement du clergé, à la formation théologique et spirituelle dans les séminaires, à l'étude de l'Écriture. Le tout converge en deux documents de base : l'exhortation *Haerent animo* (4 août 1908) et l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907), qui tend à enrayer dans le domaine théologique le modernisme à ses débuts.

Comme il n'existe aucune monographie sur la doctrine de Pie X, il faut la dégager des allusions occasionnelles qu'il y fait dans sa correspondance (éd. Vian, 1954 et 1958 ; BS, t. 10, col. 916) ou, mieux encore, dans ses sermons autographes, même comme pape, conservés en cinq volumes au séminaire de Trévise, certains aussi au séminaire de Venise. Quant aux thèmes précis de sa doctrine, on les trouve indiqués dans ses actes pastoraux à Mantoue et à Venise (voir les Archives de ces diocèses et les recueils rassemblés au séminaire de Venise en vue d'une publication éventuelle) et dans ses lettres encycliques (cf. *Pii X Pontificis maximi Acta*, t. 1-5, Rome, 1905-1914).

2° *Sources.* – Les sources de sa doctrine sont la sainte Écriture, très utilisée, surtout l'Ancien Testament et ses livres didactiques ; la tradition des Pères et des Docteurs, avec un large recours à Jean Chrysostome, Léon, Grégoire le Grand, Augustin, Jérôme, Grégoire de Nazianze, Tertullien, Bernard (fréquemment), Laurent Justinien (rarement), Thomas d'Aquin, l'*Imitation de Jésus-Christ.* Il connaît aussi Bossuet, le cardinal Pie, l'apologétique française du 19e siècle. Sa pensée est rarement originale. Il propose la *doctrina communis* avec, en théologie, des marques d'ultramontanisme dues à la formation strictement tridentine reçue au séminaire de Padoue.

3° *Le but de son action pastorale* est la *renovatio vitae* et la pratique chrétienne (visites pastorales à Mantoue 1885, à Venise 1895 ; Congrès eucharistique, 1er novembre 1896 ; au clergé, 11 décembre 1899, 10 juillet 1900) ; ce renouveau de vie chrétienne sera facilité par l'étude et la mise en pratique du catéchisme (2 janvier 1901). C'est là le thème précis de la première encyclique *E Supremi* (4 octobre 1903) sur la *renovatio* par le Christ et dans l'Église (*instaurare omnia in Christo*), en particulier par la formation du Christ dans les prêtres, au moyen des séminaires, dont c'est là le vrai but, atteint par un enseignement à l'abri des doctrines erronées. Les associations catholiques, dans les villes et les campagnes, doivent tendre au renouvellement dans le Christ, moins par l'action que par la fréquentation des sacrements et la dévotion à la Sainte Vierge.

4° *Thèmes principaux.* – 1) *La religion.* – Contre l'indifférence, la religion s'impose de nécessité absolue. Sans elle, amour, loi et science perdent toute efficacité. C'est d'elle que naît le sens de la pudeur ; que découle entre homme et femme l'égalité. En son absence, ni la famille, ni la société ne peuvent subsister. A envisager le mariage comme un simple contrat social, on lui soustrait toute valeur (lettre pastorale, 1890). La religion s'impose de nécessité de moyen pour éduquer la jeunesse (past. 1891). Elle sert aussi la société, du fait qu'elle assure l'obéissance aux lois divines et la garantit contre le chaos social et l'anarchie (past. 21 février 1897 et 1er février 1898).

2) *Le christocentrisme* tient la première place dans la pensée du saint. La *restauratio* morale consiste à imiter le Christ (past. 11 décembre 1899). Le connaître est essentiel pour le chrétien (11 décembre 1900), s'il veut lui donner dans la famille, à l'école, dans la société, la place qui lui revient, comme dans sa vie personnelle (piété, vertu ; encycl. *Il fermo proposito*, 1905). La dévotion au Sacré-Cœur y aide beaucoup et Pie x la tient pour nécessaire, du fait que nous sommes voués à aimer et que seul le Cœur de Jésus nous permet de le faire (past. 30 mai 1899).

Importante aussi la dévotion au Christ-Roi, pour ce qui regarde la vie sociale (1er novembre 1896 ; 1er avril 1899) ; elle permet de résoudre la question sociale en s'inspirant de la doctrine de l'Évangile, notamment des béatitudes, pour surmonter l'inégalité entre les classes (past., Mantoue, 1894). Le thème est repris dans *Il fermo proposito*. L'action catholique doit étendre le règne du Christ par la sanctification de ses membres et son souci des intérêts du peuple, notamment dans les classes ouvrière et paysanne ; elle doit faire en sorte que les lois de l'État s'inspirent de la justice, rectifiant ou supprimant celles qui s'y opposent.

3) *Les Sacrements.* – C'est du Christ que nous viennent les sacrements de sa Rédemption. Sarto recommande souvent leur fréquentation, avec une pleine conscience de leur portée.

Il insiste sur l'administration « quam primum » du *baptême* (1889, 1890). Quant à la confession des péchés et à l'Eucharistie, elles deviennent le thème préféré de presque toutes ses lettres pastorales de carême. La confession doit être fréquente (1897, 1899), avec une conscience informée au sujet de ses fruits (1901). Pour ce qui est de la Messe, il recommande, outre celle des jours de fête, celle de la semaine, spécialement durant le Carême ; et si l'on ne peut s'y rendre, de substituer à la messe réelle la messe spirituelle, comme on le fait pour la communion (past. 1903).

Mais pour lui, fidèle disciple d'Alphonse de Liguori, la dévotion eucharistique s'exprime par la communion fréquente et par la visite quotidienne au Saint Sacrement. La communion fréquente – elle deviendra quotidienne et accessible aux enfants au cours de son pontificat (décrets de 1905, 1910) – est source de vie chrétienne intense (23 décembre 1896), l'un des effets de la communion étant d'identifier le fidèle au Christ (1903). La visite au Saint Sacrement étend les bienfaits de l'Incarnation, apporte des dons concrets, inspire l'horreur du péché, éteint l'ardeur de la concupiscence. Jésus y est maître de vie spirituelle et réconfort en toute épreuve.

Au sujet du sacrement de l'Ordre et du sacerdoce, le saint a laissé de belles pages sur leur grandeur (past. 1894 aux deux diocèses de Venise et de Mantoue), spécialement dans *Haerent animo* (1908), dont le retentissement fut grand dans les séminaires et le Clergé, surtout dans la région de Venise, et jusqu'à Vatican II. Le texte se fonde sur l'imitation du Christ, sur l'identification entre lui et le prêtre.

Pour vivre selon leur dignité, il propose aux prêtres divers moyens : méditation quotidienne, confession fréquente, visite quotidienne au Saint Sacrement, récitation de l'office avec dévotion, lecture spirituelle, examen de conscience chaque jour. Ces thèmes se retrouvent, au plan disciplinaire, dans certains canons du *Codex juris Canonici*. Les vertus typiques du prêtre doivent être l'humilité et la chasteté (voir ses sujets de méditation comme père spirituel au séminaire de Trévise, dans *Scritti inediti*, t. 2, p. 211-21). Sa charge d'âmes, le prêtre doit l'exercer par une prédication simple et non pas rhétorique, fondée sur l'Écriture et sur les Pères, et de façon catéchétique.

Le mariage est le thème de sa lettre pastorale de carême de 1902 ; elle met en garde contre le divorce et recommande aux conjoints la sainteté de vie et l'éducation chrétienne des enfants (cf. aussi les lettres pastorales de 1890, 1891, 1895).

4) Pie X a aussi porté attention à la *liturgie* : réforme de la musique sacrée, prédominance des dimanches sur les fêtes des saints, meilleure adaptation pour le clergé de l'*Ordo psallendi* et de la *Lectio Scripturae*, essai de réforme de la *Lectio hagiographica* dans le cadre de l'Office divin. Déjà comme évêque, il s'était appliqué à donner plus d'importance au carême en insistant sur le jeûne et la pénitence (1887, 1889, 1896), sur la tempérance (1895, 1899), les bonnes œuvres (1898), etc. Toutes ces insistances relèvent de la doctrine et de la spiritualité tridentines, et d'une ascèse ecclésiale qui remonte à Chromace d'Aquilée, Maxime de Turin et Césaire d'Arles.

5) La dévotion à la Vierge Marie doit être pratique : imitation de ses vertus (10 nov. 1902), récitation du rosaire chaque jour (1886, 1895). Dans l'encyclique *Ad diem illum* (1904), Pie X reprend l'enseignement de saint Bernard sur Marie mère du Christ et donc des hommes, cou du Corps mystique, aqueduc de la grâce, médiatrice. L'*instauratio* dans le Christ se réalise par l'entremise de Marie, qui est la voie la plus aisée et la plus sûre pour parvenir au Christ ; pour connaître celui-ci, il n'est pas de meilleur maître ou guide que Marie.

On le voit, les grandes lignes de cette spiritualité dépendent plus de la tradition immédiate que des grandes sources scripturaires et patristiques. Elle ne s'affronte guère aux grands problèmes de l'heure et ne trouve pas à ce contact une nouvelle vigueur. C'est peut-être dans cette double limite que se trouve, en partie, l'origine des difficultés auxquelles s'est heurtée l'action pastorale et doctrinale de Pie X.

Bibliographie dans N. Vian, BS, t. 10, col. 916-19, et DTC, t. 12, col. 1716-40.

Scritti inediti di S. Pio X, 1875-1884, éd. par A. Sartoretto et Fernando da Riese, 2 vol., Padoue, 1974. – N. Vian, *Avemaria per un vecchio prete*, Trévise, 1977.

R. Aubert, dans *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris, 1975 (trad. ital., t. 5/1, Turin, 1977) ; meilleure présentation par le même Aubert dans *La Chiesa negli Stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, éd. par H. Jedin, trad. ital., t. 9, Milan, 1979, p. 457-577. – S. Tramontin, *Profilo di storia della Chiesa italiana dall'Unità ad oggi*, Turin, 1980 ; *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, Rome, 1980, p. 51-109 ; bibl. récente, p. 105-09. – A. Zambarbieri, dans *Dizionario del Movimento Cattolico*, t. 2, Turin, 1983, col. 540-53.

Nombreux sont les mémoires, études particulières et biographies de Pie X ; parmi ces dernières on retiendra celles de J. Schmidlin (Rome, 1904), A. Marchesan (Einsiedeln, 1905), L. Daelli (Bergame, 1906), E. Schmitz (New York, 1907), F.A. Forbes (Londres, 1918), L. Ferrari (Vicence, 1922), B. Pierami (Turin, 1925), H. Bazin (Paris, 1928, 1951), R. Fontenelle (Paris, 1930), V. Facchinetti (Milan, 1935), C. Burton (New York, 1950), A. Cojazzi (Trévise, 1951), G. Dal Gal (Padoue, 1951, 1954), F. Hayward (Paris, 1951), P. Fernesolle (2 vol., Paris, 1952-53).

DS (principaux passages) : t. 1, col. 775, 776, 1037 ; – t. 2, col. 1167, 1235-36, 1260, 1272, 1274, 1275, 1285-88 ; – t. 3, col. 1742 ; – t. 4, col. 308, 1646, 1940 ; – t. 7, col. 2299-2302, 2308-09 ; – t. 9, col. 910.

Antonio NIERO.

2. PIE XI (ACHILLE RATTI), pape, 1857-1939. – Né à Desio près de Monza le 31 mai 1857, Ambroise-Damien-*Achille* Ratti, après une enfance préservée, reçoit une formation, solide et diversifiée, en apparence sans heurts.

Son oncle don Damiano, prévôt d'Asso, le fait entrer, à l'âge de dix ans (3 octobre 1867), au séminaire de Saint-Pierre-Martyr, près Seveso, où, selon la coutume, il revêt aussitôt la soutane, avant même sa première communion (24 mai 1868). Deux années d'humanités au séminaire de

Monza, la théologie au collège archiépiscopal Saint-Charles à Milan, un bref enseignement de la grammaire à Saint-Pierre-Martyr le conduisent à Rome au Collège Lombard (octobre 1879). Ordonné prêtre à Saint-Jean de Latran (20 décembre 1879), il prépare simultanément les doctorats en droit canon à la Grégorienne, en théologie à la Sapience, et en philosophie à l'Académie Saint-Thomas. De retour à Milan (juillet 1882), professeur de théologie au grand séminaire, il entretient une passion pour les livres : familier de l'Ambrosienne, il en devient docteur (1888), puis préfet (1907), élevé dans le même temps à la prélature. En 1912, de Milan il revient à Rome, de l'Ambrosienne il passe à la Vaticane dont il est nommé préfet en 1914.

Le 29 juin 1918, la carrière de bibliothécaire cède le pas à la diplomatie. Visiteur apostolique à Varsovie, il négocie la reconnaissance de la Pologne de Pilsudski (30 mars 1919). Nonce le 6 juin, sacré évêque le 28 octobre, sa mission rencontre bonne et mauvaise fortunes. Étendue aux États baltes où il se rend au début de 1920, à la Finlande où l'occasion d'un passage ne lui est pas accordée, à la Russie où son rêve de s'y installer, teinté d'une perspective avouée du martyre, se brise sur une mise en garde sans équivoque de Moscou, elle est surtout contrariée par la question de la Haute-Silésie, convoitée par la Pologne nouvelle et par l'Allemagne dont, hiérarchiquement, elle dépend. Le plébiscite décidé montre un clergé divisé, conquis partiellement aux initiatives de Mgr Bertram, évêque de Breslau, qui compromettent la liberté du nonce accusé par certains milieux de germanophilie, tandis qu'il ne peut se défendre sans porter préjudice à un évêque plus ou moins bien intentionné. A l'opposé, son attitude courageuse, lors de l'invasion soviétique (1919-1920), brisée par l'intervention française, lui attire honneurs et considération.

A la carrière diplomatique qui s'achève le 13 juin 1921 succède une période pastorale, comme archevêque-cardinal de Milan. *Raptim transit* : sa devise épiscopale se vérifie bientôt. Le 6 février 1922, il succède à Benoît xv : son érudition, son énergie, son équilibre sans failles, sa robuste constitution à laquelle contribuent alpinisme (cf. A. Ratti, *Ascensions*, Milan, 1890) et autres activités sportives, s'exercent désormais au service d'une Église qui ne veut pas fuir ses responsabilités.

Pape des Missions, de l'Action Catholique, l'enseignement de Pie xi ramène inlassablement, « opportune, importune » (2 *Tim.* 4, 2), à la charité, dans son universalisme et son souci des particularismes. La première encyclique *Ubi arcano Dei* (23 décembre 1922) contient en germe le pontificat.

Prenant en compte le contexte d'une paix déjà à « sauvegarder », le texte s'emploie à ce que lui soient rendues ses dimensions chrétiennes où les « sentiments de bonté et de naturelle bienveillance » s'élèvent « à la hauteur d'une loi de charité parfaite » (texte dans *Études Religieuses*, n. 80, 10-25 mai 1923, Bruxelles, trad. cardinal Mercier, p. 21). « Pour être inscrite dans un traité », la paix n'est pas encore gravée dans les cœurs : « il s'en faut de beaucoup que la paix conventionnelle, toute de surface, qui a été signée » ait restauré dans les âmes les sentiments de bonté naturelle et de charité parfaite (p. 20-21). « La paix ne consiste pas seulement dans les exigences rigoureuses... du droit : il faut y joindre... un apport au moins équivalent de charité » (p. 28). L'archétype n'est autre que la Rédemption, œuvre d'amour plus que de justice (cf. p. 29). De la chrétienté médiévale défunte, nulle institution humaine ne se peut prétendre le relais : seule l'Église « au service » de tous et « supérieure » à toutes les nations peut tenir la gageure (p. 34-35). Par la fidélité au Christ, la paix appelle la reconnaissance de sa Royauté (p. 35-37) : « la Paix du Christ dans le Royaume du Christ » (*Vehementer*, 11 décembre 1922, au Sacré-Collège, cité dans *La Patrie et la Paix*, p. 168).

Une longue et persistante fidélité à cet esprit, tel apparaît le comportement de Pie xi, chez qui l'analyse politique inséparable de l'analyse religieuse n'obéit ni au système, ni au sentiment, ni à la passion (cf. Charles-Roux, p. 54). Et, parce qu'il n'est prisonnier d'aucun préjugé, le jugement s'ajuste et s'affine en proportion des défis ou des apaisements, dans un climat où les difficultés économiques servent d'apparente justification à des colères politiques et autres crises, où les rumeurs alarmantes dénoncent sans cesse la précarité d'ententes aussitôt contestées qu'esquissées.

Il n'est pas vain de penser que Pie XI, d'emblée, regrette l'accent revanchard des traités de Versailles qui se sont trop contentés de traduire la victoire en termes d'une paix fragile, parce que purement humaine. Le 29 juin 1923, évoquant explicitement la Société des nations, il suggère qu'elle prenne pour référence la communauté de droit esquissée dans la 2e partie de la *Somme théologique* (*Studiorum ducem*, cité dans *La Patrie et la Paix*, p. 209). Au lieu de quoi, le carrousel des rencontres internationales se substitue, d'échec évident en apparent succès, à un projet à long terme. Et les interventions pontificales mêlent aux encouragements les regrets et les reproches. Lors de la Conférence de Gênes (août 1922), deux lettres (à Mgr Signori, 7 avril ; au cardinal-secrétaire d'État Gasparri, 29 avril) précisent sa pensée : pas de paix sans charité, pas de paix sans justice ni de justice sans amour mutuel, pas d'accord durable qui laisserait place au « désespoir (qui) entraîne audacieusement à tous les attentats » (Thomas d'Aquin, *De regimine Principum* I, 10), pas d'espoir sans recours à l'esprit chrétien (cf. *La Patrie et la Paix*, p. 168-74). Le 24 juin 1923, il condamne les représailles militaires franco-belges de la Ruhr (janvier), tandis qu'il dénonce parallèlement les excès inverses des populations : le moyen va à l'encontre du but recherché ; la restauration économique par les réparations : la justice est inadéquate qui ignore la charité, « laquelle est pour la société la base de la perfection », et la charité impose la compréhension, le rejet de la dialectique vainqueurs-vaincus, le refus d'une rigueur néfaste à toutes les parties concernées, et jusqu'au pardon (cf. *La Patrie et la Paix*, p. 199-204, et le commentaire officieux de la Secrétairerie d'État, p. 204-08, qui suggèrent la solution reprise par les plans Dawes et Young, cf. p. 199, note 3 et p. 205, note 1).

A l'opposé, qu'il s'agisse du pacte de Locarno (16 octobre 1925), des accords de Stresa (1926), du pacte Briand-Kellog (27 août 1928), il approuve les « sérieux progrès dans les voies de la pacification » (allocution consistoriale, 14 décembre 1925), tout en rappelant les exigences autrement impérieuses de la doctrine de l'Église. Enfin, devant les perspectives de plus en plus répétées d'un nouveau conflit, Pie XI suggère, intervient, se fait pressant (*Nova impendit*, 2 octobre 1931 ; *Iterum vos*, 13 mars 1933 ; *Pergratus nobis*, 1er avril 1935 ; *Graves equidem*, 16 décembre 1935 ; cf. *La Patrie et la Paix*, p. 227, 236, 240, 250). Le 24 décembre 1931, à la veille de la conférence de Genève sur le désarmement, il refuse de parler de la paix : manière avouée de déplorer que ses enseignements sont ou négligés ou déformés (cf. p. 228-30). Aux regards de Pie XI, le pacifisme ne doit pas être une démobilisation morale, s'il ne veut pas tomber alors dans un risque larvé d'affrontement. L'internationalisme se doit d'approcher autant que possible des valeurs chrétiennes ; le pacifisme est une mobilisation de la charité.

L'inspiration missionnaire de Pie xi s'inscrit dans cette perspective, universaliste et particulariste, de la charité, où la présence de l'Église répond à une visibilité nouvelle, accessible, palpable et diversifiée. Pie xi considère comme un héritage contraignant l'ouverture prophétique de Benoît xv : « La suprématie latine de l'Église n'est pas plus de mise que l'impérialisme européen dans le monde », « le plus grand espoir des Églises nouvelles » face au « milliard de païens »

réside dans un épiscopat indigène (*Maximum illud*, 30 novembre 1919). Préparé par l'appel au rassemblement de la foi qu'il s'agit de répandre (Pentecôte 1922), *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926) sanctionne et poursuit l'élan : consécration du premier évêque indien (1923), chinois (29 octobre 1926), japonais (30 octobre 1927). Des circonscriptions ecclésiastiques sont « indigénisées » : préfecture apostolique de Corée, diocèse de Ceylan confié au clergé local. Surtout, Pie XI donne réalité à l'effort missionnaire d'une Église aux multiples visages : il invite les contemplatifs à s'y intéresser (1924), à s'y installer (1926) et proclame Patronne des Missions Thérèse de Lisieux à qui, depuis qu'il l'a canonisée au début de son pontificat, il voue un culte de tous les instants (cf. DS, t. 10, col. 1398-99).

Signe d'universalisme, l'initiative missionnaire est donc, dans le même temps, respect des particularismes : la charité chrétienne passe par cette double relation. De même l'œcuménisme ne peut être un « pan-christianisme » au détriment de la vérité dans la foi (*Mortalium animos*, 6 janvier 1928). Semblablement *Casti connubii* (31 décembre 1930) jauge les impératifs pluriels de la morale à la loi unique d'amour ; *Quadragesimo anno* (15 mai 1931), actualisant *Rerum novarum*, soumet la « restauration » de la justice sociale aux suggestions d'une charité qui imprègne les questions les plus concrètes.

Enfin, l'esprit concordataire (15 accords) est à la jointure d'une entente vraie entre les peuples et du respect objectif des nationalités, lesquelles, dans leur diversité, leur continuité ou leur nouveauté, constituent les aspects particuliers d'une seule charité. Le patriotisme est une valeur chrétienne. « La visée d'une patrie future fondée sur l'universalisme chrétien, loin de s'opposer à la patrie terrestre, en serait plutôt le soutien le plus efficace... » ; « ... le rayon de la charité, tout comme le rayon du soleil, est d'autant plus intense et plus chaud que la surface sur laquelle il tombe est plus proche ». L'Église n'abolit pas les fonctions de la patrie ; son rôle est d'en corriger les excès qui défigurent les nationalités en nationalismes (*Patria e patriottismo*, dans *Civiltà cattolica*, 1924, cité par Jemolo, p. 179-80). Le patriotisme : « l'une des formes les plus élevées de l'amour collectif » (janvier 1935, cité par Charles-Roux, p. 62).

L'attitude de Pie XI face à l'Italie fasciste se situe ici et elle ne reçoit d'explication que si son patriotisme personnel est pris en compte, où deux éléments se rejoignent : l'un, de doctrine, et l'autre, de sensibilité. Au plan doctrinal, Pie XI est dans le droit fil du *Syllabus*, hostile au libéralisme autant qu'au socialisme et, par voie de conséquence, réservé à l'égard de l'État libéral : aux incompatibilités et ambiguïtés originelles du *Parti Populaire italien* de don Sturzo (cf. Milza et Berstein, *Le fascisme italien*, p. 161-64 ; 170-72) s'ajoute le désaveu répété du Vatican (cf. J.M. Mayeur, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne*, p. 109-17). Et tandis que le parti « catholique » s'effondre, le fascisme manifeste un antilibéralisme qui n'est pas pour déplaire à Pie XI, puis pratique une ouverture vers l'Église qui achève de le convaincre. Sentimentalement, Pie XI se dit persuadé que le fascisme défend les valeurs spirituelles. Le « pacte du Latran » (11 février 1929), à la fois solution de la *Question Romaine* et concordat, supporte, à ses yeux, qu'on sacrifie à l'essentiel – rendre « Dieu à l'Italie et l'Italie à Dieu » (13 février 1929) – tout l'accessoire. Les sacrifices consentis lors de la négociation entamée en août 1926, l'appréciation tendancieuse de Mussolini n'atténuent pas la satisfaction du Pape (cf. Jemolo, p. 190-92).

Prudence ou illusion ? Les maladresses de l'État fasciste (cf. Jemolo, p. 188) finissent par avoir raison de la bienveillance de Pie XI, lorsque, débordant la stratégie et le sentiment, elles rejaillissent sur la doctrine. L'enjeu concerne l'Action catholique, structurée par Pie XI en 1926, et l'éducation de la jeunesse. Le débat s'ouvre en 1931 sur une distinction déconcertante entre le totalitarisme « que nous qualifierons de subjectif », où s'origine la nécessaire obéissance civique et qui explique encore, à défaut de la justifier, l'attitude réservée et sentimentale du pape face à la guerre d'Éthiopie, et le totalitarisme « objectif », dépendance absolue et à tous les niveaux des citoyens (lettre à Mgr Schuster, 26 avril 1931 ; cf. Milza et Berstein, p. 270-71). La « statolâtrie » fasciste relève de ce totalitarisme (*Non abbiamo bisogno*, 29 juin 1931), mais aussi le nazisme, contrefaçon par le « mythe du sang et de la race » de « l'amour de la race » admis par *Ubi arcano Dei* (*Mit brennender Sorge*, 14 mars 1937), et plus encore le communisme athée qui proclame une fausse rédemption et un faux mysticisme (*Divini Redemptoris*, 19 mars 1937). En arrière-plan, Pie XI ne dissimule pas une volonté farouche d'éviter la contamination de la jeunesse, laquelle joue comme le ressort des condamnations, dans la logique de prudence défensive des concordats avec les régimes totalitaires (cf. Repgen, *infra*). La fascination de la pensée maurassienne sur les jeunes, dénoncée en mai 1925 par les *Cahiers de la Jeunesse catholique* belge, a déjà été le point de départ de la condamnation de l'*Action française* (29 décembre 1926). Tôt ou tard, le totalitarisme objectif sert de fer de lance contre l'Action catholique qu'on est unanime à reconnaître comme la ligne de force du pontificat.

Aux mouvements divers que la paix a vu fleurir ou renaître, Pie XI donne une théologie et une structure. *Ubi arcano Dei*, *Quadragesimo anno*, de nombreux discours (à l'Action catholique de Rome, 19 avril 1931, à l'ACJF, 6 avril 1934 ; cf. *L'Action catholique*, recueil de textes, Paris, 1934) affinent la définition doctrinale de l'Action catholique : « participation des laïcs organisés à l'apostolat hiérarchique de L'Église ». « Chose des laïcs » (Mgr Pizzardo), l'Action catholique se présente comme la lointaine ébauche d'une théologie du laïcat (P. Dabin, *L'Action catholique, essai de synthèse*, Paris, 1932), déjà au nom du « sacerdoce royal » des fidèles (1 *Pierre* 2, 9, cité *Ubi arcano Dei*, p. 44). On connaît, depuis Vatican II, son impact et sa prégnance. A l'inverse, la méthode, amalgame subtil de « spécialisation » par le bas (« Chaque situation aura donc son apôtre correspondant », 6 avril 1934) et d'universalisation par le haut, nonobstant le succès des débuts qui donne aux premiers militants l'enivrant sentiment « où la fidélité à l'autorité allait de pair avec des positions non-conformistes » (R. Rémond, *Vivre notre histoire*, p. 17), ne résiste pas à l'épreuve du temps.

Mouvement spirituel résolument apolitique (*Per la Azione cattolica*, 29 juin 1931), l'Action catholique, issue d'une action temporelle subordonnée à une fin apostolique, devient (1926-30) un apostolat sur des groupes sociaux (« Refaire chrétiens nos frères »), acculé, dès 1930, à prendre en compte les « réalités » et les « institutions », jusque dans leurs dimensions politiques ; en 1946, éclate la querelle du « mandat » (cf. R. Rémond, *Les surprises d'une méthode : l'Action catholique*, dans *La vie intellectuelle*, janvier 1949, p. 17-25). Dans la pensée de Pie XI, l'idée d'une « nouvelle chrétienté » est manifeste, où l'Action catholique apparaît comme le « modèle » inspiré de la chrétienté de jadis. Et des penseurs comme J. Maritain (*Humanisme intégral*, 1936) ou Ét. Gilson (*Pour un ordre catholique*, 1934), des courants

comme la « philosophie chrétienne » montreraient que l'idée, à l'époque, n'est pas illusoire ; qu'en France en particulier, la condamnation de l'Action française a libéré maints esprits « pour des tâches plus essentielles et plus conformes à l'intérêt spirituel du pays », même si la nouvelle attitude se cherche déjà entre deux choix : présence et rupture (A. Latreille, etc., *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, Paris, 1962, p. 588-89).

La « nouvelle chrétienté », même éphémère et jusque dans ses incompatibilités, apparaît alors comme une idée spirituelle : application du Règne du Christ aux réalités concrètes. Et l'encyclique *Quas primas* (11 décembre 1925) « marque pour ainsi dire le point culminant de l'enseignement spirituel de Pie XI » (DTC, tables, col. 3658). Située entre *Summorum Pontificum* (25 juillet 1922) qui déclare saint Ignace patron des « exercices spirituels » et *Mens nostra* (20 décembre 1929) qui recommande leur pratique à tous les fidèles, le thème renvoie au Règne ignatien. La référence devient plus certaine lorsqu'on se rappelle que Mgr Ratti a « fait » à plusieurs reprises les Exercices et qu'en 1911, il a publié une étude sur Charles Borromée et les Exercices (texte et trad. franç. dans la Collection de la Bibliothèque des Exercices du P. H. Watrigant, 3e éd., Paris, 1930).

Nourri de l'Écriture, mûri à la manière d'une « méditation », le développement mêle le didactique et le spirituel. Très éloigné du texte ignatien par le vocabulaire et la pédagogie, il le rejoint par la visée et l'enracinement. Le Règne est bien le noyau, le point focal d'un discernement de conversion dont les étapes, contrairement aux Exercices ignatiens, ne sont pas étalées, mais ramassées, unifiées. L'instauration de la fête du Christ-Roi achève de lui donner sa portée : de même que la fête du Sacré-Cœur a été instituée contre le jansénisme, celle du Christ-Roi l'est contre le laïcisme (*Études religieuses*, n. 139, Bruxelles-Paris, 1926, p. 22-23). Et le laïcisme apparaît alors, dans la pensée spirituelle de Pie XI, comme l'hérésie de l'époque : individualisme personnel et communautaire, naturalisme des personnes et des sociétés, « nationalisme naturaliste qui transpose au plan international les erreurs de l'individualisme » (J. Arendt, *Action catholique et ordre social*, Louvain, 1933, p. 145).

Le Règne du Christ récapitulerait le pontificat ; la spiritualité sous-jacente serait d'une reconquête, au-dedans et au-dehors, pour une « nouvelle chrétienté ». Et la seconde Guerre mondiale en soulignerait, par ses déchirures, le fragile éclat. Décédé le 10 février 1939, Pie XI n'en vit que les prodromes.

AAS, t. 14-31, 1922-1939. – *Actes de SS. Pie XI*, 18 vol., Paris, 1927-1945. – *La Patrie et la Paix*, textes présentés par Y. de la Brière et P.M. Colbach, Paris, 1938.

Bibliographie dans A. Rimoldi, *Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969)*, Milan, 1969, p. 3-19.

Y. de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, 3 séries d'articles et conférences, Paris, 1924-1930. – R. Fontenelle, *SS. Pie XI*, 2e éd., Paris, 1937. – A. Saint-Denis, *Pie XI contre les idoles*, Paris, 1939. – Fr. Charles-Roux, *Huit ans au Vatican 1932-1940*, Paris, 1947.

G.-M. Garrone, *L'Action catholique, son histoire, sa doctrine...*, coll. Je sais Je crois 102, Paris, 1958. – A.C. Jemolo, *L'Église et l'État en Italie*, trad. franç., Paris, 1960. – M. de Kerdreux, *Dans l'intimité d'un grand pape, Pie XI*, Mulhouse, 1963. – C. Falconi, *I Papi del ventesimo secolo*, Milan, 1967. – C. Confalonieri, *Pio XI visto da vicino*, Turin, 1957. – M. Gallo, *L'Affaire d'Éthiopie*, Paris, 1967.

G. Jarlot, *Pie XI, Doctrine et action sociale*, Rome, 1973. – K. Repgen, *I Patti Lateranensi e il Reichskonkordat...*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 33, 1979, p. 371-419. – P. Milza et S. Berstein, *Le Fascisme italien, 1919-1945*, Paris, 1980. – J.-M. Mayeur, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne*, coll. U, Paris, 1980.

DTC, Tables, col. 3640-62. – LTK, t. 8, 1963, col. 540-42 (bibl.). – NCE, t. 11, 1967, p. 411-14. – *Encyclopedia universalis*, t. 19, 1975, p. 1508. – *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 5, 1975, p. 592-605 (R. Aubert) et *passim*. – *Handbuch der Kirchengeschichte*, éd. H. Jedin et K. Repgen, t. 7, Fribourg/Brisgau, 1979, *passim*.

DS, en particulier t. 2, col. 392-95 (Célibat ecclésiastique), 653-54 (Charité), 1024-26 (dévotion au Cœur du Christ), 1486-87 (Congrégations de la Sainte Vierge) ; – t. 4, col. 305-06 (Éducation chrétienne) ; – t. 7, col. 2305-06, 2311 (Italie) ; – t. 9, col. 100-102 (Laïcat) ; – t. 10, col. 1398-1400 (Missions).

André Boland.

3. PIE XII, pape, 1876-1958. – Eugenio Pacelli naquit le 2 mars 1876, d'une famille romaine qui, depuis deux générations, avait servi la papauté : son grand-père Marcantonio était l'un des fondateurs de l'*Osservatore Romano* ; son père Filippo était doyen des avocats du Consistoire. Eugenio fit ses études secondaires au lycée Visconti. Comme séminariste, il suivit les cours de l'université Grégorienne et de l'Ateneo San Apollinare, et, pendant un an, ceux de la Sapienza, université d'État. Ordonné prêtre le 2 avril 1899, jour de Pâques, il entra dans la curie romaine dès 1901. Pie X le chargea en 1903 du dossier de l'Église de France, alors aux prises avec le ministère Combes. Toujours sous Pie X, il collabora avec le cardinal Gasparri à la rédaction du code de Droit canon. Benoît XV le nomma secrétaire de la congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. A ce titre le pape l'envoya en 1917 auprès des empereurs d'Autriche et d'Allemagne pour chercher comment terminer rapidement la guerre. Ensuite, il passa en Allemagne comme nonce, d'abord à Munich puis à Berlin en 1920 : il devait y rester douze ans.

Pacelli négocia pendant cette longue nonciature des concordats avec la Bavière et avec la Prusse. Le concordat avec la Prusse devait ouvrir une ère nouvelle entre l'Église catholique et l'État protestant le plus puissant de l'Europe continentale (voir texte et commentaires dans *Documentation catholique*, t. 22, 1929, p. 1027-87 ; AAS, t. 21, 1929, p. 521-42). Préparé par le nonce Pacelli, il fut signé le 14 juin. Pacelli sera ensuite nommé Secrétaire d'État le 7 février 1930. Le concordat avec l'Autriche de Dolfuss fut finalement signé en 1933. Mais quelle réponse donner à la demande du régime nazi, maintenant installé en Allemagne et gouvernement légal du pays ? Franz von Papen, catholique et vice-chancelier, servit d'intermédiaire. Les termes du concordat proposé étaient nettement plus favorables à l'Église que ceux des textes soumis par les gouvernements précédents. Pacelli vit dans ce concordat le seul moyen, fragile sans doute, de défendre les intérêts des catholiques allemands. Pie XI a expliqué dans *Mit brennender Sorge*, le 14 mars 1937, pourquoi il avait accepté ce traité : les évêques et les catholiques allemands le voulaient. Beaucoup plus tard (1945), devenu pape, Pie XII a avoué qu'il n'avait jamais eu aucune illusion et rappelé qu'il avait alors fait paraître dans l'*Osservatore Romano* deux articles désavouant l'idéologie nazie. Des recherches récentes ont montré que Pacelli avait joué un rôle important dans la rédaction de l'encyclique de Pie XI, dur réquisitoire qui démasquait les erreurs du racisme (voir A. Martini, *Il Cardinale Pacelli e l'enciclica contro il Nazionalsocialismo*, dans l'*Osservatore*

della Domenica, 28 juin 1964, p. 12-13). Ce fut de plus au secrétaire d'État que revint de signer les soixante mémoires diplomatiques envoyés à Berlin en protestation contre les mesures du régime qui portaient atteinte aux droits des catholiques et aux droits humains les plus élémentaires (cf. *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung*, éd. Dieter Albrecht, Bavarian Catholic Academy, Mayence, t. 1-2, 1965-1969). – Voir aussi *E. Pacelli, erster apostolischer Nuntius... Gesammelte Reden*, éd. L. Kaas, Berlin, 1930.

Ce n'était pas seulement l'Allemagne qui inquiétait Pie XI et son collaborateur dans les années trente. Le Mexique sortait lentement de l'épreuve. L'Espagne était déchirée par la guerre civile. Le communisme, maître de la Russie, au prix des souffrances qu'on connaît, cherchait à étendre son influence partout dans le monde. L'encyclique *Divini Redemptoris* (1937) fut un avertissement lancé par Pie XI à ceux qui méconnaissaient le danger. Pacelli partageait l'inquiétude du pape : le spectre du communisme devait le poursuivre durant toute sa vie.

Cependant, Pie XI préparait son successeur en l'envoyant en qualité de légat à l'étranger : Pacelli le représenta au congrès eucharistique international de Buenos Aires en 1934 ; à Lourdes, en 1935, à la clôture solennelle d'un triduum de messes continuelles pour la paix ; aux États-Unis en 1936 ; à Lisieux, en 1937, pour inaugurer la basilique de sainte Thérèse que Pie XI avait tant honorée ; enfin à Budapest, en 1938, pour le congrès eucharistique international. « Il sera un pape magnifique », dit Pie XI à Mgr Tardini en parlant de son secrétaire d'État (voir cardinal Tardini, *Pio XII*, Vatican, 1960, p. 105).

Le 2 mars 1939, Eugenio Pacelli devenait pape, le jour de ses 63 ans. Pie XII commençait son pontificat à la veille de la seconde guerre mondiale qui le marqua très profondément et très douloureusement. Secrétaire d'État, il avait travaillé pour éviter ce conflit qu'il sentait approcher. La guerre déclarée, l'activité de Pie XII se poursuivit sur deux plans : venir en aide aux victimes des hostilités, éclairer les esprits qui cherchaient une solution valable aux problèmes internationaux, à l'entente entre pays, à une véritable paix. Dans ce sens, allaient surtout les grands discours de Noël prononcés durant les hostilités. En même temps, la *Pontificia Commissione di Assistanza* et l'*Ufficio Informazioni Vaticane* voulaient être les témoins concrets de l'amour et de la compassion du pape. L'*Ufficio* s'occupa de plus de onze millions de cas : individus perdus et recherchés.

On sait la violente polémique déclanchée par la pièce de théâtre de Rolf Hochhuth, *Der Stellvertreter* (Le Vicaire), sur la question des Juifs pendant la guerre. Désormais les Archives du Vatican ont montré ce que le pape voulut faire et le choix angoissant auquel il fut acculé. De nombreux témoignages d'écrivains juifs qui font autorité en la matière montrent que Pie XII a réussi à sauver 860 000 juifs du massacre. C'est pour éviter les représailles qu'il ne voulut pas aller plus loin que ce qu'il dit à Noël 1942 et en juin 1943 à propos de ceux qui étaient voués à la mort « à cause de leur nationalité ou de leur race ».

Actes et Documents du S.S. relatifs à la seconde guerre mondiale, Vatican, 1965-1975. – *Trials of the Major War Criminals before the International Military Tribunal, Nuremberg*, Londres, 1947. – *Trials of War criminals before the Nuremberg Military Tribunal*, Washington, 1951-1953. – E. Zolli, *Before the dawn*, New York, 1954. – O. Halecki et J.F. Murray, *Eugenio Pacelli, Pope of peace*, N.Y., 1956. – R. Leiber, *Pius XII*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 165, 1958 ; t. 167, 1960. – R.A. Graham, *Vatican Diplomacy*, Princeton, 1959. – A. Giovanetti, *L'action du Vatican pour la paix*, Paris, 1963. – G. Montini, Lettre à *The Tablet*, Londres, 21 juin 1963. – B.M. Kempner, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Munich, 1966. – M. O'Carroll, *Pius and the Jews*, New Black friars, 1966. – W. d'Ormesson, *Pie XII tel que je l'ai connu*, dans *Revue d'Histoire diplomatique*, t. 82, 1968, p. 5-34. – M. de Kerdreux, *Pie XII artisan de la Paix et la Deuxième guerre mondiale*, Paris, 1972 ; *L'Amour face à la haine, Pie XII, Pontife méconnu, 1940-1946*, Résiac, 1974. – A. Rhodes, *The Vatican in the Age of Dictators*, Londres, 1973. – J. Mueller, *Bis zur Letzten Konsequenz*, Munich, 1976. – J. Mindszenty, *Memoirs*, Londres, 1976. – H. Schambeck, *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin, 1977. – M. O'Carroll, *Pius XII, Greatness Dishonoured*, Dublin, 1980. – J. Chélini, *L'Église sous Pie XII, la Tourmente, 1939-1945*, Paris, 1983.

La guerre terminée, Pie XII eut à faire face à la marée montante du communisme en Europe et dans l'Extrême-Orient : guerre froide dont les catholiques, laïcs, prêtres, religieux, évêques et cardinaux, ont fait les frais. Pie XII a soutenu ces victimes de la persécution avec les moyens dont il disposait. De même, il encouragea ceux qui se dévouaient à l'Europe unie. En même temps, il assura, à un rythme régulier et d'une façon remarquable, l'enseignement doctrinal de l'Église par ses quarante encycliques (les premières furent composées pendant la guerre). A cet enseignement écrit il ajouta le magistère de la parole. Surtout à partir de 1950, il prit l'habitude de s'adresser non seulement aux catholiques venus en pèlerinage à Rome, mais aux congressistes du monde entier pour étudier les problèmes les plus divers, et aux associations professionnelles de tous genres. On a répertorié plus de trois cents discours importants. En 1954, une grave maladie l'obligea à interrompre ses interventions, mais il les reprit dès qu'il le put. Avec une puissance de travail tout à fait exceptionnelle, il savait diriger les recherches, choisir les personnalités qui constituaient son secrétariat privé, parmi lesquelles le jésuite Robert Leiber, son plus proche collaborateur.

Dans ses dernières années, ce fait causa « une certaine stagnation » dans la curie, que le pape court-circuitait facilement. En 1943, après la mort du cardinal Maglione, il le remplaça par deux pro-secrétaires d'état, G. Montini et Tardini. Il laissa aussi tomber la coutume de donner automatiquement une audience privée à chaque évêque qui venait à Rome. Dans le dernier mois de sa vie, du 5 septembre au 5 octobre 1958, il prononça dix-sept discours, expédia quatre lettres papales et prépara deux grands discours sur le sacerdoce et sur Benoît XIV. Un des derniers radio-messages qu'il prononça fut donné à l'occasion du centenaire des apparitions de Lourdes. Il mourut le 9 octobre 1958.

Parmi les quarante encycliques de Pie XII, quelques-unes contiennent un enseignement plus directement spirituel : *Mystici Corporis* (1943) couronne les orientations récentes de la théologie du Corps mystique du Christ (DS, t. 2, col. 2397-403) ; – *Divino afflante Spiritu* (1943) ouvre officiellement les portes de la recherche aux exégètes catholiques (DS, t. 4, col. 269-71) ; – *Mediator Dei* (1947) énonce les grandes lignes d'une théologie liturgique (DS, t. 9, col. 910) et aborde en particulier l'Eucharistie (DS, t. 2, col. 1223 ; t. 4, col. 1637-50 *passim*), et aussi les dévotions (DS, t. 3, col. 751-58 *passim*) ; – *Munificentissimus Deus* (1950) est la constitution apostolique qui définit solennellement l'Assomption de la sainte Vierge (DS, t. 3, col. 772), en laissant ouverte la question de la mort : « expleto terrestri vitae cursu ». Avec ces

grands textes qui sont entrés dans le trésor de l'Église, on peut citer les deux encycliques sur les missions, *Evangelii praecones* (1951) et *Fidei donum* (1957) (DS, t. 10, col. 1400 et 1401), et *Haurietis aquas* sur le Sacré-Cœur (1956) (DS, t. 4, col. 268 ; t. 10, col. 83). *Humani generis* (1950) marque un raidissement du magistère face aux tendances modernes. Pour la rédaction de cette encyclique, Pie XII s'est servi de la documentation copieuse réunie par la commission créée pour étudier la possibilité de convoquer un concile. On sait qu'il abandonna le projet.

Il est impossible de résumer cette œuvre gigantesque même du seul point de vue spirituel. Mais on peut dire que, traitant quelque sujet que ce soit, Pie XII était convaincu, et pour des raisons très spirituelles, que tout doit être éclairé par la lumière du Christ. Le Christ était au centre de toutes ses réflexions, comme la personne humaine était au centre de tout ce qu'il préconisait comme solutions aux problèmes d'ordre juridique et social. Il fut le premier pape à donner au monde une charte des droits de la personne.

Le grand thème spirituel de Pie XII fut la vie de l'Église dans le sens d'une identification entre celle-ci et le Corps mystique du Christ. Ceci l'amena à préciser la théologie de l'Église. Ce désir de servir le Christ dans l'Église dicta son enseignement spirituel à toutes les catégories de chrétiens : prêtres, religieux, laïcs, femmes.

Pie XII fut le pape des prêtres. A leur intention il écrivit en particulier l'exhortation *Menti nostrae* (1950) sur la sainteté de la vie sacerdotale (DS, t. 4, col. 1942-43). Il fut aussi le pape des religieux. Par la Constitution apostolique *Sedes sapientiae* (1956), il veilla à la formation des jeunes religieux, comme par la constitution apostolique *Sponsa Christi* (1950) il encouragea les moniales et avec *Sacra virginitas* (1954) il magnifie la vie consacrée. Il faut signaler les deux allocutions prononcées au congrès international des religieux (1950) et au congrès des états de perfection (1957). Il répondit aux nombreuses demandes qu'on lui adressa pour donner un statut officiel aux Instituts séculiers par la constitution *Provida Mater Ecclesia* (1947) (DS, t. 7, col. 1806). La moëlle de son enseignement sur la vie consacrée se trouve dans ses radio-messages, au cours de la dernière année de sa vie, aux religieuses cloîtrées (juillet et août 1958). Lui-même donna toujours l'exemple du recueillement, de la prière, d'une piété profonde.

L'apostolat des laïcs a poursuivi sous Pie XII l'essor commencé sous son prédécesseur. Il fut le premier pape qui insista sur l'importance et le rôle de l'opinion publique dans l'Église (allocution à l'Assemblée plénière de *Pax romana*, sur les intellectuels catholiques et la communauté mondiale en formation ; 24 mai 1957).

Il traita plus souvent et plus longuement que ses prédécesseurs la question de la femme dans le monde. Son discours du 21 octobre 1945 aux dirigeantes de l'Action catholique italienne sur les devoirs de la femme dans la vie sociale et politique fut un événement marquant. L'Église reconnaissait et bénissait la place importante de la femme dans le monde.

Pie XII fut un grand pape marial. Il consacra le monde au Cœur immaculé de Marie le 31 octobre 1941 et le fit particulièrement pour la Russie le 8 septembre 1953. Aux congrès marials il prodigua son enseignement et, surtout aux congrès mariologiques (1950 et 1954), donna des directives sur la méthode à suivre dans les études mariales (DS, t. 10, col. 174), directives littéralement incorporées dans le chapitre sur la Vierge de *Lumen gentium*. Il proclama la Royauté de Marie (1954).

Car l'influence de Pie XII s'étendit sur le concile comme sur ses deux successeurs. Dans la préface du *Jerome biblical Commentary*, le cardinal A. Bea a précisé que les trois constitutions dogmatiques du Concile sur l'Église, la Révélation et la Liturgie dépendaient des trois encycliques de Pie XII. On trouve plus de deux cents références à ses textes dans les documents du concile. De longs passages de *Mediator Dei* ont été repris littéralement.

Les quatre grandes encycliques de Jean XXIII comptent soixante-seize références ; dans *Pacem in terris* et *Mater et Magistra*, Pie XII apparaît 42 fois. Quant à Paul VI, les tables de ses œuvres accusent 373 références à celles de Pie XII.

ASS puis AAS, 1901-1959. – *Les Actes de Pie XII*, 20 vol., Bonne Presse, Paris, 1949 svv. – *Documents pontificaux de Pie XII*, 20 vol., uniquement en français, la collection la plus complète, commencée par R. Kothen et continuée par S. Delacroix, Saint-Maurice (Suisse), 1939-1947 et 1955-1958. Le vol. 21 est un *Guide de consultation des discours du Pape Pie XII* par G.R. Pilote, Ottawa, 1963. – *Discorsi e Radiomessagi di S.S. Pio XII*, Vatican, 20 vol., 1939-1959. – *Les enseignements pontificaux*, par les moines de Solesmes, 16 vol., 1952-60. – *Discorsi ai Medici*, 4e éd. Angelini Fiorenzo, Rome, 1960. – *Documenti Pontifici sulla radio e sulla televisione*, Vatican, 1962. – *L'enseignement des papes*, par les moines de Solesmes, 1981, 8 vol. parus, 7 à paraître.

R. Veuillot, *Notre sacerdoce,... de Pie X à nos jours*, 2 vol., Paris, 1954. – A.F. Utz et J.F. Groner, *Relations humaines et société contemporaine ; synthèse chrétienne, directives de S.S. Pie XII*, 3 vol., Fribourg/Suisse, 1956-63. – D. Bertetto, *Il magistero eucaristico di P. XII*, Rome, 1957 ; *Il magistero mariano di P. XII*, Rome, 1959 ; *Pio XII e l'uman sofferenze*, Rome, 1960. – G. Courtois, *Les états de perfection. Documents pontificaux de Léon XIII à nos jours* (2 août 1958), Paris, 1958. – R. Lombardi, *Pie XII pour un monde meilleur*, 4 vol., Paris, 1958. – *Preghiamo col papa*, Testi raccolti da D. Amedeo Rodino, Turin, 1958. – Sr Pascalina Lehnert, *Ich durfte ihm dienen, Erinnerungen an Pius XII*, Wurtzbourg, 3e éd., 1983.

LTK, t. 8, col. 542-44 (R. Leiber). – NCE, t. 11, 1967, p. 415-19 (R. Leiber). – *Encyclopaedia Britannica*, t. 14, 1974, p. 486-87. – DS, t. 2, col. 1652 ; t. 3, col. 588, 694-95, 772, 1689 ; t. 4, col. 268, 271, 277, 469, 735, 905, 917, 920-21, 1301, 1421-24, 1933-34, 1944-48 ; t. 5, col. 241, 710 ; t. 7, col. 1745-47, 1806, 1808, 1812 ; t. 8, col. 1320 ; t. 9, col. 910, 933 ; t. 10, col. 73-83 *passim*, 474, 1260, 1282, 1399-1401. 1634 ; t. 11, col. 49, 661.

Michaël O'Carroll.

4. PIE DE MONDREGANES, capucin, 1891-1964. – Dionisio Fernández Bello (en religion Pio) naquit à Mondreganes (León, Espagne) le 9 octobre 1891. Il prit l'habit chez les capucins de la province de Castille le 18 novembre 1906 et fut ordonné prêtre le 8 avril 1916.

Docteur en philosophie de l'université Grégorienne à Rome (1919), il revint dans sa province comme professeur. En 1925, il suit l'Institut international de missiologie à Münster et, en 1933, est appelé à l'Institut historique de son ordre, alors à Assise. Il est nommé, en 1940, professeur et préfet de la section missiologique au Collège international S. Lorenzo da Brindisi à Rome et enseigne à l'Institut missionnaire scientifique de l'université Urbanienne de 1946 à 1960. A partir de 1959, il est consulteur de la Congrégation de la Propagande. Il meurt à Rome le 4 juin 1964.

Il publia un ouvrage de valeur, fruit de son travail dans sa spécialité, *Manual de Misionología* (Vitoria, 1933 ; 3e éd., Madrid, 1951 ; trad. ital., Turin, 1950 ; trad. allem., Gröbenzell, près de Munich, 1959), ainsi que de nombreux articles dont certains parurent dans *Problemas misionales*, Madrid, 1960. Confesseur estimé et prédicateur de retraites dans les maisons religieuses, il publia, à partir de 1956, divers ouvrages de spiritualité : « *Perfice munus* ». *Guía de superiores*, Madrid, 1956 ; – « *Alvernia* ». *Conferencias para ejercicios espirituales, retiros y misiones*, Madrid, 1956 ; – *El Espíritu santificador*, Madrid, 1956 ; – *El libro del misionero. Su actuación apostólica*, Madrid, 1957 ; – *Meditaciones misionales sobre la oración dominical*, Barcelone, 1957 ; – *Meditando las letanías. El apóstol en la escuela de María Immaculada*, Madrid, 1958 ; – *Seguidme. Vocaciones misioneras*, Madrid, 1958 ; – *Ayudadme. La cooperación misionera a la luz de la teología católica*, Madrid, 1958 ; – *Buscando la felicidad*, Madrid, 1958 ; – *Cómo rezas el rosario?*, Madrid, 1959 ; – *Caminando con Jesús al Calvario. El Vía crucis explicado y meditado*, Madrid, 1960 ; – *La divina Providencia*, Madrid, 1962 ; – *Horno ardiente de caridad*, Madrid, 1963.

Sans caractère original, ces écrits se distinguent cependant par la simplicité du style, la solidité doctrinale et l'accent authentiquement franciscain.

Bibl. dans *Analecta Ord. Fr. Min. Capucinorum*, t. 80, 1964, p. 379-80.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

5. PIE DE PIETRELCINA, capucin, 1887-1968. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité*.

1. VIE. – Le « Padre Pio » (Francesco Forgione) naquit à Pietrelcina (Bénévent) le 25 mai 1887. Il prit l'habit chez les capucins de la province de Foggia le 22 janvier 1903 et fit profession simple le 22 janvier 1904.

Après ses études secondaires et sa philosophie au couvent de Sant'Elia, à Pianisi (Campobasso), il y fit profession solennelle le 27 janvier 1907. Il commença sa théologie à Serracapriola (Foggia) et la continua à Montefusco (Avellino) puis en privé à Pietrelcina où, pour raison de santé, il vécut chez ses parents de 1909 à 1915. Ordonné prêtre à Bénévent le 10 août 1910, il fut mobilisé en novembre 1915 et versé dans les services de santé.

Démobilisé le 16 mars 1918, il rejoignit le couvent de San Giovanni Rotondo (Foggia) qu'il ne devait plus quitter. C'est cette même année 1918, le 20 septembre, qu'il reçut les stigmates. Devant le retentissement du fait, amplifié par la presse, le Saint-Office demanda aux supérieurs d'observer une attitude de prudente réserve et interdit en particulier au P. Pio de communiquer avec son père spirituel, Benedetto de S. Marco in Lamis. Le 31 mai 1923, le Saint-Office interdit au P. Pio toute visite et toute correspondance, et certains ouvrages le concernant. Dix ans plus tard il lui fut permis de célébrer à l'église et de reprendre son ministère de confession, qu'il exerça dès lors jusqu'à sa mort.

En mai 1947, à l'aide d'offrandes faites par les fidèles, le P. Pio fit commencer les travaux de construction de la « Casa Sollievo della Sofferenza », inaugurée le 5 mai 1956. Malgré une santé toujours branlante et des examens médicaux déroutants, il atteignit ses 81 ans. Épuisé par le travail du ministère, il mourut le 23 septembre 1968.

En novembre 1969, la Curie diocésaine de Manfredonia commença à rassembler les informations pour la phase préliminaire du procès de béatification. Les documents furent remis à la Congrégation pour la cause des saints le 16 janvier 1973 et, après son « nihil obstat », le procès diocésain s'ouvrit à Manfredonia le 20 mars 1983.

2. ÉCRITS. – Bien que le P. Pio eût fait ses études de théologie dans des circonstances particulières, à l'aide de manuels, il témoigne d'une bonne connaissance de l'ascèse et de la mystique. On le voit dans ses nombreuses lettres à ses directeurs spirituels Benedetto et Agostino da S. Marco in Lamis, et à ses dirigées. Ces lettres vont de 1910 à 1923, date à laquelle il se vit interdire toute correspondance. Elles ont paru en édition critique, munie d'excellentes introductions et de notes explicatives : Padre Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, t. 1, *Corrispodenza con i direttori spirituali (1910-1922)*, a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo (Foggia), 1971 ; 2e éd. 1973 ; – t. 2, *Corrispondenza con la nobildonna Raffaelina Cerase (1914-1915)*, 1975 ; – t. 3, *Corrispondenza con le figlie spirituali (1915-1923)*, 1977 ; – t. 4, *... con diverse categorie di persone*, 1984.

Du t. 1 de l'*Epistolario* on a extrait une anthologie, divisée d'après les points-clefs de sa doctrine spirituelle : *Pensieri, esperienze, suggerimenti. Florilegio dell'Epistolario*, a cura di Melchiorre da Pobladura, San Giovanni Rotondo, 1972 (trad. espagnole, Madrid, 1973, trad. franç., Montsûrs, 1978). Le même auteur a aussi extrait et commenté les textes principaux des t. 2-3, regroupés selon la doctrine ascético-mystique traditionnelle en deux autres ouvrages : *Alla scuola spirituale di Padre Pio...*, San Giovanni Rotondo, 1978 ; *Problematica della direzione spirituale nell'Epistolario di P. Pio*, 1980.

3. SPIRITUALITÉ. – Le Padre Pio fut essentiellement un mystique. Les phénomènes qu'il expérimenta, en particulier les stigmates, se retrouvent plus d'une fois en hagiographie. L'originalité du P. Pio se trouve dans le fait qu'il vécut ces phénomènes non dans le silence et la contemplation qu'il aimait tant mais dans le service des âmes au confessionnal. Son programme de vie spirituelle était : « se sanctifier et sanctifier les autres ». Les points-clefs de sa purification active et passive sont la prière, la lutte contre le péché et le démon, la souffrance, la nuit obscure de l'esprit, l'amour de Dieu et du prochain, de la Vierge Marie et de l'Eucharistie, le mystère de la mort. La doctrine traditionnelle de la perfection chrétienne se retrouve dans sa direction spirituelle. Sa théologie est bien fondée, son enseignement ascétique pratique et efficace, dans la ligne des vertus théologales, du christocentrisme, de la dévotion à la Vierge, de la prière, tout cela à l'ombre de la croix.

Sa vie spirituelle atteignit son sommet avec le don de la transverbération le 5 août 1918 et le 20 septembre suivant celui des stigmates. Ces dernières marquèrent un tournant dans sa vie, attirant les foules et le plongeant dans une vie apostolique intense.

La déclaration du Saint-Office, en 1923, ne fut ni absolue, ni irréformable. Paul VI, le 20 février 1971, présenta le P. Pio comme un « rappresentante stampato » de Notre-Seigneur, un homme de prière et de souffrance. Pour le P. Pio, ces stigmates étaient un témoignage voulu de Dieu, garant de sa participation à la Croix et de sa mission à dispenser aux âmes le salut acquis par le Christ. Il faut aussi

remarquer qu'aucune des mesures prises par le Saint-Office n'était d'ordre personnel : le P. Pio fut toujours irréprochable comme religieux, prêtre et apôtre.

Les dix années (1923-33) qu'il passa dans l'isolement furent pour lui des années de prière, de purification, de soumission à la volonté de Dieu et des supérieurs. Il put alors réaliser à plein temps son appel à « corredimere l'umanità peccatrice », comme dit le P. Benedetto. Vocation et charisme vécus spécialement par la célébration du mystère eucharistique et l'administration du sacrement de pénitence. En fait, de 1934 à la veille de sa mort, sa montée vers Dieu se déroule de jour en jour de façon uniforme : vivre le mystère de la croix, participer au rachat des âmes et prier. Les heures qu'il ne passait pas au confessionnal il les consacrait à la prière, « clef qui ouvre le cœur de Dieu ». Prière qu'il demandait et recommandait à tous. Suivant le désir exprimé par Pie XII, il fonda en 1947 les « gruppi di preghiera » qui sont aujourd'hui quelques milliers à travers le monde.

Peut-être le P. Pio continuera-t-il à être discuté et devra-t-on attendre le déroulement de son procès de béatification pour tirer au clair les phénomènes mystiques qui marquèrent son existence. Par-delà les hypothèses et les polémiques, un fait reste indéniable, motif de crédibilité et garant de sa vraie sainteté de vie : sa charité. Comme chez tous les saints, c'est cette charité à l'égard des âmes et des corps qui constitue le signe le plus concret – plus encore que les stigmates – de son amour envers Dieu, de son union à lui, de son incorporation vécue au mystère du Christ Rédempteur qui a souffert en lui et qui souffre dans ses membres.

L'énumération des écrits parus sur le P. Pio depuis 1919 – reportages de journaux, essais, biographies prématurés – serait immense. On peut en avoir une idée incomplète par la *Bibliografia di Padre Pio da Pietrelcina,* San Giovanni Rotondo, 1977. Le point commun de la plupart des publications antérieures à 1968 est l'imagination, le panégyrisme excessif, les interprétations subjectives et déviées des phénomènes mystiques, souvent aussi l'hostilité à l'égard du comportement prudent de l'autorité ecclésiastique au sujet du P. Pio.

Signalons les ouvrages les plus objectifs, les plus équilibrés et les mieux informés, parus depuis la mort du P. Pio : – A. Del Fante, *Padre Pio da Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato e fatti nuovi,* 9e éd., San Giovanni Rotondo, 1969 ; – *P. Pio da P., Testimonianze,* a cura di Vincenzo da Casacalenda, 1970 ; – Agostino da San Marco in Lamis, *Diario,* 1971, 2e éd. 1975 ; – *P. Pio da P. Atti del 1° convegno di studio sulla spiritualità di P. Pio* (San Giovanni Rotondo, 1-6 maggio 1972), 1973 ; – G. Leone, *P. Pio. Infanzia e prima giovinezza (1887-1910),* 1973 ; – Alessandro da Ripabottoni, *P. Pio da P.,* San Giovanni Rotondo, 1978, 1983 ; – A. McGregor, *The spirituality of P. Pio,* 1974 ; – Alessandro da Ripabottoni, G. e C. Micheli, *L'umanità di P. Pio nella sua vita e nei suoi scritti,* 1975 ; – Fernando da Riese Pio X, *Pio da P., crocifisso senza croce,* Rome, 1975, 1984 ; – J.A. Schug, *P. Pio. He bore the Stigmata,* Huntington, 1976 ; – G.P. Siena, *P. Pio. « Questa à l'ora degli angeli »,* 7e éd., San Giovanni Rotondo, 1976 (trad. franç., néerland. et espagnole) ; – F. Napolitano, *P. Pio el estigmatizado,* 1977, (trad. anglaise, 1978) ; – Paolino da Casacalenda, *Le mie memorie intorno a P. Pio,* 1978 ; – M. Winowska, *Le vrai visage du P. Pio,* Paris, 1955 (trad. ital., 18e éd. Rome, 1980 ; trad. en anglais, allemand et espagnol) ; – B.C. Ruffin, *Padre Pio, the true story,* Huntington, 1982.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

PIE (LOUIS), évêque, 1815-1880. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre et témoignage.*

1. VIE. – Louis Pie naît à Pontgouin (diocèse de Chartres) le 26 septembre 1815 d'un père cordonnier et d'une mère de profonde piété. Au foyer survivent des traditions de probité, de moralité, de délicatesse de cœur. Après la rapide disparition du père, l'épouse, demeurée seule, travaille pour élever ses deux fils : le futur évêque avait en effet un frère cadet qui demeurera artisan.

En 1827, à douze ans, après avoir reçu une première instruction dans le presbytère voisin, Louis entre au petit séminaire de Saint-Chéron, près de Chartres dont l'évêque, Clausel de Montals (1824-1853), de sensibilité légitimiste, soutient l'alliance du Trône et de l'Autel. Il récuse donc les décrets Martignac de 1828 et préfère, pour une année, disperser dans les cures d'alentour les élèves de Saint-Chéron. Le jeune adolescent reste marqué par cette atmosphère de lutte.

Brillant élève, Louis Pie est envoyé en 1835 au séminaire de Saint-Sulpice à Issy pour y faire sa philosophie. Parmi ses maîtres, un futur supérieur général de la Compagnie, Monsieur Icard (DS, t. 7, col. 1223-24). Il poursuit sa théologie à la maison de Paris. Là il se familiarise avec la Bible, les Pères, les grands traités. Les exercices spirituels auxquels il se livre le conduisent à découvrir en lui-même une âme contemplative. Il s'initie à l'apostolat en collaborant aux « catéchismes de Saint-Sulpice » qui se tiennent dans la crypte de l'église. Quelen, archevêque de Paris (1821-1839), lui confère les ordres mineurs en 1837. Le 25 mai 1839, il est ordonné prêtre dans la cathédrale de Chartres par l'évêque du diocèse. Sa devise (qui restera celle de son épiscopat) exprime sa confiance en la Vierge : *Tuus sum ego.*

Incardiné au diocèse de Chartres, Pie est immédiatement nommé vicaire à la cathédrale. L'évêque, conscient de l'ampleur de son savoir et de la solidité de sa formation, lui confie la délicate fonction du ministère de la parole. Chargé de prêcher les stations de Carême durant les années 1840 à 1843, il montre une haute compétence scripturaire, doctrinale et historique, ramant un peu à contre-courant et faisant porter son insistance, dans ce milieu de bourgeoisie voltairienne, sur la nécessité du surnaturel. En 1844, l'évêque se l'attache plus directement en le nommant vicaire général. C'était une préparation à l'épiscopat, qu'il reçoit à Chartres, le 25 novembre 1849, après avoir été désigné par le comte de Falloux, alors ministre des cultes, pour le siège de Poitiers. Les bulles avaient été signées par Pie IX en exil à Portici. Dans son discours d'adieu aux fidèles de Chartres, Pie résume ce que sera la ligne de toute sa vie : s'assujettir aux maximes de l'Écriture, obéir à la tradition catholique, suivre « l'autorité de Pierre ».

Évêque de Poitiers, il assume sa tâche avec une énergie soutenue. Au point de vue social, il prend grand soin des pauvres, protège les conférences de Saint Vincent de Paul, s'intéresse au monde du travail, se passionne pour la question de l'enseignement des enfants, particulièrement celui des jeunes filles ; il prend grand souci en effet, dans ses réflexions, du rôle de la mère dans la société de demain, lui qui garde à ses côtés dans son évêché, l'humble femme qui a tant contribué à son éducation première – « la mère de l'évêque », comme il se plaisait à la nommer.

Son grand souci de pasteur qui veut « tout instaurer dans le Christ » est de s'appuyer sur le clergé, régulier et séculier. Il ramène les moines bénédictins à Saint-Martin de Ligugé, le 23 novembre 1853. L'amitié qui lie l'évêque et l'Abbé de Solesmes, P. Guéranger (DS,

t. 6, col. 1097-1106 ; ils s'étaient connus à Chartres quand Pie était vicaire), facilite cette installation nouvelle. Grâce à elle, le sens des traditions de l'Église, le culte de la liturgie romaine (que Pie impose d'ailleurs dans son diocèse en 1856) et le dévouement au Saint-Siège, sont renforcés. L'évêque veut aussi rendre aux « observances... dominicaines leur plein épanouissement » : en 1868, il appelle à Poitiers les frères de saint Dominique. De plus, dès 1854, il avait confié aux Jésuites, au déplaisir de la bourgeoisie, la direction du collège de Poitiers, avant de leur donner, en 1875, celle d'une faculté de théologie. Il crée même en 1855 une société de prêtres (qui d'ailleurs ne dure pas), les Oblats de Saint-Hilaire, pour les missions paroissiales. Il apporte évidemment un soin particulier à la formation du clergé diocésain. Le supérieur du séminaire est alors le chanoine Cousseau. Mais, celui-ci devenu évêque d'Angoulême (1850-1873), les deux prélats travaillent de concert en vue d'organiser les examens des jeunes prêtres pour la province ecclésiastique de Bordeaux. L'évêque de Poitiers, lors des retraites pastorales annuelles, multiplie les exhortations à son clergé. A plusieurs reprises, il réunit des synodes diocésains au cours desquels il donne (oralement avant de les publier) des instructions synodales sur « les problèmes en cours et (sur) les graves intérêts de l'Église ». Ces « Instructions synodales » sont la forme la plus originale de son enseignement.

Dans l'ensemble, le clergé poitevin est fier de son évêque qui se dépense par ailleurs en des prises de position et des travaux dont l'importance dépasse amplement les limites du diocèse et définit davantage encore la notoriété de son témoignage.

Louis Pie refuse en 1871 l'archevêché de Tours ; en 1875 celui de Lyon. Léon XIII, en 1878, le fait cardinal. Il meurt le 18 mai 1880 à Angoulême où il était allé prêcher à l'occasion de la Pentecôte. Il venait d'insister auprès de ses auditeurs, en cette année si délicate pour l'Église en France, pour qu' « ils n'appellent pas les ténèbres lumière et la lumière ténèbres ».

2. Œuvres et témoignage. – Pie a beaucoup écrit. Sauf par quelques rares historiens, son œuvre n'a pas été lue dans son intégralité, si bien que les jugements portés gagneraient à quelque affinement. Deux séries de recueils sont à distinguer.

1° *Œuvres de Mgr l'évêque de Poitiers* : les trois premiers vol. paraissent sous le titre de *Discours et Instructions pastorales* (Poitiers, Oudin, 1858-1860) ; les vol. suivants (t. 4, 1866 ; etc.) paraissent en s'entremêlant aux rééditions. La 9e éd. est la première posthume (1887). Dernière éd., 10 vol., Paris, 1890-1894 (avec tables). Cet ensemble réunit sermons, discours, entretiens, instructions synodales, lettres pastorales.

2° *Œuvres sacerdotales du card. Pie* (provenant du ministère de Pie à Chartres), choix par V. Mercier, 2 vol., Paris, 1891 (2e éd. 1895).

Les Instructions synodales ont été éditées aussi à part : *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent,* avec l'*Instruction synodale sur la première Constitution dogmatique au Concile du Vatican,* Paris, 1878. – V. Mercier a publié *La Vierge Marie d'après le card. Pie,* Paris, 1881. – A. Bleau a extrait un *Mois de Marie* des œuvres de Pie, Poitiers, 1881 ; Paris, 1904. – P. Vigué a publié des *Pages choisies du card. Pie* (2 vol., Paris, 1916), avec une introd. et en classant les extraits par thèmes (Dieu, le Christ, etc.).

Il y a beaucoup à glaner dans la *Correspondance du card. Pie... et de Mgr Cousseau, évêque d'Angoulême* (2 vol., Tours, 1896) et dans la *Correspondance de Mgr Gay,* auxiliaire de Pie (2 vol., Tours, 1899). – Voir *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.,* t. 136, Paris, 1936, col. 992-1005.

Pie n'est pas un auteur spirituel, mais un évêque, pasteur et docteur. Il n'a pas cherché à adapter la religion aux évolutions de son temps ; pour lui la religion ne s'adapte pas. Il ne place pas au premier plan le souci de pénétrer de l'esprit chrétien les institutions de son pays ; il insiste beaucoup plus sur son rôle d'évêque successeur des Apôtres ; à ce titre il se considère comme investi « par la grâce de Dieu et l'autorité du siège apostolique » pour des interventions qu'il juge de son devoir d'opérer, y compris en politique.

Il enseigne donc, s'estimant responsable des « droits souverains de Dieu », chargé par conséquent de « tout instaurer dans le Christ » (individus, familles, société), car « il faut que le Christ règne ». Dans cette perspective qui se veut doctrinale, il est possible de parler d'une « politique d'homme d'Église ». Gay, son auxiliaire à Poitiers (DS, t. 6, col. 159-71), a pu écrire : « C'est l'amour de l'Église qui avait en Mgr Pie formé le chrétien, illuminé le docteur et sanctifié le pasteur des âmes ».

Cet enseignement est puisé à des sources très amples, mais exclusivement ecclésiastiques. Il connaît assez bien la Bible qu'il cite abondamment (cf. les tables de ses *Œuvres*). Les Pères l'inspirent profondément, l'enracinant dans la Tradition ; on n'oubliera pas que durant les années les plus fécondes de son enseignement Migne publie les volumes de ses Patrologies.

Il connaît Hilaire, son prédécesseur à Poitiers, champion de la divinité du Christ contre les Ariens, Augustin, docteur de la Cité de Dieu, mais aussi Athanase, Grégoire de Nazianze, Ambroise, Chrysostome, Léon, Grégoire le Grand, etc. Parmi les médiévaux, il utilise Pierre Damien, Anselme, Yves et Fulbert de Chartres, Bernard de Clairvaux, conseiller des grands de son temps, Denis le Chartreux et Gerson. Thomas d'Aquin, cité 25 fois, attire assez son attention pour lui inspirer, bien avant le renouveau thomiste préconisé par Léon XIII, la fondation à Poitiers d'une école supérieure de théologie dans l'esprit du Docteur angélique.

A ces sources de pensée, il faut joindre les textes conciliaires, depuis les grands conciles œcuméniques jusqu'à des assemblées provinciales comme celle de Milan tenue par Charles Borromée, ou celles de Reims (1564), Bordeaux (1582) et Bourges (1584).

Pie recourt aussi aux auteurs des 16e et 17e siècles : Baronius, Maldonat, Charles Borromée, Pierre Canisius, Robert Bellarmin, François de Sales (cité plus de 30 fois). On reconnaît encore les voix de l'École française (Bérulle, Olier). Ces lectures font de lui un évêque marqué par une dévotion primordiale envers le mystère de l'Incarnation (Jésus Christ centre de tout). Il s'inspire de Bossuet (*La politique tirée de l'Écriture Sainte,* le *Discours sur l'Unité de l'Église,* prononcé en 1681, et la *Defensio Declarationis Cleri gallicani* qui montre, en dépit du moment où le texte en est écrit, la fidélité de l'Église de France envers le Saint-Siège). C'est en s'inspirant de lui que Pie, l'ultramontain, traite de l'ordre épiscopal, du pape et de Rome siège de Pierre.

Bien entendu, les enseignements des papes occupent une place importante : Grégoire VII, Grégoire IX, Benoît XIV mais aussi Pie IX et, tout à fait à la fin de sa vie, Léon XIII.

Au total, l'information de Pie est strictement ecclésiastique comme avait été exclusivement cléricale sa formation. Il se sert peu des autres auteurs (Pascal n'est cité longuement qu'une fois) sinon des maîtres

du traditionalisme et de l'infaillibilité (Joseph de Maistre, Louis de Bonald).

Sur de telles bases, Pie est homme d'Église, homme de foi, homme du surnaturel. Il ne peut évidemment pas faire qu'il ne soit pas l'homme de son temps si marqué par des recherches religieuses opérées par des non-catholiques et des non-chrétiens. Par ailleurs, bien des problèmes d'ordre politique ou social (pouvoir temporel du Saint-Siège, hiérarchie des classes sociales) ne se posent plus dans les mêmes termes. Cela dit au niveau des considérations d'ensemble, la doctrine de Pie n'est pas de spéculation personnelle, mais d'autorité religieuse éloignée de tout compromis. Pie a rencontré beaucoup d'opposition. Il s'est lui-même beaucoup opposé (à Dupanloup, évêque d'Orléans, à Sibour, archevêque de Paris, à Napoléon III...), mais il a toujours soutenu qu'au nom des principes qu'il ne dépend pas de lui de modifier, il doit parler haut et ferme, tout en gardant pour les personnes, la nécessaire charité.

« Aussi longtemps que Dieu sera Dieu et que l'homme sera l'homme, toute prétention humaine inconciliable avec les droits et les déclarations de Dieu, demeurera sans valeur ». Quoiqu'il ait lu Bossuet et en apprécie l'habile et courageuse intelligence, il est ultramontain et rejette tous les gallicanismes. Il s'indigne du cri de Gambetta à Belleville : « Le cléricalisme voilà l'ennemi », car il sait que le contexte conduit à penser « Ultramontanisme ». Il écrit peu de temps avant sa mort : « Si nos adversaires sont ceux qui embrassent et professent des dogmes sociaux en contradiction formelle avec les droits de Dieu et les enseignements de l'Évangile..., il ne nous reste rien à dire sinon que l'acte d'accusation... porté contre l'État moderne, ne procède pas de nous, mais d'eux-mêmes ». Ce texte est écrit plus de quinze ans après le *Syllabus*.

Pie s'est employé, sans toujours y réussir, à demeurer au-dessus des contingences et des « variétés du monde ». Il a voulu donner à sa doctrine un caractère universel. Il y est logiquement amené à la suite de la grave constatation de l'abandon, chez bien des responsables, y compris chrétiens, de la dimension surnaturelle. Ils agissent, avance-t-il, comme si, pour le moins, ils l'écartaient. Cet « agnosticisme pratique » scandalise l'évêque et le conduit à dénoncer un danger d'une pernicieuse subtilité. Il ne veut pas – il ne peut pas – admettre cette émancipation radicale de l'État inaugurée par la Révolution française. Il rejette le laïcisme officiel, persuadé que la condition paisible des États en ce monde est en souveraine dépendance de l'ordre surnaturel. Beaucoup plus tard, des autorités comme le cardinal D. Mercier (1918) qui parle de l'apostasie officielle des États, les papes Benoît xv (1917), Pie xi (1922 et 1925), Pie xii (Novembre 1939) ont repris ce thème.

Cette universalité, cette dimension surnaturelle, Pie les trouve « au centre », au « milieu » (de l'Église)... « Rien donc de local, de particulier, aucun préjugé de nation... La doctrine de Jésus Christ dans toute son ampleur ». Ce centre est là où Jésus Christ a promis d'être ; « Et s'il n'y est pas visible, il y a placé un représentant visible ». Ce centre c'est « l'Église romaine, c'est la chaire de Pierre... On n'est entendu du monde entier qu'autant qu'on parle de là, car cette chaire est le centre de l'unité ».

Unité, universalité ainsi entendues, estime le prélat, vont de pair avec autorité apostolique, chargée de dire la Vérité, car l'enseignement de la Vérité est une charge qui se reçoit comme un dépôt que les évêques doivent – *importune, opportune* – diffuser dans le monde entier en « se moulant » sur l'enseignement du pape, étant entendu que l'évêque de Rome consulte ces mêmes évêques quand il se propose d'annoncer une grande décision. Et Pie ne manque pas de citer son propre cas.

Ces considérations d'ensemble appellent, dans le témoignage de Pie, diverses prises de positions concrètes sur les problèmes qui divisent la pensée française. La présentation de ces attitudes est consignée dans des lettres, des discours et les fameuses *Instructions synodales*.

Le vote de la loi Falloux, quelques mois seulement après la prise des fonctions épiscopales à Poitiers, laisse l'évêque partagé. Il estime que par cette loi « l'État-Dieu est encensé par tous ». Pourtant, « ne pouvant obtenir tout ce à quoi nous avions droit, il était naturel que nous ne voulions pas renoncer à ce qui nous était offert ». Pas question toutefois d'admettre en faveur de l'Église le droit commun ; au contraire, il importe de revendiquer intégralement les privilèges qui lui reviennent, même si, pour le moment, tout n'est pas obtenu.

Les grandes luttes commencent en 1855. Elles apparaissent dans la première *Instruction synodale sur les erreurs du temps présent*. Pie pressent déjà que le pouvoir temporel du pape va être contesté puis attaqué. Les *Instructions* se suivent sous le même titre en 1858 et 1863 ; la dernière dénonce les *Discours de Malines*. Un autre texte avait paru en 1856 sur *Rome considérée comme siège de la papauté* ; un autre en 1871 sur *La première constitution du Concile du Vatican*. Dans ces documents de 70 à 180 pages, condensés de doctrine adressés au presbyterium de Poitiers, Pie aborde sans relâche la question du pouvoir temporel du Pape, condition d'indépendance, y perdant d'ailleurs la faveur de Napoléon III. Il approuve *Quanta cura* et le *Syllabus* (le pape l'avait sollicité pour son information préalable). A ce propos, il souligne que le Saint-Siège a voulu « opposer les vraies formes de la croyance chrétienne » à une « erreur capitale » qui se nomme « le naturalisme politique érigé en dogme des temps modernes par une école sincèrement croyante mais qui se met en cela d'accord avec la société déchristianisée ».

L'évêque de Poitiers joue un rôle notable au concile du Vatican comme membre de la Commission de la Doctrine de la Foi et il est l'interprète chargé par cette Commission de présenter le rapport à la Congrégation générale. De là est sortie la première Constitution dogmatique *Dei Filius*, le 24 avril 1870. En mai, Pie est chargé de présenter, en vue de la définition de l'infaillibilité, les quatre chapitres qui analysent le pouvoir pontifical (origine, perpétuité, objet, infaillibilité).

Les options politiques de Pie correspondent à ses principes : il est et demeure légitimiste, car « le Comte de Chambord... c'est Dieu rétabli dans ses droits ». L'évêque de Poitiers est consulté par le prétendant en mars 1873 ; il lui donne avis sur la manière dont il conçoit le gouvernement de la « monarchie très chrétienne ». Au catholicisme proclamé « religion du pays et de ses institutions » sera rendue la place qui lui revient au nom de la Vérité. Et lorsque Léon XIII, ce qui peut surprendre, lui confie le rôle d'intermédiaire entre le gouvernement français et le Saint-Siège pendant la crise de 1879-1880, l'évêque continue de penser qu'il ne saurait être question d'abandonner « la force et l'intégrité de la doctrine », mais plutôt de les combiner avec « les ménagements de la charité ». Quelques heures avant sa mort, il le rappelait dans son sermon d'Angoulême, le 16 mai 1880 : « Ce qui existe pour vous désormais, c'est la nécessité de la permanence de l'esprit de Dieu au sein des sociétés ».

A. Trolley de Prévaux, *Le card. Pie et ses œuvres*, Paris-Poitiers, 1882. – L. Baunard, *Histoire du card. Pie...*,

2 vol., Paris, 1886. – P.-M. Pagès, *S. Ê. le card. Pie...*, Paris-Lyon, 1895. – *S. Ê. le card. Pie, sa vie et sa doctrine*, Angoulême, 1895.

J.-M. Besse, *Le card. Pie, sa vie, son action religieuse et sociale*, Paris, 1903. – M^is^ de Moussac, *Un évêque royaliste, le card. Pie*, dans *Revue catholique et royaliste*, 1908 et 1909. – F. Delarue, *Figures épiscopales au 19^e^ siècle... Le card. Pie*, Paris, 1924. – J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, 1930.

Ê. Catta, *La doctrine politique et sociale du card. Pie*, Paris, 1959 (essentiel) ; *Saint Hilaire et le card. Pie*, Paris, 1970. – Théotime de Saint-Just, *La royauté sociale de N.S. Jésus-Christ d'après le card. Pie et les plus récents documents pontificaux*, Saint-Étienne, 1961. – J. Gadille, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la Troisième République*, Paris, 1967. – Y. Marchasson, *La diplomatie romaine et la République française. A la recherche d'une conciliation, 1879-1880*, Paris, 1974. – *Lettre de Ligugé*, n. 201, 1980, p. 3-26.

Voir aussi E. Veuillot, *Mgr Pie...*, dans *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. 4, Paris, 1895. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 1740-43 (C. Constantin).

DS, t. 1, col. 1694 ; – t. 2, col. 1166 ; – t. 4, col. 431, 903, 904 ; – t. 5, col. 980, 982, 994-95, 1605 ; – t. 6, col. 160-62, 164, 171, 1100-02, 1105 ; – t. 9, col. 22, 987 ; – t. 10, col. 1055.

Yves MARCHASSON.

PIEROTTI (BERNARD), clerc régulier de la Mère de Dieu, 1618-1714. – Né à Lucques le 4 juillet 1618, Bernardino Pierotti fréquenta l'école de l'ordre de la Mère de Dieu, à Santa Maria Corteorlandini, à Lucques. Il prit l'habit de cet institut en 1633 et émit ses vœux à Rome (Santa Maria in Campitelli) en 1635. C'est là qu'il fit ses études philosophiques et théologiques. Il fut ordonné prêtre en 1642.

Ses premières activités furent l'enseignement de la philosophie et de la théologie aux jeunes religieux de son ordre, d'abord à Rome, puis à Lucques. Il passa la majeure partie de sa longue vie dans cette dernière ville, à la maison de Santa Maria Corteorlandini, où il mourut le 25 mars 1714. Homme d'une bonne culture et de sainte vie, il assuma plusieurs charges de responsabilité, en particulier celle de vicaire général de son ordre. Il s'occupa beaucoup de direction spirituelle de prêtres et de chrétiens fervents.

Parmi ses ouvrages imprimés, tous de caractère dévotionnel ou spirituel, le principal est l'*Atrio dei sacerdoti, cioè considerazioni in ordine allo stato ecclesiastico e sacerdotale*, d'abord paru anonyme et trois fois édité (Lucques, G. Paci, 1675, 1711 ; Gênes, 1687). Utilisant les symboles de la liturgie du temple de Jérusalem, Pierotti présente 26 considérations sur la vie purgative (1^re^ partie), 62 sur l'état ecclésiastique et la sainteté du prêtre (2^e^ p.) et une troisième partie sur la célébration de l'Eucharistie. Les *Motivi di devozione proposti alla considerazione degli ecclesiastici nella promozione ai sacri ordini* (Lucques, G. Paci, 1676) sont un extrait de *L'Atrio*.

Autres ouvrages : *Successi della santa Casa di Loreto ristretti in compendio...* (anonyme, Lucques, G. Paci, 1662), sur la dévotion mariale. – *Lo schiavo di Maria, cioè modo di dedicarsi per schiavo alla Regina del cielo* (anonyme, 1662). – *Vita del V. servo di Dio P. F. Giuseppe Bonfigli lucchese*, dominicain (Lucques, Marescandoli, 1690). – 4 sermons restés mss et aujourd'hui perdus sur la « Madonna della Neve » vénérée à Lucques par une congrégation de jeunes gens siégeant à Santa Maria Corteorlandini.

I. Marracci, *Appendix ad Bibliothecam marianam*, Cologne, 1693, p. 23. – F. Sarteschi, *De scriptoribus Congr. Clericorum Reg. Matris Dei*, Rome, 1753, p. 226-30. – Carlantonio Erra, *Memorie de Religiosi per pietà e dottrina insigni della Congr. della Madre di Dio*, t. 1, Rome, 1759, p. 104-14 ; t. 2, 1760, p. 69, 89. – DS, t. 8, col. 612 (corriger « Perotti » en « Pierotti »).

Pietro PIERONI.

1. PIERRE (SAINT), apôtre. – I. *Tradition synoptique.* – II. *Mission de Pierre d'après les Actes des apôtres.* – III. *Pierre dans le corpus paulinien.* – IV. *Pierre et le Disciple bien-aimé* (4^e^ évangile). – V. *Les épîtres de Pierre.* – VI. *Pierre dans les apocryphes.*

L'apôtre Pierre tient une grande place dans la tradition évangélique ; des Douze il est le plus souvent nommé, et c'est le seul pour lequel on puisse tenter d'écrire une biographie spirituelle. Avec son attachement à la personne de Jésus, mais aussi ses incompréhensions, ses élans de générosité et ses lâches retombées, la vivacité de son repentir et ensuite l'inébranlable fermeté de sa foi, Pierre constitue un modèle d'itinéraire spirituel ; aussi les épisodes où il intervient constituent-ils une base propice à des développements parénétiques. Par ailleurs, la personne de Pierre, plus que celle de tout autre apôtre, est liée au projet de Jésus sur son Église, en sorte que, pour une part, le débat ecclésiologique tourne autour du rôle assigné à Pierre et à ses successeurs pour l'édification de l'Église.

Depuis une trentaine d'années deux études ont surtout marqué l'évolution des recherches et le progrès de l'œcuménisme en un domaine où les oppositions étaient particulièrement vives depuis la Réforme. L'ouvrage d'O. Cullmann, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zurich, 1952), aussitôt traduit en français (*Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr*, Paris-Neuchâtel, 1952), en anglais (1953) et en suédois (1953), accompagné de son article *Petra, Petros, Kèphas* (dans Kittel, t. 6, p. 94-112), a fait date. Parmi les thèses les plus saillantes, relevons la claire reconnaissance de l'authenticité de *Mt.* 16, 17-18, qui était en discussion depuis 1781 (date de la première mise en doute, selon l'enquête de J.A. Burgess), l'étude de la théologie de Pierre d'après les discours des Actes et sa 1^re^ épître, la thèse selon laquelle Pierre aurait abdiqué en faveur de Jacques, le frère du Seigneur, resté à Jérusalem comme chef de la communauté judéo-chrétienne, enfin l'affirmation du martyre de Pierre à Rome. Vers la même date, la publication des fouilles faites sous la basilique Saint-Pierre de Rome sur l'ordre de Pie XII renforçait considérablement la thèse traditionnelle à ce sujet. Voir art. *Pierre* (fouilles de Saint-Pierre) de J. Carcopino, DBS, t. 7, col. 1375-415.

Le livre de O. Cullmann a suscité un intérêt considérable, comme on peut le voir par les innombrables recensions qui ont paru, et a provoqué, surtout du côté catholique, de nombreuses discussions. G. Maffei en a fait l'historique dans sa thèse *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952-1972)*, Rome, 1981.

Dans le sillage de Vatican II, l'étude la plus marquante sur Pierre résulte d'une commission luthéro-catholique des États-Unis : *Peter in the New Testament* (1973), sous la direction de R.E. Brown, K.P. Donfried et J. Reumann (trad. fr. *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, coll. Lectio divina 79, 1974). Ce qui est remarquable dans cet ouvrage, ce sont les résultats auxquels aboutit l'application résolue de la méthode de la *Redaktionsgeschichte* pour les Évangiles. Au lieu d'établir une figure standardisée, les auteurs se sont appliqués à discerner les traits propres à Pierre non seulement dans les Évangiles, mais aussi dans les autres écrits du Nouveau Testament. De la sorte ils ont pu établir une « trajectoire » et concluent :

« Il y a ... dans la pensée chrétienne primitive, telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament, une pluralité d'images associées à la personne de Pierre : celle du pêcheur missionnaire, du pasteur, du martyr, du bénéficiaire de révélations particulières, du confesseur de la vraie foi et de son défenseur parlant avec autorité, celle, enfin, du pécheur repentant. On peut placer ces images sur une *trajectoire* et reconnaître ainsi un *progrès*, un *développement*, de l'une à l'autre » (p. 205 de la tr. fr. ; c'est nous qui soulignons).

L'accueil fait à l'ouvrage a été très favorable dans l'ensemble. Le fait qu'il soit l'œuvre d'une équipe explique les hésitations de l'exposé sur certains points, des timidités dans les conclusions (voir par ex. les réserves émises par P. Benoit, dans *Revue Biblique* = RB, t. 87, 1980, p. 459 svv), mais on ne saurait méconnaître le fait que, dans ses grandes lignes, il reflète l'état de la critique modérée en la matière. Les recherches du groupe appelaient un prolongement dans la patristique. Nous en attendons la publication.

Dans les limites qui nous sont imparties, il n'est pas possible de reprendre tout le dossier exégétique ni d'exposer les problèmes théologiques qui concernent la primauté de Pierre et sa succession. Modestement, nous voudrions relever les traits qui font du pêcheur de Galilée le type même des croyants et des missionnaires, le témoin du Christ dont la foi commande aujourd'hui encore la nôtre. Au sein de la tradition synoptique, ferme sur les grandes lignes, nous rendrons sensibles les nuances propres à chaque évangéliste. Le témoignage du 4e évangile sera traité à part, en raison de sa singularité. A titre d'éclairage, nous relèverons quelques développements patristiques, mais sans viser en aucune manière à fournir un dossier systématique.

I. Pierre dans la tradition synoptique

1. Généralités. – Dans les trois Synoptiques, Simon Pierre apparaît comme la figure de proue parmi les disciples. Toujours il figure en tête dans la liste des Douze, ou dans les listes des trois ou quatre plus intimes. C'est lui qui apparaît dans le plus grand nombre d'épisodes ; Jean, fils de Zébédée, pourtant très en vue, vient loin derrière Pierre sur le plan statistique (ainsi *Petros* figure 60 fois dans les 3 Synoptiques, et Jean 20 fois).

Né à Bethsaïde (*Jean* 1, 44), Simon était connu comme « fils de Jean » (1, 42). Dans Matthieu (16, 17), on trouve les termes araméens *bar Jona*, qui ont provoqué de nombreuses discussions. Citons à titre de curiosité une interprétation proposée par Jérôme : « fils de la colombe » ; ce serait une allusion au don de l'Esprit qui permit à Simon de reconnaître en Jésus le Fils de Dieu (*in Mt.* 16, 17, SC 259, p. 15). Plusieurs modernes (par ex. R. Eisler, *Jesus Basileus ou basileusas*, Heidelberg, 1929/30 ; O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 17 avec hésitation ; S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, p. 204) ont rapproché les mots de *Mt.* du terme *barjoné*, signifiant « hors-la-loi » : avec Simon le Zélote (*Luc* 6, 15) et Judas Iskarioth (expliqué par *sicarius*), il aurait appartenu à un groupe de résistants ; n'a-t-il pas tiré l'épée contre Malchus (*Jean* 18, 10) ? En réalité l'utilisation de Barjoné comme désignant les résistants au temps de la Guerre Juive (66-70) reste incertaine et rien ne peut en être tiré pour une période plus ancienne (M. Hengel, *Die Zeloten*, Leyde, 1961, p. 55-57). Le nom d'Iscarioth n'a rien non plus à voir avec *sicarius* et selon l'hypothèse séduisante de J.-A. Morin, est à expliquer par l'araméen et signifie tout simplement « celui-là même qui allait le livrer » (*Les deux derniers des Douze : Simon le Zélote et Judas Iskariôth*, RB, t. 80, 1973, p. 332-58).

De cet excursus se dégage une conclusion importante, bien que négative. Du passé de Simon, fils de Jean, on ne sait rien d'autre que sa profession de pêcheur. Toute spéculation sur son appartenance à un mouvement zélote ne repose sur rien de consistant. Par contre, on sait par le 4e évangile qu'il fut disciple de Jean Baptiste.

Marié, il vivait à Capharnaüm et y exerçait le métier de pêcheur avec André, son frère, et quelques associés (*Luc* 5, 7). Il habitait l'une de ces humbles maisons, telles que les fouilles de Capharnaüm les ont mises à jour. L'une d'elles fut très tôt vénérée par les judéo-chrétiens comme « la maison de Pierre » (description avec plans et photos, dans *Le monde de la Bible*, n. 27, janvier-février 1983, p. 8-16).

2. La figure de Pierre dans l'évangile selon Marc. – 1° *Vocation.* – Dans l'évangile de Marc (comme dans celui de Matthieu), l'appel de Simon est placé tout au début du ministère de Jésus en Galilée (*Marc* 1, 16-18). C'est une scène typique de vocation : elle met en évidence l'initiative de Jésus et la force bouleversante de son appel qui crée une situation nouvelle et ouvre une destinée : « Venez à ma suite, et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes » (1, 17. Voir notre art. *Imitation du Christ*, t. 7, col. 1542-43). Sans s'intéresser à la maturation psychologique d'une telle vocation, le récit rapporte immédiatement l'élan de générosité des premiers appelés : « Laissant aussitôt leurs filets, ils le suivirent » (1, 18). La vocation des fils de Zébédée, Jacques et Jean, est stylisée de la même manière (1, 19-20). « Pêcheur d'hommes », Simon commencera à l'être lors d'une mission en Galilée (6, 6-13 et par.) ; mais c'est surtout après Pâques qu'il prendra conscience de toute la dynamique du premier appel. En plaçant ce récit au tout début du ministère de Jésus, Marc et Matthieu nous présentent les témoins autorisés de la prédication du Règne de Dieu par Jésus et de son appel à la conversion (1, 15). Il apparaît ainsi que l'Évangile ne peut être proclamé de façon solitaire : la première tâche que Jésus entreprend est de rassembler une petite équipe autour de lui.

L'humble condition des appelés mérite d'être relevée. Ce n'étaient pas des prolétaires au sens moderne du mot, car ils disposaient de leur barque et de leurs filets, mais du point de vue rabbinique ils appartenaient à cette classe méprisée qui ignorait les subtilités de la Loi (*Jean* 7, 49). Saint *Jérôme* en tire un enseignement : Le Seigneur a fait choix de « pêcheurs » et « d'illettrés » « afin qu'on ne puisse attribuer la conversion des fidèles non à l'action de Dieu mais à l'éloquence et à la science » (*in Mt.* 4, 19, SC 242, p. 103).

Dans la série d'épisodes qui constituent la « journée de Capharnaüm (*Marc* 1, 21-39), deux traits font ressortir la place de Simon parmi les disciples et son caractère impulsif. Il reçoit Jésus dans sa maison, où sa belle-mère est guérie de la fièvre. Au matin, surpris de la disparition de Jésus, il part à sa recherche « avec ses compagnons », et l'ayant retrouvé ils lui disent : « Tout le monde te cherche » (1, 36).

2° *Le choix des Douze et le nom de Kèphas.* – Les trois Synoptiques donnent beaucoup d'importance au choix définitif des Douze par Jésus, mais situent différemment la scène. Marc a le mieux souligné l'initiative du Maître et la place à part des Douze parmi les disciples : « Il monte dans la montagne et il appelle *ceux qu'il voulait*. Ils vinrent à lui et il en établit douze (*époièsen dôdeka*) pour être avec lui et pour les envoyer » (3, 13-14). Il faut souligner la force du verbe *poiein*, employé dans la Bible grecque pour l'installation de juges sur le peuple (*Ex.* 18, 25-26) ou de prê-

tres (1 *Rois* 12, 6). Il s'agit donc d'une institution durable, collégiale. Le nombre douze, par référence aux douze tribus d'Israël, montre que Jésus constitue autour de lui le nouvel Israël (cf. *Mt.* 19, 28 ; *Luc* 22, 30. Sur tout ce passage, voir K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome, 1975).

C'est à cette occasion que Marc relate l'imposition d'un nouveau nom pour Simon : *Petros*, traduction grecque de *Kèphas* (cf. *Jean* 1, 42). Les fils de Zébédée reçoivent aussi le surnom de *Boanerguès*, fils du tonnerre (cf. *Luc* 9, 54), mais la tradition n'a jamais attaché une grande importance à ce surnom familier alors que l'appellation de Kèphas-Petros a été partout reçue. Dans la mentalité biblique, le nom exprime l'essence ou la mission d'un être ; aussi le changement de nom revêt-il toujours une grande importance. Lors du couronnement, les rois recevaient leur nom de règne (*Is.* 9, 5). En cas d'alliance de vassalité, le suzerain imposait au nouveau roi son nom (par ex. 2 *Rois* 23, 34 ; 24, 17), en signe de dépendance. Dans l'histoire du salut, le changement de nom marque une étape importante, comme on le voit avec Abram-Abraham (*Gen.* 17, 5) et Saraï-Sara (*Gen.* 17, 15), avec Jacob-Israël (*Gen.* 32, 29).

3° *Pierre et les Douze.* – Dans le groupe des Douze, trois apôtres se distinguent : Pierre, Jacques et Jean. On les retrouve comme témoins dans des scènes de secrète épiphanie : résurrection de la fille de Jaïre (*Marc* 5, 37 par.), transfiguration de Jésus (9, 2 par.), agonie (14, 33 par.). Des détails font ressortir la place de Pierre. Sur la montagne de la Transfiguration, c'est lui qui prend la parole : « Rabbi, il est bon que nous soyons ici ; dressons trois tentes... » (9, 5). Comment interpréter cette déclaration, alors que l'évangéliste ajoute : « Il ne savait que dire, car ils étaient saisis de crainte ». La construction des tentes évoque certainement la fête des Tabernacles, célébrée dans le judaïsme comme la fête de la royauté de Dieu (*Zach.* 14, 9.16.19). Pierre s'imagine donc que l'heure du salut définitif a sonné, en dépit de l'annonce de la Passion par Jésus (*Marc* 8, 31). A l'agonie Jésus concentre ses reproches, si l'on peut dire, sur Simon : « Simon, tu dors ! Tu n'as pas eu la force de veiller une heure ! » (14, 37). La déception de Jésus apparaît d'autant plus forte qu'il attendait davantage de son apôtre.

Les Synoptiques rapportent plus d'une scène de disputes au sujet des préséances (ainsi *Marc* 9, 33-37 par.). Dans ce cas il s'agit des Douze en général, sans que Pierre soit spécialement visé. Il en va de même quand les fils de Zébédée intriguent pour obtenir les meilleures places dans le Royaume (10, 35-45 par.). Les dix autres s'indignèrent (10, 41), ce qui leur valut une leçon sur l'exercice du pouvoir (à comparer avec *Luc* 22, 25-27 dans un contexte aussi de préséance). On voit donc que Pierre, ni plus ni moins que les autres, avait encore grand besoin de découvrir les valeurs fondamentales de l'Évangile, quand il suivait Jésus.

Dans plusieurs épisodes il apparaît comme le porte-parole des autres apôtres. Ainsi après l'épisode du jeune homme riche et les instructions sur le danger des richesses, Pierre s'exclame-t-il : « Eh bien ! nous, nous avons tout laissé pour te suivre » (*Marc* 10, 28), sous-entendant : quelle sera notre récompense ? Nous reviendrons sur la manière concrète dont Pierre a vécu ce détachement (*infra*, col. 1457). C'est Pierre qui fait remarquer que le figuier maudit s'est bien desséché (11, 21). En d'autres circonstances, il pose la question avec les autres intimes de Jésus (13, 3). On voit qu'en la matière la tradition marcienne n'offre pas de rigidité. Les disciples en groupe interviennent beaucoup plus souvent que Pierre seul.

De nombreuses études ont paru sur l'origine et la signification du terme araméen *kèpha'*. Il s'agit d'un nom commun qui signifie rocher, pierre, caillou. A part une attestation possible dans les papyrus d'Éléphantine, le mot n'est jamais utilisé comme nom propre. Il en est de même pour *Petros* en grec. Les dictionnaires établissent une nuance entre les termes *Petros* et *Petra*. Le premier ayant le sens général de pierre, tandis que *petra* désigne normalement un rocher. Le jeu de mots contenu en *Mt.* 16, 18 : « Tu es *Petros* et sur cette *petra* j'édifierai mon Église » n'est pas pleinement satisfaisant, à la différence de l'original araméen : Tu es Roc et sur ce roc (*kèpha'*).

Sur ces questions philologiques, voir J.A. Fitzmyer, *Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament*, dans *Text and Interpretation* (Mélanges M. Black), Cambridge, 1979, p. 121-32).

4° *La confession de Pierre à Césarée* (*Marc* 8, 27-33). – Dans l'évangile de Marc, la confession messianique de Pierre tient une place charnière. Jamais Jésus n'avait encore demandé à ses disciples ce qu'ils pensaient de lui ; jamais encore il n'avait parlé de sa passion. Quant aux opinions d'autrui, les disciples s'expriment très diversement (v. 28), mais quand vient la question : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? », Pierre seul s'exprime comme porte-parole des Douze : « Tu es le Christ ». Les Pères de l'Église ont retenu avant tout le côté lumineux de la scène, lue selon les perspectives de Matthieu (*infra*, col. 1459). L'étude critique du texte oblige pourtant à des interrogations fondamentales. Pourquoi Jésus prescrit-il le silence (8, 30) ? Quel rapport entre la confession de Pierre et la protestation contre la première annonce de la passion, protestation suivie d'un apparent rejet de Pierre par Jésus : « Retire-toi ! Derrière moi, Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (v. 33). Selon certains critiques Jésus aurait purement et simplement rejeté le titre de Messie (E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort*, dans *Zeit und Geschichte*, Festschrift R. Bultmann, 1964, p. 127-53). Cullmann oppose la conception messianique de Pierre à celle de Jésus, basée sur la prophétie d'*Is.* 53, relative au Serviteur souffrant : « Que signifie cette apostrophe, sinon que Jésus voit une tentation satanique dans la conception du Messie que Pierre défend ici et qu'il avait sans doute déjà au moment de sa confession. Jésus admet donc que le diable, qui dès après son baptême lui avait proposé de revêtir le rôle du Messie politique, se sert cette fois du disciple Pierre pour le détourner de sa véritable mission et le pousser à assumer un rôle politique » (*Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 106).

Pour rendre compte exactement de ce problème difficile, il faut distinguer entre le point de vue rédactionnel de Marc et la reconstitution d'ordre historique, toujours aléatoire. Dans la construction du deuxième évangile, l'épisode de Césarée marque un grand tournant : Jésus ne parle de sa passion qu'après s'être assuré des dispositions de ses disciples à son égard. Proclamer que Jésus est le Messie d'Israël, ce sera la première prédication de Pierre au jour de Pentecôte (*Actes* 2, 36). Nul doute que pour Marc et ses lecteurs la confession de Césarée n'ait valeur d'anticipation par rapport à la plénitude de la foi pascale. Le secret imposé à Pierre ne signifie pas que Jésus refuse le titre de Messie, mais s'inscrit dans la thèse générale de l'évangéliste selon lequel on ne peut parler en ter-

mes exacts de Jésus que dans la lumière de Pâques (G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc,* coll. Lectio divina 47, Paris, 1968, p. 329-42).

Au plan de l'histoire, il faut reconnaître combien les représentations du Messie étaient variées au début de l'ère chrétienne, – ce qui explique les réticences de Jésus à employer lui-même un mot piégé. Les apôtres partageaient sans doute les espérances populaires concrétisées autour du titre « Fils de David » (ainsi *Marc* 10, 47 ; 11, 10 par.). Le chant du Serviteur (*Is.* 53), sur lequel Jésus s'appuiera pour définir sa mission (*Marc* 10, 45), et à sa suite toute l'Église primitive, n'était pas interprété messianiquement dans le judaïsme (P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur,* coll. Lectio divina 103, Paris, 1981). Les protestations de Pierre se comprennent donc aisément. Elles ne proviennent pas en l'occurrence de la crainte naturelle de l'homme devant la souffrance et la mort, mais de la conception que l'on se fait naturellement de l'honneur et de la gloire de Dieu. Comme l'Islam le répète encore aujourd'hui, est-il concevable que Dieu abandonne son Élu ? A juste titre Paul déclare que, pour les Juifs, le message de la croix est un « scandale » (1 *Cor.* 1, 23) – le mot étant à prendre en son sens religieux le plus fort : ce qui fait trébucher dans la foi. Pierre est ici le porte-parole des disciples et de tous ceux pour qui l'abaissement et l'humiliation sont incompatibles avec l'honneur de Dieu.

L'incompréhension devant la passion n'enlève cependant pas toute valeur à la confession messianique qui précède, car celle-ci comportait un absolu dans la décision, renouvelant le geste initial de tout quitter pour suivre le Maître, Mais l'apôtre n'était pas encore parvenu au bout de ses découvertes. Se cabrant devant une révélation nouvelle, il était invité, comme le prophète Jérémie en des circonstances tout aussi dramatiques (*Jér.* 15, 19), à reprendre humblement l'attitude du disciple. Dans une confiance, qu'on pourrait dire presque aveugle (*Marc* 10, 32), Pierre devait renoncer à ses idées propres et consentir à marcher sur les traces de son Maître (cf. 1 *Pierre* 2, 21). En dépit des annonces répétées du drame, la vie ne pouvait avoir d'autre sens pour lui que dans l'attachement à Jésus.

Il est frappant de constater que les deux évangélistes qui se rattachent le plus directement aux traditions pétriniennes (Marc et Matthieu) n'ont en rien édulcoré la verdeur de la réprimande de Jésus, tandis que Luc, comme gêné dans sa vénération pour l'apôtre, omet la scène. On devine ainsi que, dans sa prédication, Pierre n'a jamais caché ses défaillances et les a reconnues avec une humilité tout évangélique.

5° *Pendant la passion.* – Les critiques sont unanimes à reconnaître qu'à la base des récits de la Passion il y a un récit schématique très ancien ; c'est ce que prouvent les accords substantiels entre les Synoptiques et Jean pour la trame d'ensemble (X. Léon-Dufour, art. *Passion*, DBS, t. 6, col. 1419-92).

Dans le drame, Pierre joue le rôle du présomptueux : trop sûr de lui, il tombera de toute sa hauteur. Quand Jésus annonce la fuite prochaine des siens, Pierre se met en avant, se distingue des autres et proteste de sa fidélité jusqu'à la mort (*Marc* 14, 29). A Gethsémani, il ne résiste pas plus au sommeil que les deux autres intimes, Jacques et Jean ; c'est à lui que s'adresse en premier le reproche douloureux de Jésus : « Simon, tu dors ! Tu n'as pas eu la force de veiller une heure ! » (14, 37). Dans la dispersion générale, Pierre a le courage de suivre son Maître de loin et d'entrer dans la cour du palais du grand-prêtre (14, 54). On sait la suite : le triple reniement selon l'annonce faite par Jésus (14, 66-72 à comparer avec 14, 30). Si l'on confronte les textes synoptiques entre eux, on constate là encore que Luc a édulcoré la scène en supprimant les faux serments (*Marc* 14, 71). Le chant du coq provoque les larmes de la conversion.

Cet épisode du reniement de Pierre et de son repentir a toujours inspiré les prédicateurs. Relevons ce commentaire de saint Augustin : « In illa negatione praedicta ostendit Dominus Petro Petrum », à opposer à la scène de réhabilitation sur les bords du Lac : « in illo autem amore ostendit Dominus Petro Christum » (PL 38, 1372). De son côté, Jean Chrysostome montre comment le péché, même grave, obtient le pardon : « Si ce péché si grave lui fut pardonné, c'est qu'il s'en repentit comme il fallait... Il faut comprendre que ce reniement n'était pas tant l'effet de la négligence de Pierre que d'un abandon de la part de Dieu, pour lui apprendre à connaître les limites humaines, à ne pas s'opposer aux dires du Maître, à ne pas s'estimer supérieur aux autres, à constater que sans Dieu rien n'est possible, et que si le Seigneur ne construit la maison, en vain se fatiguent ceux qui la construisent (*Ps.* 126, 1) » (*In Hebr. Hom* 31, 3, PG 63, 215. Trad. de J. Lécuyer dans *S. Pierre dans l'enseignement de S. Jean Chrysostome à Constantinople*, dans *Gregorianum*, t. 49, 1968, p. 113-33).

6° *Témoin de la résurrection.* – Selon la confession de foi archaïque, que Paul cite en 1 *Cor.* 15, 3-5, Kèphas a été le premier bénéficiaire des apparitions du Ressuscité ; cette christophanie est distinguée de celle dont furent l'objet les Douze et les autres témoins de Pâques. Ce texte de Paul a été l'objet d'innombrables études. Qu'il suffise de citer la dernière en date, où l'on trouvera la bibliographie du sujet : J. Schmitt, *Résurrection de Jésus,* DBS, t. 10, 1981-82, col. 504-13.

On s'attendrait à ce que l'évangile de Marc, – attribué au « secrétaire de Pierre » –, contienne le récit de cette première apparition, décisive pour la foi du collège apostolique. On ne trouve en fait qu'une allusion, dans le message des anges aux saintes femmes : « Allez dire à ses disciples et à Pierre : Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit » (*Marc* 16, 7. Voir l'art. de J. Schmitt, col. 533-35). La mention distincte « et à Pierre » contient en elle-même une assurance de pardon et de réhabilitation. Malgré son reniement, Pierre est maintenu par le Christ dans sa fonction de chef des apôtres. Avec une discrétion remarquable, l'évangéliste n'en dit pas plus. C'est dans *Luc* 24, 34 qu'on trouvera l'affirmation évangélique la plus claire sur la christophanie accordée à Pierre (*infra*, col. 1465).

Au plan de la réflexion théologique, on discerne une analogie entre le cas de Pierre et celui de Paul qui, de persécuteur, est devenu l'Apôtre des nations, exemple vivant de la générosité du Christ (1 *Tim.* 1, 16). Ainsi apparaît-il chez les deux que la justification ne provient pas des œuvres, mais de la foi (cf. *Gal.* 2, 16). L'expérience de pardon, faite par Pierre comme par les autres apôtres qui avaient pris la fuite, a sans doute joué un grand rôle dans la foi en la valeur rédemptrice de la mort et de la résurrection du Christ (d'après M. Hengel, *La crucifixion*, trad. franç., coll. Lectio divina 105, Paris, 1981, p. 197svv).

3. La figure de Pierre dans l'évangile selon Matthieu. – Évangile catéchétique par excellence, le premier évangile est celui qui a exercé l'influence la plus générale sur l'Église ancienne (E. Massaux, *Influence de l'évangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne*

avant S. Irénée, Louvain, 1950). C'est dire que la figure de Pierre qui se dégage de cet évangile est celle qui s'imposera dans la tradition.

Avec vraisemblance on peut situer la rédaction de l'évangile de Matthieu à Antioche, vers les années 80 (J. Zumstein, *Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu*, dans *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Linz, t. 5, 1980, p. 122-38). L'importance donnée au chef des apôtres apporte ainsi un témoignage sur l'influence qu'il exerça en cette ville d'Antioche.

Il serait trop long de reprendre les données de la triple tradition, où le texte de Matthieu concorde substantiellement avec celui de Marc, sans ménagements pour les faiblesses de Simon Pierre. Nous relèverons les traits caractéristiques du premier évangile.

Dans la liste des Douze, Simon Pierre est qualifié expressément de premier (*prôtos*, 10, 2). Trois épisodes, reliés entre eux dans la progression d'un récit orienté vers la fondation de l'Église (X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris, 1965, p. 231-54), doivent surtout retenir l'attention : la marche sur les eaux (14, 28-31), la confession de Césarée avec le *Tu es Petrus* (16, 13-20), le didrachme du Temple payé en commun par Jésus et Pierre (17, 24-27).

1° Dans le récit de la traversée nocturne du Lac, après la multiplication des pains, Matthieu est le seul des Synoptiques à avoir inséré un épisode hautement symbolique, où l'on croit découvrir le reflet d'une expérience pascale. Voyant son Maître marcher sur les eaux, Pierre s'écrie : « Seigneur, si c'est bien toi, ordonne-moi de venir vers toi sur les eaux » (14, 28). Dans son attachement à Jésus, Pierre n'hésite donc pas à se lancer sur les eaux qui, dans la symbolique biblique, représentent la mort (*Ps.* 32, 6 ; 69, 2-3 ; *Cant.* 8, 7 ; etc.). Le sentiment du danger prenant le dessus, Pierre se met à couler. Il exprime sa détresse dans une forme quasi liturgique : « Seigneur, sauve-moi ! ». Le reproche de Jésus manifeste le souci, si fréquent dans le premier évangile, de faire passer les auditeurs et les lecteurs de la « petite foi » à la foi éprouvée : « Homme de peu de foi (*Oligopiste*), pourquoi as-tu douté ? » (à comparer à *Mt.* 6, 30 ; 8, 26 ; 16, 8 ; 17, 20). Bon commentaire de ce texte par J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Fribourg-Göttingen, 1977, p. 245-55.

Augustin a souvent commenté cette scène, pour montrer les dangers de la présomption et la nécessité absolue de la grâce : « Jubeat Deus homo, ut possit quod non potest homo... ». Pierre peut marcher sur les eaux parce qu'il en a reçu l'ordre. Mais sa présomption a failli lui être fatale : « Praesumpsit de Domino, potuit de Domino ; titubavit ut homo, rediit ad Dominum... » (*Sermo* 76, 8, PL 38, 482).

2° *Tu es Petrus : La mission de Pierre.* – 1) Alors que dans Marc on pouvait se demander quelle était la portée réelle de la confession de Pierre à Césarée, dans l'évangile de Matthieu il n'y a aucun doute sur son caractère positif. Comme par anticipation, Pierre fait entendre la plénitude de la foi pascale : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16, 16). Qu'il suffise de rappeler que le titre de Fils de Dieu est au centre de la christologie de Matthieu (J. D. Kingsbury, *Matthew, Structure, Christology, Kingdom*, Londres, 1976, p. 40-83).

La réponse de Jésus à Pierre se développe en trois strophes, comportant elles-mêmes trois stiques :

17 « Bienheureux es-tu, Simon Bariôna,
car chair et sang ne te l'ont pas révélé,
mais mon Père qui est dans les cieux.
18 Et moi, je te dis : Tu es Pierre,
et sur cette pierre, je bâtirai mon Église,
et les portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle.
19 Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux,
et ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux,
et ce que tu délieras sur la terre,
sera délié dans les cieux ».

Propre à Matthieu, ce texte doit être comparé aux autres investitures de Pierre que l'on trouve en *Luc* 22, 31-32 (*infra*, col. 1465) dans le contexte des adieux après la Cène, et en *Jean* 21, 15-17, lors d'une apparition pascale. Si la facture aramaïsante du texte de *Mt.* plaide en faveur de son ancienneté, on n'en peut déduire qu'il soit à sa place historique. De génie synthétique, Matthieu regroupe les logia du Maître selon les besoins de la catéchèse, et il a fait de la confession de Pierre à Césarée le lieu par excellence d'une révélation christologique et ecclésiologique.

Sans pouvoir proposer ici une exégèse détaillée du texte, nous relèverons seulement les données qui contribuent à éclairer la figure de Pierre selon Matthieu. Dans les évangiles c'est la seule béatitude qui s'adresse à un apôtre en particulier, et elle est motivée par la révélation dont il est l'objet. Déjà les apôtres étaient dits heureux parce qu'ils pouvaient voir et entendre ce qui constituait l'aspiration des prophètes et des justes (*Mt.* 13, 16-17 ; cf. 1 *Pierre* 1, 10-11). Ils bénéficient en effet par grâce divine de la « connaissance des mystères du Royaume des cieux » (13, 11), mais aucune de ces formules n'avait le ton si personnel de la béatitude de Kèphas. Le texte de Matthieu le plus proche se trouve dans l'hymne de jubilation : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (11, 27). La révélation est normalement ordonnée à la vie ; connaître le Fils, c'est être associé à l'élan filial du Fils vers le Père. Ici pourtant ce n'est pas cet aspect qui est mis en valeur, mais celui de la mission. On a justement parlé à propos de ce texte d'investiture par apocalypse (A.-M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par « apocalypse ». Étude thématique de Gal. 1, 16*, RB, t. 64, 1957, p. 335-62 ; 492-515, spécialement p. 500-12). Par contre c'est une exagération de prétendre que le texte de *Mt.* 16, 17-19 soit écrit en réplique à celui de Paul (voir la mise au point de J. Dupont, RSR, t. 52, 1964, p. 411-20). Ce qu'il faut retenir de la longue étude d'A.-M. Denis, c'est la priorité donnée à la confession de foi pour la mission apostolique. Les v. 18 et 19 ne font qu'en développer les conséquences pour l'avenir.

2) Si Matthieu a déjà relevé la collation du nom de Kèphas, comme les autres Synoptiques, lors du choix des Douze (10, 2), il est le seul à dévoiler le sens profond de cette appellation : Simon doit être la pierre de fondation pour l'Église que Jésus veut bâtir.

Seul des évangélistes, Matthieu emploie ici et en 18, 17-18 le terme *ekklèsia*, constamment employé dans les Actes et par Paul pour désigner la communauté chrétienne. Ici il s'agit de l'Église universelle, comparée à un temple en construction, tandis que *Mt.* 18, 17-18 concerne la communauté locale.

Pour comprendre la déclaration du Christ, il est important de déterminer son arrière-plan. Récemment M.-A. Chevallier s'est efforcé de montrer l'apparentement avec les textes juifs qui, dans le prolongement d'*Is.* 51, présentent Abraham comme le rocher sur lequel Dieu pouvait construire le monde (M.-A. Chevallier, « *Tu es Pierre, tu es le nouvel*

Abraham » (Mt. 16, 18), dans *Études théologiques et religieuses*, t. 57, 1982, p. 375-87). La thèse est intéressante, encore qu'on n'ait pas la preuve de l'ancienneté des traditions juives sur lesquelles elle s'appuie.

L'emploi du verbe *oikodomein* nous oriente plutôt vers la représentation du Temple eschatologique qui, dans le judaïsme comme dans le christianisme primitif, tient tant de place. Le texte de base se trouve en *Is.* 28, 16 : « Voici que je pose en Sion une pierre à toute épreuve... ». Déjà les gens de Qumrân en avaient remarqué l'importance et le rapprochaient d'*Is.* 54, 11 svv pour concevoir leur groupe comme Temple de Dieu, par opposition au Temple de Jérusalem souillé par des prêtres indignes. O. Betz a justement attiré l'attention sur ces textes pour comprendre le titre de Roc, décerné à Pierre (O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* = ZNW, t. 48, 1957, p. 49-77). Dans une Hymne, le Maître de Justice emploie des images analogues : « Tu as fait de moi comme une tour puissante, comme un rempart élevé. Tu as affermi sur le roc mon édifice et les soubassements éternels de mon comité : toutes mes parois forment un rempart éprouvé et inébranlable » (IQH VII, 8-9, trad. de J. Carmignac). L'originalité du texte de Matthieu par rapport aux textes juifs analogues, c'est de faire dépendre de la foi au Messie, Fils de Dieu, la fondation et la stabilité définitive de la construction. La christologie commande l'ecclésiologie.

La promesse du Christ s'étend jusqu'à l'avenir le plus lointain. Dans le combat eschatologique qui oppose les forces de Satan au développement du règne de Dieu sur terre (cf. la parabole de l'ivraie), l'Église fondée sur Pierre est assurée de subsister victorieusement. Dans cette Église, Pierre dispose de pouvoirs spéciaux, qu'expriment la métaphore des clefs et le couple lier-délier. Détenteur des clefs, Pierre est comme le majordome de la maison de Dieu (d'après *Is.* 22, 22), et il reçoit juridiction pour résoudre les cas difficiles. Dans la langue rabbinique, lier signifie en effet déclarer interdit, et délier déclarer permis. Dans l'évangile de Matthieu, on a justement des exemples qui permettent de voir comment Pierre exerce ses fonctions (ainsi 15, 15 ; 18, 21). Le couple lier-délier se trouve associé aussi à la procédure d'excommunication, déjà connue de la Synagogue, si bien que Pierre reçoit pouvoir d'admission et d'exclusion dans l'Église. Sa décision sera tenue pour valide dans le Royaume des cieux, – À condition sans aucun doute qu'il s'inspire de la procédure de miséricorde, si bien illustrée en *Mt.* 18 : il devra pardonner jusqu'à 70 fois 7 fois (18, 22).

Sur le sens de lier et délier, voir l'excellente étude de B. Rigaux, dans *La Maison-Dieu*, n. 117, 1974, p. 86-135.

La promesse faite à Pierre est ouverte sur l'avenir, sans qu'au niveau de la rédaction matthéenne, on puisse dire de quelle manière concrète s'exercera dans l'Église future le ministère de Kèphas. L'histoire de l'exégèse de *Mt.* 16, 17 svv est très instructive à ce sujet et manifeste que les Pères ont été plus sensibles à la valeur christologique du texte qu'à sa portée ecclésiologique.

Signalons enfin que Matthieu, qui fait un tel éloge de Pierre, ne cache rien de la sévère réprimande de Jésus. Il ajoute même le terme de « scandale » par rapport au texte de Marc (16, 23). C'est donc la foi qui est en jeu, la foi au Fils de Dieu, ce Fils qu'une parabole montre livré aux vignerons homicides, avant que la vigne soit confiée à un peuple qui en produira les fruits (*Mt.* 21, 33-44).

3) *L'interprétation patristique de Mt. 16, 17 svv.* – Contrairement à ce que pourrait croire le lecteur catholique romain, les papes ne se sont pas appliqués le *Tu es Petrus* avant le 3e siècle. Plus orientée initialement vers la christologie et la spiritualité, l'exégèse patristique ne s'est intéressée au point de vue « institutionnel » que progressivement.

Voir : J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952 ; – H. Marot, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, n. 84, 1967, p. 47-58 ; – A.-M. La Bonnardière, *Tu es Petrus. La péricope « Matthieu 16, 13-23 » dans l'œuvre de S. Augustin*, dans *Irénikon*, t. 34, 1961, p. 451-99 ; – J. Doignon, *Pierre « Fondement de l'Église » et foi de la confession de Pierre « base de l'Église » chez Hilaire de Poitiers*, RSPT, t. 66, 1982, p. 417-25.

Tertullien remarque que Pierre est d'abord un nom du Christ (cf. 1 *Cor.* 10, 4 : « Petra autem erat Christus »), le Rocher suivant les Hébreux sur la route de l'exode. Simon reçoit ce nom par participation (*Adversus Marcionem* IV, 13). Pour Cyprien, Pierre a reçu en premier la charge de l'Église, mais ce pouvoir est étendu à tous les évêques (d'après *Mt.* 18, 18) : c'est sur lui que le Christ fonde l'Église et à lui qu'il a confié les brebis à paître... Si le Christ a donné à tous les apôtres le même pouvoir, il constitue une seule chaire et dispose par son autorité l'origine et le plan de l'unité... Les autres apôtres étaient ce que fut Pierre, mais une primatie est donnée à Pierre et ainsi se manifestent une seule Église et une seule chaire (cf. *De unitate Ecclesiae* 4). Pour Cyprien, les évêques exercent *in solidum* cette responsabilité ; l'Église de Rome n'en jouit pas moins d'une certaine prééminence, car elle est « matrice et racine » de l'unité catholique.

A Alexandrie, c'est une exégèse spirituelle qui est en honneur. Tout fidèle, dans la mesure où il vit sa foi avec rectitude et charité, participe aux privilèges de Pierre : Nous serons nous aussi Pierre, déclare Origène, et recevrons la même béatitude, dans la mesure où nous confessons notre foi avec lui (*in Mt.* XII, 10). Le *Tu es Petrus* a vraiment été dit à Pierre, mais aussi à tous les apôtres et à tous les parfaits. En tous est édifiée l'Église du Christ et contre aucun de ceux-là ne prévaudront les portes de l'enfer. Notons qu'en parlant de Pierre comme d'une figure « typique », des exégètes modernes retrouvent la voie tracée par Origène (ainsi J. Blank, *Typologie néotestamentaire de Pierre et ministère de Pierre*, dans *Concilium*, n. 83, 1973, p. 39-50).

A l'époque des controverses ariennes, c'est le contenu de la confession de foi de Pierre qui retient l'attention. Ainsi Hilaire (*in Mt.* 16, 17) ; Ambroise (*De incarnationis dominicae sacramento* IV, 33-V, 34) écrit : « Celui qui proclame la vraie génération reçut cela du Père ; il ne le reçut pas de la chair. La foi est donc le fondement de l'Église ». Jean Chrysostome interprétera lui aussi la pierre de fondation comme étant la foi de Pierre (*in Mt. Hom.* 54, 1-2 et 82, PG 58, 533-534 et 741) ; ailleurs il dit que Pierre lui-même est devenu fondement de l'Église (3, 5, PG 58, 38 ; cf. Lécuyer, p. 116, n. 11).

L'exégèse d'Augustin a été étudiée avec beaucoup de soin par A.M. La Bonnardière (*art. cité*). Parfois Augustin considère que Pierre est lui-même la *petra* de fondation. Mais en raison du texte de la 1e aux Corinthiens, assimilant le rocher du désert au Christ lui-même (10, 4 : « petra autem erat Christus »),

Augustin voit souvent dans la pierre de fondation le Christ lui-même. Citons un exemple : « Sur cette pierre que tu as confessée, j'édifierai mon Église. Petra autem erat Christus. Sur ce fondement, Pierre lui-même a été aussi édifié. De fondement, personne ne peut en poser d'autre que celui qui a été posé, à savoir le Christ Jésus » (1 *Cor.* 3, 11) (*In Jo. Tr.* 124, 5). Ailleurs Augustin voit dans la *petra* la *fides* même de Paul, selon une exégèse qui sera reprise souvent par les Réformés.

Les évêques de Rome ne reprendront à leur compte le *Tu es Petrus* qu'à partir du 3e siècle. Cette exégèse sera développée par Damase et Jérôme et trouvera sa forme la plus achevée dans les sermons de Léon le Grand.

Pour lui Pierre continue à vivre en la personne de ses successeurs : « La disposition voulue par la Vérité demeure donc et saint Pierre, persévérant dans cette solidité qu'il a reçue, n'a pas abandonné le gouvernail de l'Église mis entre ses mains ». Tout ce que Léon peut faire de bien, il le doit aux « mérites de celui de qui, en son Siège, le pouvoir continue à vivre, l'autorité à se manifester » (*Sermon* 94, 3, SC 200, p. 259). Il importe de remarquer le caractère mystique et non juridique de cette exégèse : Léon invite à considérer la permanence de l'activité de Pierre que le Christ a institué comme *fundamentum, janitor, arbiter*... Il est intéressant de noter aussi comment l'Église entière se trouve associée à la confession de foi de Pierre : « C'est dans l'Église entière que Pierre dit chaque jour : 'Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant' et que toute langue qui confesse le Seigneur est instruite par l'enseignement de cette parole. C'est cette foi qui vainc le diable et dénoue les chaînes de ses prisonniers » (*ibidem*).

De cet aperçu sur l'exégèse patristique de *Mt.* 16, 18 svv, on peut tirer trois conclusions. Pour justifier l'autorité primatiale de l'évêque de Rome, on ne peut isoler la promesse du *Tu es Petrus* des autres paroles adressées à Pierre : *Confirma fratres tuos* et *Pasce oves meas*. Ces dernières se réfèrent directement (*Luc*) ou indirectement (*Jean*) au reniement de l'apôtre, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas d'une glorification de la personne, mais d'une tâche qui ne peut être exercée que par la grâce du Seigneur.

Le rapprochement fait par les Pères entre la Pierre qu'est le Christ (1 *Cor.* 10, 4) et l'apôtre établi pierre, s'il est indéfendable au niveau de l'exégèse historico-critique, comporte cependant un enseignement profond. Dans l'Église il ne peut y avoir d'autre fondement que le Christ lui-même (1 *Cor.* 3, 11). La mission de Pierre et de ses successeurs consiste à faire reconnaître la seule suprématie du Christ sur « son » Église.

Avec saint Léon on gardera ce sens mystique de l'Apôtre toujours vivant et agissant. Une telle conception s'enracine dans la mentalité biblique de la *corporate personality* : le sort de l'ancêtre représente et commande celui des descendants. Établis comme juges des douze tribus d'Israël (*Mt.* 19, 28), les apôtres sont associés au règne de leur Seigneur et continuent d'œuvrer, de façon invisible mais bien réelle, pour le développement de cette Église dont Pierre a été établi fondement par sa foi.

3° *L'épisode du didrachme du Temple* pose de difficiles problèmes sur lesquels nous ne pouvons nous étendre (voir S. Légasse, *Jésus et l'impôt du Temple (Matthieu 17, 24-27)*, dans *Science et Esprit*, t. 24, 1972, p. 361-77). L'attachement de Pierre aux institutions juives y apparaît évident. Il faut que Jésus lui fasse entrevoir la liberté des fils ; en même temps est donnée une ligne de conduite « pour ne pas scandaliser » (17, 27). On devine, derrière le récit, le reflet des préoccupations de la communauté de Pierre, plus spécialement chargé des circoncis (*Gal.* 2, 8). Le conflit d'Antioche, dont nous parlerons plus loin (col. 1469), s'explique pour une part par ce souci de Pierre de ne pas rompre complètement avec le Judaïsme, dans l'espoir d'obtenir sa conversion.

4° La figure de *Pierre dans la passion* selon Matthieu est la même que dans Marc. On s'étonne qu'aucune allusion ne soit faite à l'apparition de Jésus à Pierre (28, 7 à la différence de *Marc* 16, 7). Tout l'intérêt de Matthieu se reporte sur l'apparition aux Onze, sur la montagne de Galilée, réplique de la montagne des Béatitudes et de la Transfiguration. Le caractère collégial de la mission est ainsi mis en un puissant relief. Les fonctions dévolues à Pierre ne peuvent donc se séparer de celles des autres apôtres, comme le montraient déjà les deux logia sur lier et délier (16, 19 et 18, 18 ; voir B. Rigaux, art. cité). Nous pouvons conclure : par sa plénitude, la confession de Césarée évoque déjà la profession de foi pascale et l'envoi en mission ; la scène ne peut être isolée de cette ultime convocation des Onze qui, ensemble, reçoivent mission d'enseigner tous les peuples (28, 16-20).

4. La figure de Pierre dans l'évangile selon saint Luc. – L'une des acquisitions les plus importantes de la critique actuelle consiste à reconnaître l'unité thématique et théologique entre le troisième évangile et les Actes des Apôtres. D'un tome à l'autre il existe une série de correspondances intentionnelles que l'exégèse doit mettre en valeur. La figure de Pierre ne fait pas exception. Si, pour la commodité de l'exposé, nous séparons l'évangile de Luc des Actes, nous montrerons les relations qui unissent les deux parties d'une même œuvre (A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978).

Dans ses grandes lignes, Luc adopte un plan analogue à celui de Marc. L'exception la plus importante est fournie par la section du voyage vers Jérusalem (9,51-18,14), où l'évangéliste a accumulé les données qui lui venaient de sa propre enquête ou d'une source commune avec Matthieu (la source Q des critiques, que nous nous gardons bien de considérer comme un écrit aux contours bien arrêtés). Sans qu'on puisse fournir d'explication, la section du voyage, tout en mettant constamment en scène des disciples, ne mentionne qu'une fois Pierre (12, 41 : demande d'explication d'une parabole).

Dans les passages de la triple tradition, on constate de la part de Luc une idéalisation des apôtres et spécialement de Pierre. La demande des fils de Zébédée manque dans Luc, comme la réprimande à Pierre, traité de Satan par Jésus à Césarée. Les reniements de Pierre ne s'accompagnent pas d'imprécations.

Trois textes en particulier mettent en valeur le rôle de Pierre. Luc récrit de façon très personnelle la vocation des apôtres. D'abord, en la situant après une certaine durée du ministère public de Jésus, il la rend plus plausible. Surtout il la combine avec un récit de pêche miraculeuse (5, 1-11), à comparer avec la tradition pascale de *Jean* 21, 1-11. Une série de notations font ressortir le rôle de Pierre : Jésus a fait choix de sa barque pour prêcher (5, 3). Puis il lui ordonne d'aller au large et d'y jeter le filet. L'échec de la nuit n'empêche pas Simon de dire : « Sur ta parole, je vais jeter les filets » (5, 5). On sait la suite. Comment ne pas évo-

quer la vision de Joppé qui décidera Pierre à pêcher dans les eaux lointaines du monde des nations ? Auparavant l'apôtre doit prendre conscience de son indignité (5, 8). Jésus met fin à son effroi sacré en lui disant : « Désormais ce sont des hommes que tu auras à capturer (ou mieux à sauver) ». Le verbe *zôgrein*, ici employé, est en effet susceptible d'un double sens : capturer (à la chasse), mais aussi ranimer, rendre à la vie (F. Deltombe, *Désormais tu rendras la vie à des hommes (Luc 5, 10)*, RB, t. 89, 1982, p. 492-97).

Avant de prédire le reniement de Pierre, Jésus l'assure de sa prière pour neutraliser Satan qui veut passer les apôtres au crible de l'épreuve : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu (*epistrepsas*) (ou quand tu seras converti), affermis tes frères dans la foi » (22, 31-32). On ne s'étonnera pas de cette mention de la prière dans l'évangile qui est le plus riche en enseignements sur ce sujet (art. *Luc*, DS, t. 9, col. 1115). Déjà Jésus avait prié longuement avant de choisir les Douze (6, 12 : notation propre à Luc). Cette fois, sa prière porte spécialement sur Pierre qui constitue comme un enjeu entre Dieu et Satan. Seule la prière de Jésus peut obtenir qu'après la défaillance du reniement Pierre reprenne son rôle de témoin, comme on le verra dans les Actes. Notons enfin qu'après la scène du reniement Jésus regarda Pierre, d'un regard qui déclencha immédiatement les pleurs amers du repentir (22, 61-62).

Jean Chrysostome a commenté cette prière de Jésus pour Pierre avec un sens pastoral affiné : « J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ; et toi, une fois revenu, confirme tes frères ; en retour de mon aide, donne-moi cette compensation : si tu n'avais pas bénéficié de ma providence, tu n'aurais pas pu, par tes propres forces, résister à l'assaut de Satan ; conscient donc de ce que tu es, deviens indulgent envers les autres » (PG 63, 466 ; trad. de J. Lécuyer, art. cité, p. 117). – Sur les larmes de Pierre, voir S. Ambroise, *De Poenitentia* II, 92 ; *Exp. in Luc.* X, 72-92.

Luc est le seul des évangélistes à mentionner l'apparition spéciale du Christ à Pierre. En 24, 12 il relate brièvement la course de Pierre et de Jean au tombeau vide (à comparer avec *Jean* 20, 3-10), mais ne mentionne pas de christophanie à cette occasion. Par contre, lorsque les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem, ils entendent une proclamation de forme kérygmatique : « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon » (24, 34). Dans la bouche des disciples, cette proclamation résonne comme un critère de vérification, l'expérience des deux voyageurs se trouvant confrontée à la foi pascale de Pierre.

F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* – ETL, t. 38, 1962, p. 5-43 ; – J.-M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris, 1979, p. 116-18.

II. La mission de Pierre d'après les Actes des Apôtres

Pour apprécier correctement les renseignements que Luc nous fournit sur Pierre dans les Actes, il faut tenir compte du but du second tome à Théophile : non pas écrire une biographie des apôtres, mais manifester la croissance de la Parole de Dieu. Dans la première partie Pierre tient le devant de la scène ; progressivement à partir du ch. 9 qui raconte sa conversion, Paul devient le personnage principal. Au ch. 15 Luc fait rencontrer les deux missionnaires à Jérusalem pour statuer sur la situation des païens convertis. L'accord établi, Pierre disparaît de nos yeux et la dernière partie des Actes pourrait s'intituler « Actes de Paul ». Malgré ses lacunes, la disposition de la matière dans les Actes est riche d'enseignements. Comme l'a relevé A. George (*Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, p. 54-58), il existe une série de parallèles entre les actions et les discours des deux protagonistes. Ainsi apparaît-il qu'on ne peut les opposer l'un à l'autre. Tous deux « ont le même message, les mêmes pouvoirs, les mêmes épreuves, les mêmes attitudes » (p. 58).

Sans reprendre tous les épisodes de la première partie des Actes, glanons quelques traits qui permettent de dessiner la figure de Pierre. Quand il s'agit de nommer un successeur à Judas, Pierre prend l'initiative de proposer aux frères la désignation des candidats et laisse à l'Esprit Saint la décision par le moyen du sort (1, 15-26). Jean Chrysostome fait ressortir la manière dont Pierre exerce ainsi son pouvoir : « C'est en accord avec l'avis de tous qu'il agit en tout ceci ; il ne fait rien de façon autoritaire, il n'impose rien d'autorité. Il ne dit pas de but en blanc : A la place de Judas, nous choisissons celui-ci, mais, pour les consoler des épreuves passées, voyez comment il adapte son langage... » (PG 60, 34 ; trad. J. Lécuyer).

Dans les premiers chapitres des Actes, consacrés à l'histoire de la communauté de Jérusalem, Luc met constamment en avant Pierre, comme chef des Douze ; Jean n'est qu'un accompagnateur muet (3, 1.4.12). C'est Pierre qui prononce les grands discours missionnaires où sont formulés le kérygme de Pâques et ses appuis scripturaires (2, 14-36 ; 3, 12-26 ; 4, 8-12). On relève cette proclamation de la Seigneurie de Jésus, qui fait pendant avec la confession de Césarée : « Que toute la maison d'Israël le sache avec certitude : Dieu l'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (2, 36). Au Temple, Pierre accomplit son premier miracle en faveur d'un boiteux ; à cette occasion il célèbre la puissance du Nom de Jésus, le Seul qui puisse sauver (3, 16 ; 4, 12. Voir l'art. *Nom*, t. 11, col. 404-05). Les premières menaces et le premier emprisonnement atteignent Pierre et Jean. Devant le Sanhédrin, Pierre, avec les apôtres, prononce ces fières paroles qui resteront une ligne de conduite pour tous les fidèles persécutés : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (5, 29).

L'image de Pierre qui ressort de ces premiers chapitres est celle d'un Juif, toujours très attaché au Temple et à son peuple, qui espère une conversion d'ensemble pour que viennent « les temps du rétablissement de tout ce dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes d'autrefois » (3, 21). Idéalisés, les tableaux d'ensemble visent plus à nous dire ce que doit être l'Église (ainsi 2, 42) qu'à constituer un document strictement historique. Les traits « légendaires » ne manquent pas, comme ce qui concerne l'ombre de Pierre guérissant les malades (5, 15). Plus délicate d'interprétation est l'histoire d'Ananie et de Saphire, où l'attitude de Pierre semble bien dure (cf. C. Perrot, *Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine*, dans *Année Canonique*, t. 25, 1981, p. 109-24).

On retiendra de toute façon cette conviction de l'Église primitive que le mensonge à Pierre et aux responsables de la communauté constitue un véritable mensonge à l'Esprit Saint (5, 3), une mise à l'épreuve de l'Esprit demeurant dans l'Église (5, 9).

La rupture avec le Temple est l'œuvre des chrétiens hellénistes, sous l'impulsion d'Étienne (6-7). Philippe, l'un des Sept, prend l'initiative de la mission en Samarie, une initiative qui provoqua des remous dans la communauté mère de Jérusalem (cf. *Mt.* 10, 5-6). L'intervention de Pierre et de Jean, qui imposent les mains aux nouveaux convertis pour leur communiquer l'Esprit, manifeste l'unité ecclésiale, au-delà des diversités ethniques (8, 14-25).

Toute une section des Actes (9,32-11,18) présente Pierre comme « missionnaire ». Sa tournée dans la plaine côtière est marquée par des miracles à Lydda et Joppé, mais surtout par l'appel du centurion Corneille. La vision de Joppé montre un Pierre observateur scrupuleux de la Loi ; jamais il n'a mangé d'animaux impurs (10, 14) ! On rapprochera ce trait de l'assurance avec laquelle il avait affirmé que son Maître payait le didrachme du Temple (*Mt.* 17, 25). Il faut toute l'insistance de la vision pour que Pierre se décide à faire le grand pas, en se rendant chez Corneille (10, 28). L'Esprit Saint devance le processus normal de l'initiation chrétienne, puisqu'il tombe sur Corneille avant même qu'il soit baptisé (10, 44-47). Le texte prend soin de mettre cette nouvelle Pentecôte en rapport avec la première (10, 46 et 11, 15). Pierre devra se justifier devant les frères de Jérusalem (11, 4).

A ce propos Jean Chrysostome remarquait l'humilité de l'apôtre, faisant appel au témoignage des six frères qui l'accompagnaient (11, 12) : « Se peut-il une plus grande humilité que celle de Pierre, qui a ainsi recours au témoignage des simples fidèles ? » (art. cité, p. 130 ; PG 60, 185-186).

Écrit à la manière des historiens hellénistiques (et spécialement de l'auteur de 2 *Macc.*), le ch. 12 rapporte l'arrestation de Pierre et sa délivrance miraculeuse. Le texte se termine de façon abrupte : le départ de Pierre pour Césarée (12, 19). On ne le retrouve dans les Actes qu'une seule autre fois, à Jérusalem, lors de l'assemblée qui examine le problème de l'admission des Gentils convertis. Le texte met en scène successivement Pierre, Barnabé et Paul, puis Jacques. On pourrait donc croire que, en tant que responsable de la communauté de Jérusalem, Jacques a le rang suprême : telle est la thèse d'O. Cullmann. En réalité il semble bien que Luc ait volontairement associé dans ce chapitre 15 deux séries de faits : proclamation de la liberté des Gentils par rapport à la circoncision et, à l'instigation de Jacques, adoption d'une mesure disciplinaire pour permettre la cohabitation des Juifs et des Païens convertis dans les communautés chrétiennes mixtes.

Les derniers mots de Pierre dans les Actes (15, 10s) ressemblent étonnamment au langage de Paul : « C'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous avons été sauvés, exactement comme eux ! » La chose est d'autant plus surprenante que, dans l'ensemble, le Paul des Actes est fort peu paulinien (au sens de Galates-Romains !). Théologien de l'unité de l'Église, Luc ne s'est guère préoccupé de tracer un portrait incisif des témoins de la Parole ; ce qu'il a voulu mettre en relief, c'est la continuité entre la prédication ecclésiale de son temps et le kérygme des apôtres fondateurs. La tradition chrétienne qui ne séparera jamais Pierre et Paul s'inscrit ainsi dans la ligne théologique de Luc, bien que celui-ci ne dise rien d'une venue du premier à Rome.

Du point de vue textuel, le *texte « occidental » des Actes* se caractérise par un grand nombre d'additions et d'amplifications. Bon nombre d'entre elles concernent la personne de Pierre, tout comme celle de Paul. Une tendance hagiographique est ainsi à l'œuvre qui développe les indications de Luc lui-même. A titre d'exemple, relevons quelques-unes des amplifications relatives à Pierre : 2, 14, addition de *prôtos* (premier) ; en 1,23 c'est Pierre seul qui présente les deux candidats au poste de Judas ; en 5, 29, Pierre seul déclare devant le Sanhédrin qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ; d'après 15,7 il parle à Jérusalem « dans l'Esprit ». Voir C.M. Martini, *La figura di Pietro secondo le varianti del codice D negli Atti degli Apostoli,* dans *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica,* Brescia, 1967 ; et du même, *La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne,* dans *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (éd. J. Kremer), Gembloux-Louvain, 1979, p. 21-35.

III. Pierre dans le corpus paulinien

Beaucoup d'études ont paru sur les rapports entre Paul et Pierre ; aussi serons-nous très brefs. Jamais Paul n'emploie le nom de Simon, mais toujours *Kèphas* ou *Petros,* ce qui manifeste déjà l'estime dans laquelle la communauté tenait l'une des trois « colonnes de l'Église » (*Gal.* 2, 9).

1. La 1e aux Corinthiens. – Dans la liste des témoins officiels de la résurrection, Kèphas vient en tête (1 *Cor.* 15, 5 ; *supra,* col. 1458). Telle est la raison fondamentale de son prestige. La 1e aux Corinthiens fait allusion aux missions de Pierre : à la différence de Paul, qui met en avant son complet désintéressement et son célibat, Pierre comme les autres apôtres et les frères du Seigneur se fait accompagner d'une « femme sœur (*adelphèn gynaika*) » (1 *Cor.* 9, 5). S'agit-il d'une chrétienne qui accompagnait les missionnaires, comme les saintes femmes de Galilée dont parle Luc en son évangile (8, 2-3) ? ou de la propre femme de Pierre ? L'exégèse la plus naturelle est de penser à l'épouse. Serait-ce en contradiction avec la déclaration de Pierre, affirmant que pour suivre Jésus il a tout quitté (*Marc* 10, 28 et par.) ? Dans la réponse de Jésus qui détaille les objets du renoncement et les membres de la famille à abandonner, seul Luc mentionne expressément l'épouse (*Luc* 18, 29). On ne saurait trop presser le texte lucanien pour en déduire la situation familiale de Pierre lors de ses missions. Comme souvent, on assiste à propos d'une demande concrète à une généralisation qui manifeste l'urgence et l'universalisme de ce que l'on a appelé très justement « le Radicalisme évangélique » (titre d'un livre de T. Matura, coll. Lectio divina 97, Paris, 1978).

Une question très controversée porte sur la venue de Pierre à Corinthe. Déplorant l'esprit de coterie des Corinthiens, Paul énumère les partis d'Apollos, de Kèphas, du Christ, sans oublier le groupe qui lui reste attaché (1 *Cor.* 1, 12 ; 3, 22). Denys de Corinthe a écrit que Pierre était co-fondateur de l'église de Corinthe avec Paul (cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* = H.E. II, 25, 8). L'affirmation ne s'impose pas. En raison de la charge particulière de Kèphas en faveur des circoncis (*Gal.* 2, 8), on peut aisément comprendre que les fidèles d'origine juive à Corinthe se soient réclamés de lui.

2. C'est dans l'Épître aux Galates qu'il est surtout question des relations entre le nouveau converti et Kèphas. Pour une appréciation correcte, on doit tenir compte de la portée apologétique et même polémique des textes, dirigés contre les Judaïsants. Paul veut d'abord démontrer qu'il est Apôtre à part entière, envoyé directement par le Christ. N'ayant besoin de l'investiture d'aucune autorité humaine, il n'était pas pressé de se rendre à Jérusalem. Trois ans après sa conversion, il s'y rendit cependant « pour faire la connaissance (*historèsai*) de Kèphas » (1, 18). Le verbe employé en la circonstance n'est pas banal, et la traduction de la TOB que nous avons citée édulcore quelque peu l'expression.

Le verbe *historein* s'emploie pour la visite des villes ou des monuments célèbres. Jean Chrysostome, suivi par Théodoret de Cyr, comprendra que Paul a voulu honorer Pierre. Disons plutôt qu'en « rendant visite » (traduction de la BJ) à Pierre, le nouveau converti a voulu confronter son Évangile avec celui du premier témoin de la Résurrection et s'enquérir plus à loisir de la tradition sur Jésus de Nazareth.

Malgré bien des divergences de détail, le récit de l'assemblée de Jérusalem en *Gal.* 2, 1-10 concerne le même événement que celui rapporté par Luc en *Actes* 15 (du moins dans la 1e partie de ce ch. composite). Le texte de Paul montre que la discussion sur la circoncision éventuelle des convertis du paganisme a été très chaude, Tite (dont Luc ne parle pas) constituant comme l'enjeu concret du débat (*Gal.* 2, 3). Les Judaïsants radicaux sont dénoncés comme de faux frères, qui épient la liberté des frères ! Responsable de la communauté de Jérusalem, Jacques ne prend pas une attitude aussi radicale, encore moins Kèphas auquel Paul reconnaît un ministère spécial auprès des circoncis (2, 7). L'agacement contre les « autorités », dont fait preuve le texte, vise plus les trouble-fête de Galatie qui se réclament de Jacques, que les « colonnes » elles-mêmes de la communauté de Jérusalem. Une accolade fraternelle ne marque pas seulement l'entente entre les apôtres ; elle signifie la pleine acceptation de la mission aux Gentils par l'église-mère (2, 10).

3. Le conflit d'Antioche (*Gal.* 2, 11-14). – Ce texte célèbre constitue la seule indication du Nouveau Testament sur un séjour de Pierre à Antioche, séjour qui selon la tradition a dû se prolonger. Notons d'abord que Paul ne prend pas ombrage de la venue de Pierre qui, au début, prenait ses repas avec les pagano-chrétiens. Tout changea avec l'arrivée de partisans de Jacques. Il fallait que Pierre jouît d'un grand prestige pour que sa volte-face impressionnât non seulement les autres chrétiens d'origine juive, mais même Barnabé (*Gal.* 2, 13). Avec vivacité Paul reproche à Pierre son « hypocrisie », car sa conduite n'était pas en accord avec ses principes.

Voir les explications que nous avons données dans le *Cahier Évangile*, n. 34, déc. 1980, et plus développées, celles de R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit*, coll. Lectio divina 111, Paris, 1982.

Ce texte et son exégèse ont provoqué beaucoup de remous. Relevons-en quelques-uns qui concernent la « figure de Pierre ». Le silence des Actes est à relever : manifestement Luc a évité une scène d'opposition entre les deux apôtres. Cyprien fait l'éloge de Pierre qui accepte la remontrance : « Il ne méprisa point Paul, sous le prétexte qu'il avait été persécuteur de l'Église, mais il se rendit de bonne grâce à la vérité et aux justes raisons que Paul faisait valoir. Il nous donnait ainsi une leçon d'union et de patience » (*Epist.* 71, 3 ; trad. L. Bayard, coll. Budé, 1925). Le verbe *synhypokrinein*, employé par Paul (2, 13), évoquait pour les lecteurs grecs l'idée de jouer un rôle au théâtre. Est-ce le point de départ de cette interprétation selon laquelle Pierre a accepté en quelque sorte de jouer la comédie pour faire la leçon aux Judaïsants ? Ainsi Origène, l'école d'Antioche, Chrysostome et à leur suite Jérôme. Au nom de la vérité de l'Écriture, Augustin s'opposera avec force à l'interprétation du solitaire de Bethléem. Une correspondance aigre-douce dura de 395 à 405. En la circonstance, Augustin avait mieux compris le sens de la scène que son contradicteur. Il sut aussi en dégager la leçon morale : « Quant à Pierre lui-même, il reçut avec une pieuse et bénigne humilité la correction si utile que Paul lui adressait avec charité... » (*Epist.* 82, 22).

En ce qui concerne le fond du débat, Paul ne reproche pas à Pierre une erreur doctrinale, puisqu'il argumentera en employant le Nous (v. 15 svv), mais une faute de conduite. En se laissant intimider par les gens qui se réclamaient de Jacques, Kèphas n'a plus marché selon la vérité de l'Évangile. Sa faiblesse en effet risquait de faire croire que la mort du Christ n'avait pas mis fin aux lois cultuelles du judaïsme ; la séparation entre Juifs convertis et Païens convertis minait l'unité de l'Église.

Pour comprendre l'attitude de Pierre, il faut sans doute penser que, dans l'espoir de gagner les Juifs à la foi chrétienne, il avait le souci de ne rien couper. En d'autres circonstances Paul ne déclarait-il pas qu'il se faisait Juif avec les Juifs (1 *Cor.* 9, 20) ? Il fallait pourtant que l'adaptation pastorale ne mette pas en cause la « liberté de l'Évangile », et c'est ce que Paul proclame avec force dans son épître aux Galates. Comme nous aimerions connaître la réponse de Pierre ! Lui qui avait été si ardent et présomptueux avant la Passion du Christ semble être devenu un pasteur prudent, attentif à ne rien casser. Par sa position intermédiaire entre Jacques et Paul, il mérite d'être considéré comme *the bridgeman*, l'homme-pont entre le judéo-christianisme et le christianisme hellénistique (J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Londres, 1977, p. 385). Ce n'est certes pas le moindre de ses mérites !

IV. Pierre et le Disciple bien-aimé (4e évangile)

Pour une part importante, le portrait de Pierre qui se dégage du 4e évangile correspond à celui que l'on discerne dans les Synoptiques. Sans compter des nuances importantes que nous signalerons, il faut surtout mettre en relief l'espèce de concurrence que l'on relève entre Pierre et le Disciple bien-aimé, identifié par la tradition avec Jean, fils de Zébédée (voir l'art. *Jean*, t. 8, col. 195).

1. Dans le Livre des Signes (Jean 1-12), la scène de l'appel des premiers disciples se situe auprès du Jourdain. Nous y apprenons que ce sont des fidèles de Jean Baptiste, envoyés par leur Maître à l'Agneau de Dieu. Ainsi une phase de préparation, dans la pénitence et l'espérance, a-t-elle précédé la rencontre décisive avec Jésus. Dans le 4e évangile, les premiers appelés sont André et un autre disciple, sans doute Jean lui-même. André présente son frère Simon à Jésus

qui, de suite, lui impose le nom de Kêphas (1, 42). Manifestement il s'agit d'une anticipation. Dans la disposition actuelle du 4e évangile, le premier chapitre correspond ainsi au ch. 21, où la fonction de Pierre se trouve précisée.

Dans les ch. 2 à 5, il est souvent question des disciples, mais jamais de Pierre individuellement. Il n'en va pas de même dans le chapitre si dramatique consacré au Pain de vie (6), dont les analogies avec la section des pains dans les Synoptiques (*Marc* 6,30-8,30) sont frappantes : même séquence constituée par la multiplication des pains, la marche sur les eaux, des instructions sur le pain, la confession de foi de Pierre. En ce qui concerne la multiplication des pains, ce sont Philippe et André qui, dans le 4e évangile, jouent un rôle spécifique. Simon Pierre n'intervient qu'à la fin, lors de l'épisode le plus dramatique. Les disciples s'en vont les uns après les autres, rebutés par l'étrangeté du message de Jésus (6, 60) ; c'est alors que celui-ci pose la question de confiance : « Et vous, n'avez-vous pas l'intention de partir ? » (6, 67).

Il semble bien qu'il faille lire toute cette conclusion sur un double plan : le plan du souvenir, avec une concordance frappante entre le texte de Jean et la tradition synoptique (*Marc* 8, 27-30), – le plan de la vie interne de la communauté johannique, ébranlée par le schisme d'un bon nombre de membres (1 *Jean* 2, 19 ; voir R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, Londres, 1979, p. 81-84 ; trad. fr., coll. Lectio divina 115, 1983, p. 113-19). Ce qui motive le trouble des disciples, c'est l'affirmation que Jésus donnera sa chair pour la vie du monde (6, 51) et qu'il faut manger sa chair et boire son sang pour obtenir la vie (6, 53-58). Par deux fois, le personnage de Judas est mentionné dans cette conclusion, en antithèse avec Pierre. Le scandale (6, 61) de la passion, c'est Judas qui ne peut ici le supporter (et non Pierre, comme en *Mt.* 16, 23) ; on dirait que, déçu par le tour que prennent les événements, Judas décide déjà de trahir Jésus (6, 64.71). Lumière précieuse sur le drame de cet apôtre : ce n'est pas tant l'avarice qui l'aurait perdu (12, 6), que le refus de suivre un Maître voué à la mort. Par opposition, Pierre, même s'il est loin de tout comprendre, exprime en termes existentiels son indéfectible attachement à Jésus : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle » (6, 68). Il est facile de comparer cette déclaration à toute la première partie du discours, où Jésus s'est présenté, dans un style sapiential, comme le Pain qui rassasie à jamais (6, 35). Porte-parole des Douze, Pierre emploie pour désigner Jésus un titre que l'on ne trouve pas ailleurs dans le 4e évangile : « Tu es le Saint de Dieu » (6, 69). Il faut sans doute le rapprocher de la présentation que Jésus avait faite de lui-même au début du discours : « Le Fils de l'Homme que le Père a marqué de son sceau » (6, 27). Dans la prière sacerdotale, Jésus expliquera comment il se sanctifie (*hagiazein*) pour que les disciples soient eux-mêmes sanctifiés en vérité (17, 19). Le relief donné à cet épisode dans le 4e évangile n'est pas sans portée pour l'histoire de la communauté johannique. Moins isolée qu'on ne le prétend des autres communautés chrétiennes, elle est renvoyée à l'exemple de Pierre quand des faux docteurs menacent en son sein la foi authentique du Christ (voir 1 *Jean* 2, 22 svv ; 4, 1-6).

2. Le récit de la Passion commence par une scène, chargée de symbolisme : le lavement des pieds. C'est le drame de la Passion qui est joué en quelque sorte quand Jésus dépose ses vêtements pour laver les pieds de ses disciples, comme il déposera sa vie dans quelques heures (même emploi du verbe *tithènai* dans 13, 4 et 10,11.15.17.18 ; cf. notre étude *Gestes et actes symboliques du Christ dans le IVe Évangile*, dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Rome, 1978, p. 95-116, spécialement 103-07). L'attitude de Pierre correspond à ce que nous pouvons attendre de son caractère : en refusant de se faire laver les pieds, il croit marquer son respect pour le Maître, mais en réalité il trahit son incapacité d'entrer dans la perspective du service poussé jusqu'au sacrifice de la vie. L'admonestation de Jésus provoque chez Pierre une réaction non moins vive : pas seulement les pieds, mais les mains et la tête ! Sans comprendre encore, Pierre est prêt à tout pour avoir part avec son Maître.

Avec la dénonciation du traître commence la première des scènes où l'on observe une sorte de concurrence entre Pierre et le Disciple bien-aimé (13, 21-30). Celui-ci occupe la place d'honneur et bénéficie des confidences de Jésus ; c'est donc à lui que Pierre s'adresse pour savoir qui est le traître. Comme dans les Synoptiques, Jésus prédit à Pierre, trop sûr de lui, son prochain reniement, mais en même temps il annonce son martyre futur (13, 36). Nous reviendrons sur ce point, propre au 4e évangile, et si important pour l'histoire de la vénération de Pierre.

Lors de l'arrestation de Jésus, Pierre intervient en frappant Malchus, le serviteur du grand-prêtre (18, 10). Après avoir protesté contre cette vaine résistance, Jésus se laisse enchaîner et est conduit chez le grand prêtre. Grâce à la recommandation d'un disciple (qui n'est pas, nous semble-t-il, le même que le Disciple bien-aimé), Pierre pénètre dans le palais pontifical. A la différence des Synoptiques, Jean répartit le triple reniement en deux séries (18, 15-18 et 18, 25-27) qui encadrent l'interrogatoire de Jésus par Hanne. On dirait ainsi que l'évangéliste oppose au courage du Maître la lâcheté du disciple. Au pied de la croix, c'est le Disciple bien-aimé qui, aux côtés de Marie, reçoit le testament spirituel de son maître.

Dans le 4e évangile on trouve plus développé que dans *Luc* 24, 12 l'épisode de la course de Pierre et du Disciple au tombeau. Si celui-ci court plus vite, il laisse Pierre entrer le premier ; seul pourtant il comprend le sens des événements : « Il vit et il crut » (20, 8).

Même s'il a été ajouté après coup, le ch. 21 n'est pas un hors-d'œuvre dans le 4e évangile. Il a valeur d'épilogue pour montrer quel sera l'avenir de la communauté fondée par Jésus. Le récit de la pêche miraculeuse (à comparer à *Luc* 5, 1-11) fait entrevoir la multitude des croyants et l'unité de l'Église (le filet ne se rompt pas, v. 11 à la différence de *Luc* 5, 6b). C'est le Disciple qui reconnaît le premier le Seigneur sur les bords du lac, mais c'est Pierre qui se jette à l'eau pour aller à son devant (à comparer avec la marche sur les eaux en *Mt.* 14, 28-31).

Après le repas qui, pour les lecteurs du 4e évangile, évoque le repas eucharistique, le Christ fixe à Pierre et au Disciple leurs tâches respectives. « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Une triple interrogation, suivie chaque fois d'une protestation d'amour, correspond au triple reniement. A la fin du ch. 6 Pierre avait manifesté sa foi ; en cette occasion, c'est sur l'amour de fidélité qu'il est interrogé. Test nécessaire pour que lui soit confiée la garde du troupeau. Les correspondances sont étroites avec le ch. 10, consacré à l'allégorie du Bon Pasteur. Seul Jésus est le maître du troupeau, mais il confie le soin de *ses* brebis à Pierre ; celui-ci devra être prêt à sacrifier sa vie, comme le Bon Berger (10, 11). Tel est le sens de la prédiction du martyre de Pierre : « Lorsque tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et c'est un autre qui nouera ta ceinture et qui te conduira là où tu ne voudrais pas » (21, 18). Le v.19 décrypte le sens de cet oracle mystérieux : « Jésus parla ainsi pour indiquer de quelle mort Pierre devait glorifier Dieu (*sèmainôn*

poiô thanatô doxazei ton theon) ». Cette tournure ne se trouve que deux autres fois pour désigner la passion de Jésus (12, 33 ; 18, 32). On voit ainsi de quelle vénération la communauté johannique entoure le souvenir de Pierre, puisque son exécution est entrevue dans le sillage de la Passion du Christ. L'appel de la première heure à « suivre Jésus » culmine ainsi dans le martyre. C'est d'une autre façon que le Disciple bien-aimé est invité à suivre le Maître. Dans la communauté johannique, on escomptait qu'il serait encore vivant lors de la parousie (21, 23). Il doit demeurer en réalité sous une autre forme, par le témoignage conservé et publié par les responsables de la communauté (21, 24). N'est-il pas frappant de constater qu'en manifestant ainsi l'influence hors pair exercée par le Disciple, ils commémorent en même temps la mission de Pierre sur tout le troupeau et son martyre ? C'est dire qu'une communauté particulière, même si elle bénéficie de traditions aussi vénérables que celles du Disciple bien-aimé, ne peut se refermer sur elle-même et vivre en dehors du troupeau dont le Christ a confié la charge à Pierre.

On trouvera la bibliographie à l'art. *Jean*, dû à D. Mollat. Pour une justification de nos positions, voir nos deux contributions : *La tradition johannique* (vol. 4 de l'*Introduction au Nouveau Testament*, sous la direction d'A. George et de P. Grelot, Paris, 1977), et *Les écrits de S. Jean*, coll. Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, Paris, 1984.

Note sur le martyre de Pierre. – Les deux documents les plus anciens qui le concernent sont la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens et l'*Ascension d'Isaïe*. Dans une exhortation dirigée contre la jalousie, Clément évoque le sort des valeureux apôtres, Pierre et Paul : « Pierre ... par suite d'une jalousie injuste a supporté tant de souffrances... et... après avoir rendu ainsi témoignage s'en est allé au séjour de gloire qui lui était dû. Par suite de la jalousie et de la discorde, Paul a montré le prix réservé à la constance » (V, 4-5 ; trad. A. Jaubert, SC 167). On notera comment les deux apôtres sont étroitement associés. L'*Ascension d'Isaïe* par contre n'évoque que le cas de Pierre. Cet apocryphe judéo-chrétien, dans ses ch. 3 et 4, évoque la mission des apôtres (3, 17-20), déplore l'abandon de la doctrine apostolique par des fidèles ambitieux (3, 21-31) et annonce enfin les derniers jours (4, 1). Béliard (= l'Antéchrist) se manifestera sous la forme d'un prince matricide : l'allusion à Néron est évidente. « Et il persécutera la plantation qu'auront plantée les douze apôtres du Bien-Aimé ; des Douze, (un) sera livré entre ses mains » (4, 3 ; trad. E. Tisserant). Les commentateurs s'accordent à identifier ce martyr avec Pierre. – Sur les *Actes de Pierre*, *infra*, col. 1484.

Quant à la date du martyre de Pierre, elle reste controversée. M. Guarducci tient pour les fêtes d'octobre 64, organisées par Néron après l'incendie de Rome. Pierre aurait été exécuté avec la foule des chrétiens dont parle Tacite (*Annales* XV, 44 ; *S. Pierre retrouvé : Le martyre, la tombe, les reliques*, 2e éd., Paris-Fribourg, 1979). Cependant on ne s'explique pas alors que l'on ait pu sauver ses ossements et les ensevelir dans une humble tombe, au Vatican. Aussi beaucoup d'auteurs s'en tiennent à la chronologie d'Eusèbe qui place le martyre de Pierre la 14e année de Néron, soit en l'an 67.

Le texte capital sur le culte rendu à Pierre au Vatican vient de Gaïus qui, dans un écrit contre les Montanistes, écrivait : « Pour moi, je peux montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui ont fondé cette Église » (dans Eusèbe, H.E. II, 25, 7). Voir A.-G. Martimort, *Vingt-cinq ans de travaux et de recherches sur la mort de saint Pierre et sur sa sépulture*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. 73, 1972, p. 73-101.

V. Les épîtres de Pierre

Dans le groupe des sept épîtres catholiques, le Nouveau Testament compte deux épîtres de Pierre. Elles sont si différentes de style et d'orientation qu'il est impossible de les présenter ensemble. Si la première se rattache directement ou d'assez près à l'apôtre Pierre, la seconde constitue de l'avis général le dernier en date des Écrits du Nouveau Testament et présente tous les caractères de la littérature pseudépigraphique, très en vogue en ce temps.

1. Première épître = 1 P. – Bien qu'elle soit d'une grande richesse spirituelle, 1 P n'a pas bénéficié de commentaires patristiques. Seul Clément d'Alexandrie a laissé des notes brèves (*Adumbrationes in epistolas canonicas* 1. *In epistola Petri prima*, GCS 17, p. 203-06). A l'époque moderne, cette épître a souffert longtemps de défaveur : taxée de deutéro-paulinienne par les critiques, elle passait pour une version édulcorée du paulinisme ! Depuis une trentaine d'années la situation a bien changé. De multiples études ont paru sur l'origine liturgique d'une partie au moins de la lettre, sur ses relations avec d'autres écrits du Nouveau Testament. Depuis peu l'attention s'est polarisée sur l'actualité d'un écrit d'exhortation qui s'adresse à des chrétiens dispersés dans le monde : n'est-ce pas la situation de diaspora que nous connaissons nous-mêmes aujourd'hui ?

Pour un état de la question, voir notre article *Les orientations actuelles de l'exégèse de la Première Lettre de Pierre*, dans *Études sur la Première Lettre de Pierre*, (cité : *Études 1 P*), coll. Lectio divina 102, Paris, 1980, p. 13-42.

1° *Auteur et date.* – Dans l'adresse l'auteur se présente en termes simples : Pierre, apôtre de Jésus Christ (1, 1). En 5, 1, il se considère comme *sympresbyteros* des anciens (*presbyteroi*) des communautés auxquelles il s'adresse. Il leur écrit en tant que « témoin des souffrances du Christ et ayant part à la gloire qui va se révéler » (5, 1). On a donc l'impression que Pierre écrit à la veille de sa mort. La finale donne quelques précisions : pour rédiger ce message d'exhortation (*parakalôn*), Pierre a utilisé le concours de Silvain (le même que Silas, bien connu dans les Actes). La communauté des élus qui est à Babylone s'associe à ses souhaits de grâce, ainsi que « Marc, mon fils » (5, 12-13). On s'accorde à voir en Babylone le nom cryptique de Rome. Silvain et Marc sont bien connus par de nombreuses indications du Nouveau Testament. La mère de Jean Marc vivait à Jérusalem (*Actes* 12, 12) et, selon la tradition, Marc fut l'interprète de Pierre (voir art. *Marc*). Silas ou Silvain était l'un des prophètes de Jérusalem, envoyé à Antioche comme porteur de la lettre inspirée par Jacques (*Actes* 15, 22). Paul se l'associera pour sa seconde mission (*Actes* 15, 40).

Selon la thèse traditionnelle, Pierre aurait ainsi écrit cette première lettre, à Rome, peu avant que n'éclate la persécution contre l'Église (4, 12). La qualité du grec de 1 P ne constitue pas un obstacle à l'attribution à l'apôtre, car, ainsi que le suggère 5, 12, un secrétaire a pu mettre les exhortations en forme. L'objection la plus grave est d'ordre historique : y avait-il déjà des communautés dans le Pont, la Cappadoce, la Bithynie, provinces pour lesquelles les Actes des apôtres ne nous fournissent aucun renseignement ? Pour la Bithynie, le repère le plus sûr est fourni par une lettre

de Pline le Jeune à l'empereur Trajan, vers 112 (*Epist.* x, 96). Le christianisme y est alors fortement implanté, si bien que le gouverneur hésite devant une répression de masse. Il fait allusion à des enquêtes antérieures, dont les plus anciennes remontent à une vingtaine d'années (soit vers la fin du règne de Domitien, époque de composition de l'Apocalypse). 1 P ne se situerait-elle pas vers cette date ? La comparaison avec l'*Apocalypse* montre la différence de situation : alors que le problème du culte impérial est au premier plan de l'*Apocalypse*, il n'en est pas question dans 1 P. L'hostilité, qui se manifeste de façon toujours plus inquiétante, provient des milieux populaires, plus que d'une mesure générale de l'État.

L'étude des traditions sous-jacentes à 1 P, la comparaison avec des autres écrits du Nouveau Testament (notamment en ce qui concerne le développement des ministères), la manière dont 1 P se situe vis-à-vis du judaïsme nous conduisent à placer l'écrit vers les années 70-80. Un disciple de Pierre, vivant à Rome, aura rédigé ce message d'exhortation pour les communautés d'Asie Mineure, afin de maintenir vivante la voix de son Maître. Comme il s'agissait de communautés fondées par Paul ou dans l'ambiance de la mission paulinienne, on aurait pu s'attendre à ce que le rédacteur s'abrite sous le nom de Paul, comme le fait l'auteur des Pastorales. S'il invoque l'autorité de Pierre, c'est bien que les communautés d'Asie Mineure tenaient cet apôtre en grande estime.

Pour une information sur le milieu auquel est destiné 1 P, voir Cl. Lepelley, *Le contexte historique de la Première Lettre de Pierre*, dans *Études 1 P*, p. 43-64 ; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter*, Londres, 1982.

2° Attentif au *message spirituel* qui se dégage de 1 P, nous mettrons en relief : 1) les formules kérygmatiques dont elle est parsemée ; 2) la conception de l'Église comme « sainte communauté sacerdotale » ; 3) le thème de l'imitation du Christ ; 4) le thème de l'espérance lié à la résurrection du Christ.

1) *Les formules kérygmatiques.* – A la différence de Paul qui, dans ses lettres, commence par développer l'enseignement doctrinal avant d'en déduire des exhortations morales, 1 P est constituée d'une série d'exhortations (sans plan bien net) qui sont justifiées par le rappel du kérygme. Le ton est toujours positif, sans dénonciation des hérésies comme dans les Pastorales ou dans 2 P. A lire 1 P, la foi est solidement enracinée dans les communautés, si bien qu'un simple rappel des vérités essentielles suffit. Diverses formes sont utilisées : à côté de formules bien frappées qui annoncent le Symbole des Apôtres (ainsi 3, 18.22), on trouve des fragments d'hymnes.

Plusieurs auteurs ont tenté de les reconstituer : ainsi M.É. Boismard (*Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, coll. Lectio divina 30, Paris, 1961). Souvent de telles reconstitutions restent purement hypothétiques. Indéniable par contre la composition strophique de la Bénédiction d'ouverture (1, 3-9) et le ton hymnique de la méditation sur le Serviteur (2, 22-24).

Au point de vue du contenu, il est intéressant de reconstituer la teneur du Symbole des Apôtres avec des formules de 1 P. Dieu est présenté comme le Père de Notre Seigneur Jésus Christ (1, 3) ; de lui vient l'origine du salut (1, 2) et c'est lui qui jugera au dernier jour chacun selon ses œuvres (1, 17 ; 4, 5).

Jésus est désigné habituellement comme « Jésus Christ » (1, 2.3), sans qu'il y ait une réflexion sur la messianité, les deux termes allant ensemble comme de soi. La titulature complète est « Notre Seigneur Jésus Christ » (1, 3). La lettre évoque le plus souvent la rédemption que Jésus Christ nous obtient par son sang (1, 2.19) ; il est en effet l'Agneau sans tache, qui a souffert pour nos péchés, lui juste pour les injustes (3, 18). A sa mort, il est allé prêcher aux esprits en prison (3, 19). Ressuscité par l'intervention du Père (1, 21), il est assis à sa droite (3, 22), après que lui aient été soumis anges, autorités et puissances. Son retour est attendu comme une révélation de sa gloire (1, 7), dans un temps tout proche (4, 7).

Il est peu question de l'Esprit Saint : il a parlé jadis par les prophètes (1, 11) et assiste aujourd'hui les évangélisateurs (1, 12). Lui est attribuée la sanctification (1, 2). Il repose sur les persécutés (4, 14). Nous reviendrons sur ce qui concerne le peuple de Dieu. Considéré comme une nouvelle naissance (1, 23 ; 2, 2), le baptême fait entrer dans l'arche du salut (3, 21).

Pour étayer ses exhortations, Pierre fait un assez large usage de l'Ancien Testament. Ainsi la citation du *Ps.* 34, 13-17 clôture la deuxième exhortation relative aux devoirs d'état. Un verset de ce même psaume est utilisé en 2, 3 (Vous avez goûté que le Seigneur est bon !). Pierre suppose chez ses lecteurs une bonne connaissance de l'Écriture (lue selon la version des Septante), car il se contente souvent d'allusions. Ainsi évoque-t-il l'histoire de Noé, celle de Sara et le sacrifice de l'agneau pascal. Un centon de textes est constitué sur les thèmes de la Pierre et du peuple de Dieu (2, 6-10). L'exhortation à la sainteté est justifiée en 1, 16 par un appel au *Lévitique* (19, 2). Dans l'ensemble, c'est le rouleau d'Isaïe qui est davantage mis à contribution : citation d'*Is.* 8, 12-13 en 3, 14-15 ; d'*Is.* 28, 16 en 2, 6 ; d'*Is.* 40, 6-8 en 1, 24 ; d'*Is.* 43, 20-21 en 2, 9 ; d'*Is.* 53, 9 en 2, 21. Pour Pierre, les prophètes sont comme des apocalypticiens qui ne parlaient pas pour leurs contemporains, mais pour la génération présente (1, 10-12). De là cette lecture *actualisante* qui applique directement les textes aux besoins de la communauté chrétienne.

A la différence des textes de l'Écriture, souvent introduits par une formule de citation, les *verba Christi* sont directement utilisés, comme une Parole vivante. Le repérage exact en est rendu plus difficile ; il n'empêche qu'avec l'épître de Jacques 1 P est le texte du Nouveau Testament qui donne le plus large écho aux enseignements du Christ, spécialement dans le Sermon sur la Montagne.

C'est ainsi que la béatitude des persécutés (*Mt.* 5, 10) se trouve reprise en 1 P 2, 19-20 ; 3, 9.14. La bonne conduite des fidèles constituera la meilleure des apologies (1 P 2, 12 cf. *Mt.* 5, 16). L'invocation de Dieu comme Père, jointe à l'exhortation à la sainteté (1, 16), évoque le Pater. Le thème de l'enfance spirituelle, indiqué en 2, 2 est éminemment évangélique, alors qu'il manque chez Paul. L'emploi privilégié du verbe *paschein* pour la passion du Christ (1 P 2, 21.23 ; 3, 18 ; 4, 1) n'est pas paulinien, mais correspond au langage du Christ annonçant sa passion (*Marc* 8, 31 ; 9, 12 par.). La non-résistance au mal, inculquée en 3, 8-9, se justifie et par l'exemple du Serviteur (*Is.* 53 cité en 1 P 2, 22-23) et par le souvenir des maximes évangéliques (par ex. *Luc* 6, 28). La tradition johannique affleure elle aussi : la béatitude de la foi (*Jean* 20, 29) se retrouve en 1 P 1, 8 : « Lui que vous aimez sans l'avoir vu ». L'exhortation aux presbytres en 5, 2 rappelle les consignes reçues par Pierre en *Jean* 21, 15 svv.

Le passage le plus énigmatique de 1 P concerne la prédication aux esprits. Saint Augustin pour sa part reconnaissait qu'aucune solution ne s'imposait absolument (*Epist.* 164, 7 ; voir l'art. de A.-M. La Bonnardière, dans *Études 1 P*, p. 247-67). Si l'Église ancienne n'a jamais douté d'un séjour du Christ parmi les défunts, l'article *Qui descendit ad inferos* n'est entré dans le Symbole des Apôtres qu'à la fin du 4e siècle et jamais n'a été défini le mode de cette présence.

Le texte de 1 P offre lui-même de grandes difficultés de traduction : « Le Christ, mis à mort en sa chair, mais rendu à la vie par l'Esprit, dans lequel (*en hô*) il est allé prêcher même aux esprits en prison, aux rebelles d'autrefois, quand se prolongeait la patience de Dieu... » (3, 18-20). De quel *pneuma* s'agit-il ? De l'âme du Christ, par opposition à son corps, ou du *pneuma* divin par opposition à l'humanité ? Faut-il traduire la locution *en hô* comme un véritable relatif ou l'entendre au sens adverbial (« C'est alors », selon la TOB) ? De quels esprits en prison s'agit-il ? des mauvais anges ou de la génération pécheresse du déluge ? Quelle est la nature du message : jugement de condamnation définitif, comme celui qu'Hénoch fit entendre aux anges déchus (d'après Hénoch éthiopien 15-16) ou prédication de l'Évangile (cf. 4, 6) aux défunts ? Autant de questions qui se posent au commentateur (voir l'exposé de C. Perrot, dans *Études 1 P*, p. 231-46 avec la bibliographie du sujet, p. 231).

Malgré sa diversité, l'exégèse des Pères s'oriente toujours dans le sens d'un message de libération, c'est pourquoi l'interprétation de W.J. Dalton pour qui le Christ condamne les anges déchus nous semble à rejeter. Il faut plutôt reconnaître qu'en un langage tâtonnant, à l'aide d'images empruntées à l'apocalyptique juive, Pierre veut exprimer l'universalité du salut grâce à la passion et à la résurrection de Jésus. Même les plus grands pécheurs d'avant sa venue sont mis en rapport avec lui, – sous une forme que la théologie s'efforce de préciser. Le texte ne dit pas qu'ils répondent à cet ultime appel, mais il porte témoignage de l'intervention du Christ pour tous. Un témoignage précieux, bien loin de la tendance si fréquente à cette époque (pensons aux apocalypses juives) de réserver le salut à une petite élite !

Pour un prolongement théologique, voir *Communio*, t. 6, 1981, n. 1 : « *Descendu aux enfers* ».

2) *La sainte « communauté sacerdotale »*. – Le mot *ekklèsia* ne se trouve pas dans 1 P, mais la réalité en est partout présente. Dans l'adresse les destinataires sont désignés comme les élus vivants en étrangers dans la diaspora (1, 1 ; cf. *Jacques* 1, 1). Leur condition est rappelée en 2, 11 : « Je vous exhorte comme des gens de passage et des étrangers à vous abstenir des convoitises charnelles ». Il s'agit là d'un thème parénétique qui s'inspire de la vie des Patriarches (*Hébreux* 11, 13) ; concrètement on ne peut oublier que la plupart des fidèles appartenaient aux couches sociales les plus basses et qu'ils se sentaient d'autant plus étrangers au monde présent que leur foi les mettait en dehors des fêtes communes (4, 3-4). Ils constituent une vaste « fraternité » (2, 17 ; 5, 9) dans laquelle tous se sentent partie prenante.

Pierre veut rendre l'espérance aux communautés chrétiennes, dispersées au milieu d'un monde hostile, en leur révélant qu'elles constituent la véritable Maison de Dieu, le Temple de l'Esprit Saint (2, 4-10). Tel est l'objet d'un développement particulièrement dense (cf. les contributions de J. Schlosser et de P. Sandevoir, dans *Études 1 P*, p. 72-82 et 219-29).

Temple spirituel, l'Église est bâtie sur le Christ, la Pierre rejetée par les constructeurs, mais relevée par Dieu (utilisation du *Ps.* 118, 22 comme en *Mt.* 21, 42-43 par.), cette Pierre d'angle, choisie et précieuse dont parle Isaïe (28, 16). Le Temple spirituel (à comparer avec 1 *Cor.* 3, 16 ; 2 *Cor.* 6, 16) est formé ainsi de tous ceux qui, par la foi, entrent dans le nouveau peuple de Dieu : « Comme des pierres vivantes, entrez dans la construction de la Maison habitée par l'Esprit pour constituer une sainte communauté sacerdotale, pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ » (2, 5). L'allusion à *Ex.* 19, 5-6 est précisée par la citation faite en 2, 9 : « Vous êtes la race élue, le *basileion hierateuma*, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis ».

A la suite de la thèse de J.H. Elliott (*The Elect and the Holy...*, Leyde, 1966), les exégètes s'accordent à reconnaître que Pierre cite *Ex.* 19, 5-6 selon la version des Septante et que *hierateuma* a un sens collectif. Le rapport entre *basileion* et *hierateuma* reste discuté : on peut comprendre « palais royal et communauté sacerdotale » (J.H. Elliott), ou communauté sacerdotale du roi. De toute façon, le texte ne se place pas au point de vue des chrétiens individuels, mais à celui de toute l'Église. Le *regale sacerdotium* ne peut donc être invoqué, comme le faisait Luther, contre le sacerdoce ministériel ; il est d'un autre ordre.

Les deux objectifs de ce sacerdoce exercé communautairement sont exprimés aux v.5 et 9 : offrande du culte de toute l'existence (à comparer avec *Rom.* 12, 1-2), proclamation missionnaire du salut pascal : « Dieu vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (v.9). La suite du texte précisera d'ailleurs que cette proclamation passe par l'excellence de la conduite (2, 12 et 3, 2). Peuple de Dieu, l'Église réalise ainsi les prophéties d'Osée : « Vous qui jadis n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu ; Vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, vous avez obtenu miséricorde » (citation libre d'*Osée* 1, 6.9 ; 2, 1.25 à comparer avec *Rom.* 9, 25). La splendeur de ces proclamations ne doit pas en dissimuler le point faible : si l'Église est le nouvel Israël, quelle place reste-t-il pour l'Israël de la première Alliance ? Dans le sillage de 1 P, les chrétiens oublient trop que les dons de Dieu sont irrévocables (*Rom.* 11, 29).

Après avoir manifesté la vocation du peuple de Dieu en son ensemble, 1 P développe des exhortations de saveur tout évangélique pour les « presbytres ». Que l'on compare ce texte avec les qualités passe-partout demandées pour l'*episkopos* et les *presbyteroi* dans les Pastorales ! et il apparaîtra de suite que le meilleur de l'expérience spirituelle de Pierre passe dans ces ultimes conseils : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, en veillant sur lui non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non par cupidité, mais par dévouement. N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau » (5, 2-3 ; cf. notre commentaire, dans l'ouvrage collectif *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, éd. J. Delorme, Paris, 1974, p. 147-51).

3) *L'imitation du Christ*. – La méditation du mystère pascal revient constamment dans 1 P : dès les premiers versets, il est question de l'aspersion du sang du Christ (1, 2) et de sa résurrection (1, 3). La typologie de l'Exode provoque un développement sur la valeur du sang du Christ, véritable agneau pascal (1, 18-20) ; puisque le Christ a souffert selon la chair, lui juste pour les injustes (3, 18 ; 4, 1), nous devons nous armer de la même conviction et considérer que la rupture avec le péché, signifiée par le baptême, nouvelle naissance (1, 23 ; 2, 2), est définitive (4, 1.2).

Sans détailler cet aspect, nous retiendrons une formule caractéristique de 1 P : « C'est à cela (à savoir la souffrance injuste) que vous avez été appelés, car le

Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple (*hypolimpanôn hypogrammon*) afin que vous suiviez ses traces » (2, 21). Dans le Nouveau Testament, on trouve déjà chez Paul le thème de l'imitation du Christ (cf. DS, t. 7, col. 1548-55) ; 1 P le développe avec insistance dans un contexte qui fait problème pour le lecteur moderne (F. Refoulé, *Bible et éthique sociale. Lire aujourd'hui 1 Pierre,* dans *Le Supplément*, n. 131, 1979, p. 457-82). Dans les développements sur les « devoirs d'état » (*Haustafeln*, selon la terminologie courante), un verbe revient constamment : être soumis (*hypotassesthai* : 2, 13.18 ; 3, 1.5 ; 5, 5). Ainsi est-il prescrit aux serviteurs et esclaves : « Soyez soumis avec une profonde crainte à vos maîtres, non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux acariâtres » (2, 18). La soumission demandée ainsi à l'égard des pouvoirs publics (2, 13), à l'égard de l'époux (3, 1), des vieillards de la communauté (5, 5) ne risque-t-elle pas d'aboutir à la passivité, au maintien du statu quo social, à la sacralisation même du « désordre établi » ?

Qu'une telle lecture ait eu lieu et qu'elle ait entraîné une résignation passive, cela n'est que trop vrai, mais on ne saurait invoquer le texte de Pierre en ce sens, si on le lit attentivement. L'obéissance que prescrit Pierre est une obéissance responsable, d'hommes libres (quel que soit leur statut civil) (2, 16), une obéissance par conséquent limitée par les droits imprescriptibles de la conscience (2, 19 ; 3, 16). Les mauvais traitements qu'un serviteur ou esclave risque d'endurer (2, 20b) viennent justement de ce qu'il n'aura pas accompli un ordre immoral (pensons au cas des jeunes garçons ou des femmes !). C'est à une véritable résistance spirituelle qu'appelle Pierre, à l'exemple du Christ qui a triomphé du mal par sa patience et sa confiance absolue dans le juste Juge (2, 22 svv). Dans cette perspective, la souffrance a valeur rédemptrice et contribue au renouvellement du monde. L'acceptation virile de la persécution est illuminée par l'espérance.

Pour une juste appréciation des conseils de soumission donnés par Pierre, il faut tenir compte de la situation de minorité suspecte dans laquelle se trouvaient les fidèles (cf. l'art. de C. Lepelley, dans *Études 1 P*, p. 43-64) et des différences entre les consignes chrétiennes et la morale païenne (cf. notre art. *Le réalisme de l'espérance chrétienne selon 1 Pierre,* dans *New Testament Studies*, t. 27, 1981, p. 564-72). – Le meilleur commentateur de l'épître, L. Goppelt, souligne le fait que Pierre pousse les fidèles à s'insérer dans la société et à y prendre leur place, sans compromissions (*Der erste Petrusbrief*, p. 155 svv).

4) *Rendre compte de l'espérance.* – D'un bout à l'autre, 1 P est soulevée par un grand souffle d'espérance. L'ouverture de la bénédiction donne le ton : « Béni soit Dieu, ... il nous a fait renaître pour une espérance vivante, par la résurrection de Jésus Christ » (1, 3).

L'espérance en 1 P ne provient pas d'une méconnaissance de la situation réelle des communautés. Tout au contraire, le thème de la souffrance revient constamment (cf. Th. P. Osborne, *Guide Lines for Christian Suffering : A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2, 21-25,* dans *Biblica*, t. 64, 1983, p. 381-408), plus exactement la prise en compte du poids de l'hostilité populaire contre la petite minorité chrétienne. Le sens positif de ces épreuves est relevé en 1, 6-7 : elles contribuent à la purification de la foi et provoquent déjà la joie des béatitudes. Calomniés comme malfaiteurs, les chrétiens doivent avoir une conduite rayonnante qui provoquera le revirement de l'opinion (2, 11-12). Objets d'accusations de toute sorte, les fidèles répondront par un silence digne et par la bénédiction (2, 23 ; 3, 9). Avec fierté, ils doivent porter le Nom du Christ (4, 14), et si on les persécute à cause du Nom, ils glorifieront Dieu (4, 16).

Entretenue par la contemplation des biens célestes que Dieu garde dans son trésor (1, 4), l'espérance chrétienne a son fondement le plus certain dans la résurrection du Christ (1, 3 et 21). Elle fait participer déjà à la vie nouvelle des enfants de Dieu (1, 3.23 ; 2, 2) et s'alimente dans la méditation de la parole divine (2, 2). La ferveur des réunions, où chacun doit avoir à cœur de partager avec ses frères les dons reçus (4, 10), permet de tenir dans l'épreuve, mais ne doit pas refermer les fidèles sur eux-mêmes. L'espérance chrétienne doit être communicable, comme Pierre le dit si bien : « Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte, mais que ce soit avec douceur et respect... » (3, 15-16). La consigne dépasse de beaucoup les cas où les chrétiens sont déférés devant les tribunaux. Elle vaut pour toutes ces occasions où les païens s'étonnent du style de vie chrétien (4, 3), et sont à la recherche de raisons de vivre. On voit ainsi combien le tableau de l'existence chrétienne selon 1 P rejoint les aspirations des lecteurs d'aujourd'hui.

Bibliographie dans *Études sur la première Lettre de Pierre,* coll. Lectio divina 102, Paris, 1980, p. 269-74. – Les meilleurs commentaires sont ceux de E.G. Selwyn (Londres, 1946), de C. Spicq (coll. Sources bibliques, Paris, 1966), de L. Goppelt (Göttingen, 1978) et de N. Brox (Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1979). – Commentaire selon la méthode sémiotique : J. Calloud et F. Genuyt, *La 1e épître de Pierre : analyse sémiotique,* coll. Lectio divina 109, Paris, 1982.

Études ayant plus expressément trait à la vie chrétienne : M.-É. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la 1e épître de Pierre,* coll. Lectio divina 30, Paris, 1961. – M.-A. Chevallier, *Condition et vocation des chrétiens en diaspora...,* dans *Revue des Sciences Religieuses,* t. 48, 1974, p. 387-98 ; *Israël et l'Église selon la 1e Épître de Pierre,* dans *Paganisme, Judaïsme, Christianisme,* Mélanges M. Simon, Paris, 1978, p. 117-30.

F. Bovon, *Foi chrétienne et religion populaire dans la 1e épître de Pierre,* dans *Études théologiques et religieuses,* t. 53, 1978, p. 25-41. – F. Refoulé, *Bible et morale sociale. Lire aujourd'hui 1 Pierre,* dans *Le Supplément,* n. 131, 1979, p. 457-82. – N. Brox, *Der erste Petrusbrief,* Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1979. – É. Cothenet, *Liturgie et vie chrétienne d'après 1 Pierre,* dans *La liturgie expression de la foi* (25e Semaine d'études liturgiques de St-Serge), Rome, 1979, p. 97-113 ; *La portée salvifique de la Résurrection du Christ d'après 1 Pierre,* dans *La Pâque du Christ, mystère de Salut* (Mélanges F.-X. Durrwell), coll. Lectio divina 112, Paris, 1982, p. 249-62.

U. Vanni, *Giustizia e amore : Prospettiva ecclesiale, sociale e politica in Pietro,* dans *Amore-Giustizia,* éd. G. de Gennaro, L'Aquila, 1980, p. 515-29.

2. La seconde épître = 2 P. – Même pour le lecteur non initié aux problèmes de critique littéraire, 2 P apparaît bien différente de 1 P. Le style d'abord est recherché, avec des mots rares ; le ton surtout diffère du tout au tout. Alors que l'irénisme doctrinal de 1 P nous avait frappés, 2 P développe une polémique virulente contre des faux docteurs qui mettent en doute l'attente traditionnelle de la Parousie. Si 1 P fait partie des écrits canoniques incontestés, la canonicité de 2 P ne s'est imposée que lentement, comme si planaient des doutes sur sa véritable origine.

L'écrit se présente comme une sorte de testament

spirituel de « Syméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus Christ » (1, 1). Il rappelle avec emphase sa présence sur la « sainte montagne » de la transfiguration (1, 16-18). Il parle de Paul comme de son frère et ami (3, 15) ; prévoyant sa mort prochaine (1, 14), il écrit cette seconde lettre (3, 1) pour affermir ses correspondants (dont l'identité n'est pas précisée) dans la vraie foi. Ainsi ne se perdra pas le souvenir de ses enseignements (1, 15).

Cette manière de s'exprimer est typique du genre littéraire des *Testaments*, bien connu dans le judaïsme et dans la littérature chrétienne. J. Munck, le premier, en a dégagé les traits essentiels (*Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne*, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 155-70) : un patriarche, ou un chef spirituel vénéré, sentant sa mort venir, rassemble ses fils ou ses disciples. Dans un but d'exhortation, il évoque tel ou tel épisode de sa vie, soit pour donner des exemples, soit pour détourner des vices. Le point le plus développé concerne l'avenir, le plus souvent dépeint sous des jours très sombres. Le mourant multiplie ses recommandations pour que ses auditeurs trouvent le bonheur par la fidélité à ses enseignements. Dans le monde juif, les *Testaments des XII Patriarches* sont les représentants typiques du genre ; le discours de Paul aux anciens d'Éphèse (*Actes* 20, 17-38) s'inscrit dans le même genre. Avec une assez grande liberté, l'auteur anonyme de 2 P reprend cette forme littéraire, pour maintenir dans leur vérité « les paroles des saints prophètes et le commandement des apôtres » (3, 2), face aux objections soulevées par de faux docteurs. La dépendance certaine par rapport à la lettre de Jude oblige à situer 2 P au tout début du 2e s. Il s'agit donc du dernier en date des écrits du Nouveau Testament, rédigé sans doute à Alexandrie.

Pour bien comprendre 2 P, il faudrait pouvoir déterminer de façon plus précise le péril doctrinal auquel elle fait face. Le ch. 2 donne un « portrait-robot » (C. Spicq) des hérétiques, qui ne permet aucune détermination précise. C'est ainsi que l'accusation de libertinage (2, 18 svv) relève d'un cliché littéraire ; aussi doit-on être prudent dans l'appréciation historique. Les seules indications concrètes sont données au ch. 3. Des sceptiques moqueurs s'exclament : « Où en est la promesse de son avènement ? Car depuis que les pères sont morts, tout demeure dans le même état qu'au début de la création » (3, 4). La suite du texte montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une désillusion devant les retards de la Parousie, mais d'une mise en cause de la doctrine traditionnelle de la création (3, 5). On sent déjà poindre les erreurs gnostiques. Dans sa réponse, l'auteur utilise le *Ps.* 90, 4 pour montrer que la chronologie divine n'est pas à notre échelle : Pour le Seigneur un seul jour est comme mille ans... Il donne un sens positif à ce retard apparent : délai de grâce pour la conversion (v. 9). Le jugement enfin est décrit avec des mots qui évoquent l'*ekpyrôsis* des Stoïciens (v.10), mais la doctrine est toute différente, car il s'agit pour 2 P d'un jugement définitif, répondant à l'acte initial de la création, et non du départ pour un nouveau cycle du cosmos.

Au plan théologique, une expression a surtout retenu l'attention : les biens du plus haut prix nous ont été accordés pour que nous entrions en communion avec la nature divine (*theias koinônoi physeôs*). C'est le seul passage du Nouveau Testament où il soit question de la *theia physis*, ce qui fait penser à une influence de l'hellénisme. La pensée de 2 P n'en est pas moins très différente, car c'est dans le cadre trinitaire et selon les étapes de l'histoire du salut que nous sommes appelés à entrer ainsi en communion avec Dieu. C'est Dieu le Père en effet qui appelle (1, 3) et qui fait part librement de ses dons, selon les promesses faites par les prophètes (1, 4) parlant sous l'inspiration de l'Esprit Saint (1, 21). La connaissance de Dieu nous est rendue possible « par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ » (1, 1), et le terme de notre vie de foi (1, 5 svv), ce sera « l'entrée dans le Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » (1, 11).

L'élément le plus intéressant à recueillir dans cette épître concerne les *normes de la tradition apostolique*. Déjà Jude avait parlé de la foi transmise aux saints une fois pour toutes (v.3 : *hapax*). 2 P développe cette doctrine en l'articulant en plusieurs temps. Il rappelle d'abord l'inspiration des prophètes : « portés par l'Esprit Saint (*hypo pneumatos hagiou pheromenoi*), des hommes ont parlé de la part de Dieu » (1, 21 ; comparer avec 1 *Tim.* 3, 16). Sur ce point 2 P ne fait que reprendre une affirmation traditionnelle du judaïsme. L'élément nouveau, c'est la confrontation entre la parole des prophètes, la manifestation de Jésus, le témoignage oculaire des apôtres (1, 16). C'est dans ces conditions que la parole des prophètes devient « plus solide » (*bebaioteron*). 2 P ne veut évidemment pas dire que les prophéties sont supérieures au message évangélique, mais qu'elles prennent toute leur force quand elles sont confrontées avec l'accomplissement en Jésus Christ. A la différence de 1 P qui faisait si souvent allusion aux paroles de Jésus, 2 P nous semble fort pauvre sur ce point. La comparaison du Jour du Seigneur avec la venue du voleur (3, 10) fait partie des clichés apocalyptiques (*Mt.* 24, 43-44 ; 1 *Thess.* 5, 2 ; *Apoc.* 3, 3 ; 16, 15). Seule la présentation de Jésus par la voix céleste sur la sainte montagne reçoit du relief : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, celui qu'il m'a plu de choisir » (1, 17). Alors que dans les Synoptiques, le récit est orienté vers la nécessité de l'écouter (au moment même où il annonce sa passion), Pierre voit surtout dans l'événement une anticipation de la parousie : « Il reçut de Dieu honneur et gloire ».

L'auteur anonyme de 2 P insiste sur la valeur permanente de l'enseignement des apôtres. Il faut qu'après leur mort il y ait possibilité « de conserver le souvenir » (1, 15). On assiste donc au passage de la tradition orale à la fixation de l'écrit (A. Vögtle, *Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2. P.* 1, 12-15, dans *Neues Testament und Geschichte* (Festschrift O. Cullmann), Zurich-Tübingen, 1972, p. 297-305). 2 P utilise la lettre de Jude, mais en supprimant les allusions ou citations des apocryphes juifs (*Assomption de Moïse* au v.9, *Hénoch* aux v. 14-15). Il connaît des lettres de Paul, et déplore leur déformation par des gens ignares « qui en tordent le sens, comme ils le font aussi des autres écritures, pour leur perdition » (3, 16). Ce témoignage est doublement précieux : il atteste que le corpus paulinien est en voie de constitution et qu'il entre dans la catégorie des Écritures faisant autorité (Voir A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen, 1979, p. 91-97 ; 261-63). A son sujet se pose le problème de l'interprétation, comme pour l'ensemble des Écritures (1, 20) : « Aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation (*epilysis*) privée ». On peut discuter sur les nuances du mot, mais si l'on tient compte de l'ensemble de 2 P le sens fondamental n'est pas douteux. Face à des docteurs qui donnent des récits de la Genèse et des annonces de la Parousie une interprétation « allégorique », 2 P défend le sens réaliste des textes, en conformité avec l'enseignement traditionnel des apôtres. Une histoire du salut se déroule selon les étapes fixées par Dieu, qui engage le salut de *tout* l'homme. La participation à

la nature divine ne concerne pas seulement l'esprit, mais l'homme concret qui doit se préparer par la justice (1, 1 ; 2, 21) à entrer dans la terre nouvelle où la justice habite (3, 13).

En conclusion nous retiendrons la manière dont Pierre et Paul sont associés pour la défense « des paroles des saints prophètes... et du commandement des apôtres » (3, 2). Doué d'une sagesse exceptionnelle (3, 15), l'un a laissé des écrits difficiles à comprendre. Pour réfuter les fausses interprétations, c'est à l'autorité de Pierre, témoin oculaire de la vie du Christ (1, 16) qu'il est fait appel. On assiste donc à un prestige grandissant de l'apôtre et à la reconnaissance de ce qu'on peut appeler « un magistère de Pierre » (*St Pierre dans le N.T.*, p. 191). Mais cette autorité ne s'exerce pas de façon isolée ; comme nous l'avions noté pour la finale de Matthieu, l'aspect collégial prédomine (*supra*, col. 1464). La tradition ancienne ne s'y est pas trompée, en associant toujours Pierre et Paul dans une même vénération. En retrouver toutes les implications, n'est-ce pas l'une des démarches œcuméniques les plus urgentes, comme viennent de nous le rappeler J.-J. von Allmen (*La primauté de l'Église de Pierre et de Paul*, Fribourg-Paris, 1977) et J.M.R. Tillard (*L'évêque de Rome*, Paris, 1982).

Outre le commentaire de C. Spicq, *Les épîtres de Saint Pierre*, déjà cité, signalons le commentaire déjà ancien de J. Chaine, coll. Études Bibliques, Paris, 1939, et surtout le commentaire tout récent de É. Fuchs et P. Reymond, Neuchâtel-Paris, 1980, qui fournit une bibliographie développée.

Parmi les articles importants : P. Grelot, *La deuxième épître de Pierre et la tradition apostolique*, dans *Année Canonique*, t. 23, 1979, p. 69-103 ; – E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, dans ses *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, t. 1, 1967, p. 135-57.

VI. Pierre dans les apocryphes

L'étude de la figure de Pierre dans les apocryphes demanderait de longs développements. Nous devons nous borner à fournir quelques points de repère.

1. L'Évangile de Pierre était connu par le témoignage de Sérapion d'Antioche (Eusèbe, H.E. VI, 12) et d'Origène (*Comment. in Mt.* X, 17), mais le texte était perdu jusqu'à la publication d'un manuscrit grec d'Akhmîm en Égypte. Mutilé, le texte commence par le récit de la condamnation de Jésus par Hérode et se termine par l'évocation d'une apparition du Christ. D'après ce que nous en connaissons, il s'agit d'un Évangile de la passion et de la résurrection, composé sur la base des quatre évangiles canoniques. On y reconnaît une tendance anti-juive très forte, la matérialisation des événements de Pâques, puisque les gardes du tombeau voient les cieux s'ouvrir, deux hommes enveloppés de lumière entrer dans le tombeau, et bientôt trois en sortir suivis d'une croix. Allusion est faite à la prédication aux morts (v.41 ; cf. 1 P 3, 19). Les apparitions du Christ aux disciples n'ont lieu qu'après la fin de la semaine pascale : « C'était le dernier jour des Azymes et beaucoup retournèrent chez eux, car la fête était finie... Et moi Simon Pierre et André mon frère, ayant pris nos filets, nous nous dirigeâmes vers la mer ; il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur... » Le texte se termine malheureusement sur ces mots ; on peut conjecturer qu'il reprenait le récit de *Jean* 21.

Il n'y a pas à chercher dans ce texte des renseignements historiques, mais avec la plus récente des éditeurs (M.G. Mara, SC 201) on peut reconnaître l'orthodoxie globale de l'auteur inconnu et la chaleur avec laquelle il reprend les événements pour en dégager des leçons utiles à son temps. – Contre l'interprétation docète, cf. J.W. McCant, *The Gospel of Peter : Docetism Reconsidered*, dans *New Testament Studies*, t. 30, 1984, p. 258-73.

2. Les Actes de Pierre appartiennent à cette floraison d'Actes apocryphes d'apôtres qui virent le jour à la fin du 2e siècle et au début du 3e. Le texte grec est perdu pour la plus grande partie, mais la traduction latine du 3e ou 4e siècle (*Actes de Verceil*) reste pour nous un témoin de qualité. Ces Actes se présentent comme une série d'épisodes qu'on peut bien qualifier de « romanesques », car l'influence des romans hellénistiques est certaine. Après le départ de Paul pour l'Espagne (1-3), Simon le Magicien arrive à Rome et provoque l'apostasie générale (4) ; Pierre reçoit une apparition lui signifiant que son temps de ministère à Jérusalem est achevé (12 ans) et qu'il doit démasquer à Rome le magicien (5). Les discussions entre Pierre et Simon sont ponctuées de miracles fantastiques, comme la réanimation d'une sardine (13) et surtout la chute de Simon qui se vantait de pouvoir voler dans les airs (31-32). Les exhortations de Pierre à la chasteté parfaite obtiennent un tel succès auprès des femmes de la noblesse que la persécution contre l'apôtre est décidée par Néron. On reconnaît là une des constantes des Actes apocryphes d'apôtres. C'est alors que se passe la scène célèbre du *Quo Vadis*, au-delà de la porte de Rome (35). La crucifixion du Christ se prolonge ainsi en la personne de Pierre qui, après un discours compliqué sur le symbolisme de la croix, demande à être crucifié la tête en bas (38).

Trad. L. Vouaux, Paris, 1922. – Bibliographie dans *Les Actes apocryphes des Apôtres* (éd. F. Bovon), Genève, 1981, p. 299-301.

3. L'Apocalypse de Pierre est la plus ancienne des apocalypses chrétiennes non canoniques. Clément d'Alexandrie la cite trois fois comme Écriture ; le *Canon* de Muratori l'admet, tout en relevant que certains n'en acceptent pas la lecture. Pour Eusèbe, l'*Apocalypse de Pierre* est rangée dans la classe des « bâtards » (*nothoi*), avec les *Actes de Paul*, le *Pasteur* d'Hermas, la *Lettre de Barnabé*, les *Enseignements des Apôtres* et l'*Apocalypse de Jean* (H.E. III, 25, 4). Jérôme reprendra ce jugement, si bien que le texte de l'*Apocalypse de Pierre* viendra à disparaître.

Il fallut attendre la publication du codex d'Akhmîm (1886-87), contenant aussi des extraits de l'*Évangile de Pierre*, pour qu'on en reprît connaissance. En 1910, S. Grébaut publia une version éthiopienne, beaucoup plus développée. Malgré nos incertitudes sur la teneur exacte du document primitif en raison des grandes différences entre le texte grec et le texte éthiopien, on peut dater l'œuvre des environs de 150 et la situer en Égypte.

L'*Apocalypse de Pierre* prend pour appui l'interrogation des apôtres au Mont des Oliviers (*Mt.* 24, 1-3 par.), mais tandis que le texte canonique s'intéresse surtout à la Parousie, l'*Apocalypse de Pierre* concerne la description du séjour des justes dans le Paradis et l'énumération des supplices réservés pour chaque classe de pécheurs. Le texte grec commence en s'inspirant de 2 P 2, 1 svv sur les faux prophètes ; le texte

éthiopien contient tout un développement relatif à la Transfiguration. Dans une addition postérieure, il comporte un développement sur l'espérance du salut final pour les pécheurs, mais demande que cette doctrine reste secrète de peur d'encourager les méchants dans leur vie de péché.

Introd., trad. annotée et biblio. : M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* t. 3 (*Lettere e apocalissi*), Turin, 1969, p. 209-33. – DS, t. 4, col. 1468.

4. Le kérygme de Pierre : dans la classe des bâtards (*nothoi*), Eusèbe énumère le *Kérygme de Pierre,* à côté de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse* (H.E. III, 3, 2 ; en III, 25, 4 il n'est plus question de ce *Kérygme*). Il n'en reste plus que quelques extraits conservés surtout par Clément d'Alexandrie. L'un d'eux concerne l'envoi des Douze en mission. Dans un deuxième, Pierre donne des directives sur la prédication : il ne faut pas honorer Dieu à la manière des Grecs, ni des Hébreux, car nous sommes « la troisième race » (*Stromate* VI, 5, 41). – Voir M. Erbetta, *Gli Apocrifi...,* t. 2, 1966, p. 237-39.

La littérature pseudo-clémentine, enfin, donne une grande place à Pierre, mais tend à subordonner son autorité à celle de Jacques, frère du Seigneur. On y trouve la doctrine typiquement judéo-chrétienne du Vrai Prophète qui est apparu pour la première fois en la personne d'Adam et s'est manifesté à nouveau en la personne des Patriarches et de Moïse. A chacune de ces manifestations correspond l'apparition d'un faux prophète (O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 38-41). Les Homélies pseudo-clémentines contiennent une diatribe de Pierre contre Simon, en réalité contre Paul, considéré comme l'Adversaire (cf. 2 *Thess.* 2, 4). C'est la réplique judéo-chrétienne au conflit d'Antioche (*Gal.* 2, 11-15). Voir A. Salles, *La diatribe antipaulinienne dans le « Roman pseudo-clémentin » et l'origine des « Kérygmes de Pierre »,* RB, t. 64, 1957, p. 516-51.

Bibliographie sélective. – État de la question : B. Rigaux, *S. Pierre et l'exégèse contemporaine,* dans *Concilium,* n. 27, 1967, p. 129-52 ; – R. Pesch, *La position et la signification de Pierre dans l'Église du N.T....., ibidem,* n. 64, 1971, p. 21-30 ; – J. Blank, *Typologie néotestamentaire de P. et ministère de P., ibidem,* n. 83, 1973, p. 39-50.

Ouvrages d'ensemble : outre ceux d'O. Cullmann et *Peter in the N.T.* (cités en tête de l'art.), voir *San Pietro,* Atti della XIX Settimana biblica (Brescia, 1967), F. Mussner, *Petrus und Paulus Pole der Einheit* (coll. Quaestiones disputatae 76, Fribourg/Brisgau, 1976), et R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (coll. Päpste und Papsttum 15), Stuttgart, 1980.

Pierre chez Marc : E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu,* dans *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann), Tübingen, 1964, p. 127-53. – E. Best, *Peter in the Gospel according to Mark,* dans *The Catholic Biblical Quarterly,* t. 40, 1978, p. 547-58.

Pierre chez Matthieu : O. Best, *Felsenmann und Felsengemeinde,* ZNW, t. 84, 1957, p. 49-77. – B. Rigaux, « *Lier et délier* »..., dans *La Maison-Dieu,* n. 117, 1974, p. 86-135. – P. Hoffmann, *Der Petrus-Primat...,* dans *Neues Testament und Kirche* (Festschrift R. Schnackenburg), Fribourg/Brisgau, 1974, p. 94-114. – J.D. Kingsbury, *The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a theological Problem,* dans *Journal of Biblical Literature,* t. 98, 1979, p. 67-83.

Pierre chez Luc et les Actes : F. Gils, *Pierre et la foi au Christ ressuscité,* ETL, t. 38, 1962, p. 5-43. – W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schrift,* Stuttgart, 1972. – A. George, *Études sur l'œuvre de Luc,* Paris, 1978.

Pierre chez Jean : X. Léon-Dufour, dans *Le ministère et les ministères selon le N.T.,* éd. par J. Delorme, Paris, 1974, p. 241-63. – R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple,* Londres, 1979 (trad. fr., coll. Lectio divina 115, Paris, 1983).

Pierre dans le corpus paulinien : C.K. Barrett, *Cephas and Corinth,* dans *Abraham unser Vater,* Festschrift O. Michel, Leyde, 1963, p. 1-12. – R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit,* coll. Lectio divina 111, Paris, 1982.

Patristique et apocryphes : J. Lécuyer, *S. Pierre dans l'enseignement de S. Jean Chrysostome à Constantinople,* dans *Gregorianum,* t. 49, 1968, p. 113-33. – E. Testa, *S. Pietro nel pensiero dei giudei-cristiani,* dans *San Pietro* (1967), p. 459-500. – J. Daniélou, *Pierre dans le judéo-christianisme hétérodoxe, ibidem,* p. 443-58. – G. Haendler, *Zur Frage nach dem Petrusamt in der alten Kirche,* dans *Studia theologica,* 1976, p. 89-122. – G. Fedalto, *S. Pietro e la sua chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente nei primi secoli,* Rome, 1976.

O. Knoch, *Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter,* dans *Kontinuität und Einheit,* Festschrift F. Mussner, Fribourg/Brisgau, 1981, p. 240-60. – Kl. Berger, *Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur, ibidem,* p. 261-326. – F. Manns, *Pierre dans les Apocryphes,* dans *Le Monde de la Bible,* n. 27, 1983, p. 34-36. – P. Grelot, *Pierre et Paul, fondateurs de la « primauté » romaine,* dans *Istina,* t. 27, 1982, p. 228-68.

DS (on ne retient que les références significatives) : t. 1, col. 760-61 (Apocryphes) ; – t. 2, col. 1312, 1865, 1868, 1879 (Contemplation) ; – t. 3, col. 458, 460 (Dépouillement), 565, 1236 (Discernement des esprits), 1426, 1430 (Divinisation), 1476, 1477 (Docilité au Saint Esprit), 1556 (Domus Dei), 1675 (Douceur) ; – t. 4, col. 34, 35, 37, 38 (Ébionites), 137, 159 (Écriture sainte), 375-88 *passim*, 408, 439, 476 (Église), 637 (Encratisme), 695-96 (Enfance spirituelle), 883, 891-97 *passim* (Épiscopat), 1041-43 (Eschatologie), 1067-73 *passim* (Esclave), 1256, 1288, 1298 (Esprit Saint), 1410, 1416, 1555, 1563 (Eucharistie), 1751-59 (Évangile), 1772-73 (Ève), 1801, 1972-73 (Exode), 2041, 2044 (Expiation), 2086-88, 2091, 2095 (Extase), 2201.

T. 5, col. 65, 76, 251-52 (Feu), 536, 553, 643-44 (Folie de la croix), 765, 1279, 1282 ; – t. 6, col. 167, 547, 809, 957, 1206, 1262 ; – t. 7, col. 208, 564-65, 747, 949, 1021, 1121, 1150, 1231-32, 1243, 1545, 1555-56 (Imitation du Christ), 1600, 1832, 2142-44 (Italie) ; – t. 8, col. 175, 179, 299, 423, 905, 1069, 1084-86 et 1097-98 (Jésus), 1110, 1626 ; – t. 9, col. 224, 289, 312, 523, 570, 605, 663, 936, 1104-06 (Luc) ; – t. 10, col. 245, 270, 563, 718, 1257 (Ministères), 1318 (Miséricorde), 1632 (Monde) ; – t. 12, col. 488-89 (Paul).

Édouard Cothenet.

2. PIERRE ABÉLARD (1079-1142). Voir Abélard (Pierre), DS, t. 1, col. 63-64. Le progrès des études abélardiennes depuis 1932 oblige à compléter ce renvoi : 1. *Éditions récentes.* – 2. *Études.* – 3. *Authenticité de l'Historia calamitatum et des lettres.* – 4. *Spiritualité.*

Pour une vue d'ensemble, voir l'art. *Abaelardus,* TRE, t. 1, 1976, p. 7-17 (R. Peppermüller) ; *Lexikon des Mittelalters,* t. 1, 1977, col. 7-10 (R. Peppermüller, L.A. Ditner, G. Bernt).

1. Éditions récentes. – Les éd. anciennes de PL 178 (1855) et de V. Cousin (2 vol., Paris, 1849, 1859) restent indispensables. Mais l'étude de la tradition manuscrite a montré qu'Abélard n'a cessé de corriger certains écrits, conservés dès lors en plusieurs récensions (cf. N.M. Häring, *Abelard yesterday and today,* dans *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable,* p. 341-403). Les éd. critiques partielles se sont multipliées.

1° *Écrits philosophiques.* – *Dialectica,* éd. L.M. de Rijk, Assen, 1956. – *Scritti filosofici,* éd. M. del Pra, Rome-Milan, 1954 (Gloses sur l'*Isagogè* de Porphyre ; sur les *Categoriae,* le *De Interpretatione,* le *De divisionibus,* les *Topica* d'Aristote). – *Logica « Ingredientibus »,* éd. B. Geyer, BGPTM 21/1-3, 1919-1927 ; à compléter par L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic,* t. 2, Rome, 1958, p. 29-108. – *Logica « Nostrorum petitioni »,* éd. B. Geyer, BGPTM 21/4, 1933 ; 2e éd. revue, 1973. – *Secundum magistrum Petrum sententiae,* éd. Minio-Paluello, *op. cit.,* p. 111-21 (authenticité incertaine).

2° *Écrits théologiques.* – *Opera theologica,* éd. E.M. Buytaert, CCM 11, 1969 (*Commentaria in Ep. Pauli ad Romanos* ; *Apologia contra Bernardum* ; dans l'introd., p. XIX-XXXVIII, bonne bibliographie jusqu'en 1967) ; CCM 12, 1969 (*Theologia christiana, Theologia Scholarium* ; *Capitula heresum P. Abaelardi)* ; la mort de Buytaert en 1975 a interrompu provisoirement l'édition (trois autres vol. prévus). – *Theologia Summi Boni* (ou *De unitate et trinitate divina*), éd. H. Ostlender, BGPTM 35/2-3, 1939 ; trad. franç. J. Jolivet, *Du Bien Suprême,* Montréal-Paris, 1978. – *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum,* éd. R. Thomas, Stuttgart-Bad Canstatt, 1970 (dernière œuvre inachevée). – *Ethica* (*Scito teipsum*), éd. D.E. Luscombe, *P.A. Ethics,* Oxford, 1971. – *Sic et non,* éd. B.B. Boyer, R. McKeon, Chicago-Londres, 1976-1977. – L.J. Engels, *Adtendite a falsis prophetis. Un texte de P.A. contre les Cisterciens retrouvé ?,* dans *Corona gratiarum* (Mélanges E. Dekkers), t. 2, Bruges-La Haye, 1975, p. 195-228.

3° *Historia calamitatum et correspondance.* – *Historia calamitatum* (= HC), éd. J. Monfrin, Paris, 1959, 4e éd. 1978 (en appendice, *Ep.* 2-4 ; *Ep.* 5 conclusion : prière d'Héloïse) ; éd. J.T. Muckle, dans *Mediaeval Studies* = MSt., t. 12, 1950, p. 163-213. – *Ep.* 1-4 (= 2-5 PL), éd. Muckle, MSt., t. 15, 1953, p. 47-94 ; *Ep.* 5-6 (= 6-7 PL), éd. Muckle, MSt, t. 17, 1955, p. 241-92 ; *Ep.* 7 (*Institutio seu Regula* = 8 PL), éd. T. P. McLaughlin, MSt, t. 19, 1956, p. 241-92.

Ep. contra Bernardum (avant le concile de Sens), éd. J. Leclercq, dans *Analecta S. Ord. Cisterciensis,* t. 9, 1953, p. 104-05 ; éd. R. Klibansky, dans *Mediaeval and Renaissance Studies,* t. 5, 1961, p. 6-7.

Nouvelle éd. des *Lettres* par R.W. Southern en préparation.

4° *Écrits poétiques.* – *Planctus,* éd. G. Vecchi, avec introd., notes et transcription musicale, Modène, 1951. – *Hymnarius Paraclitensis,* éd. J. Szövérffy, 2 vol. (1. Introd. ; 2. Texte et notes), Albany-Brookline, 1975 (remplace l'éd. de G.M. Dreves, Paris, 1891, reprise dans *Analecta hymnica,* t. 48, 1903, p. 141-223).

Parmi les multiples traductions : *Œuvres choisies d'A.,* trad. M. de Gandillac, Paris, 1953. – *A. et Héloïse, Correspondance,* trad. P. Zumthor, Paris, 1979.

2. Études sur Abélard. – La bibliographie est abondante ; nous retenons surtout ce qui a paru depuis 1967.

1° *Colloques internationaux.* – *Peter Abaelard. The Man and his Work* (Louvain 10-12 mai 1971), Louvain, 1973. – *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du 12e siècle* (Cluny, 2-9 juillet 1972), Paris, 1975 (très important). – Pour le 9e centenaire de la naissance : *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung,* éd. R. Thomas, Trèves, 1980. – *Abélard en son temps* (14-19 mai 1979), Paris, 1981. – *Abélard. Le Dialogue, la philosophie de la logique* (Neuchâtel, 16-17 nov. 1979), Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1981. – *Rivista critica. Storia, Filosofia,* t. 24, 1979/4, p. 429-506 : *Ricerche sul pensiero di P. A.*

2° *Vie et œuvres.* – J.G. Sikes, *Peter Abailard,* Cambridge, 1932 ; réimpr. New York, 1965. – É. Gilson, *Héloïse et Abélard,* Paris, 1934 ; 3e éd. augmentée, 1964. – D. Van den Eynde, *Le recueil des sermons de P. Abélard,* dans *Antonianum,* t. 37, 1962, p. 17-54 (les pièces publiées dans PL 178 sont authentiques) ; *Chronologie des écrits d'A. à Héloïse, ibid.,* p. 337-49 ; *les Écrits perdus d'A., ibid.,* p. 467-80. – E.M. Buytaert, *Abelard's Expositio in Hexaemeron, ibid.,* t. 43, 1968, p. 163-94. – R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes,* BGPTM, N. F., t. 10, 1972. – P. Dronke, *A. and Heloise in Mediaeval Testimonies,* Glasgow, 1976.

3° *Doctrine.* – J. Jolivet, *Sur quelques critiques de la théologie d'A.,* AHDLMA, t. 30, 1963, p. 7-51 ; *A. ou la philosophie du langage,* Paris, 1969 (avec choix de textes) ; *Arts du langage et théologie chez A.,* Paris, 1969 (important) ; *A. entre chien et loup,* dans *Cahiers de civilisation médiévale,* t. 20, 1977, p. 307-22 (le « clair-obscur » d'A.). – M.T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *La logica di A.,* Florence, 1964. – D.E. Luscombe, *The School of P.A.,* Cambridge, 1969. – L. Grane, *P. A. Philosophie und Christentum im Mittelalter,* Göttingen, 1969 (trad. angl. 1970). – J. Miethke, *Abälards Stellung zur Kirchenreform,* dans *Francia,* t. 1, 1973, p. 158-92. – M. Huglo, *A. poète et musicien,* dans *Cahiers de civ. méd.,* t. 22, 1979, p. 349-61. – Ch. Wenin, *La signification des universaux chez A.,* dans *Revue philosophique de Louvain,* t. 80, 1982, p. 414-48.

A. Borst, *A. und Bernhard,* dans *Historische Zeitschrift,* t. 186, 1958, p. 505-26. – M.-B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata P. A.,* RSPT, t. 47, 1963, p. 205-20 (l'auteur serait Thomas de Morigny osb). – J.-M. Tomasic, *William of St. Thierry against P. A.,* dans *Analecta cisterciensia,* t. 28, 1972, p. 3-76. – N.M. Häring, *Die vierzehn Capitula Heresum Petri Abelardi,* dans *Cîteaux,* t. 31, 1980, p. 35-52.

4° *Spiritualité.* – R. Oursel, *La dispute de la grâce. Essai sur la conversion d'A.,* Paris, 1959. – A.V. Murray, *A. and St. Bernard. A Study in Twelfth Century Modernism,* Manchester-New York, 1967. – J. Leclercq, *« Ad ipsum sophiam Christum », le témoignage monastique d'A.,* RAM, t. 44, 1970, p. 161-82. – R.E. Weingart, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of P.A.,* Oxford, 1970. – T. J. Renna, *A. versus Bernard. An Event in monastic History,* dans *Cîteaux,* t. 27, 1976, p. 189-202.

3. Authenticité de l'HC et de la correspondance Abélard-Héloïse. – La question est discutée depuis le milieu du 19e siècle ; résumé de l'historiographie par J. Monfrin, *Le problème de l'authenticité...,* dans *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable,* p. 409-24 ; exposé détaillé par P. von Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Heloise,* Munich, 1974. J. Monfrin et P. von Moos sont favorables à l'authenticité substantielle, tout en admettant que le dossier a été remanié. J.F. Benton *(Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondance...,* dans *P.A. P. le Vén.,* p. 469-505) s'est prononcé en sens opposé, alléguant les incohérences du dossier, surtout entre l'*Ep.* 8 (*Regula*) et les *Institutiones* appliquées au Paraclet à l'époque d'Héloïse ; mais il a inversé son opinion au colloque de Trèves (*A Reconsideration of the Authenticity...,* dans *Petrus Abaelardus...,* p. 75-100 ; voir aussi les communications de E.D. Luscombe, p. 19-39, von Moos, p. 41-52, P. Dronke, p. 53-73, favorables à l'authenticité).

H. Silvestre est un adversaire décidé ; pour lui, ce dossier est un faux réalisé à la fin du 13e siècle par Jean de Meung (qui a traduit HC et les lettres en français de l'époque ; trad. de l'HC, éd. Charlotte Charlier, Paris, 1934), pour accréditer sa théorie de l'amour libre ; le faussaire a utilisé cependant des écrits authentiques. H. Silvestre a exposé, assez brièvement, son opinion dans deux articles : *Réflexions sur la thèse de J.F. Benton,* RTAM, t. 44, 1977, p. 211-16 ; *Pourquoi Roscelin n'est-il pas mentionné dans l'Hist. cal. ?, ibid.,* t. 48, 1981, p. 211-16 ; voir aussi divers comptes rendus des récents colloques, dans *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale,* t. 13, fasc. de 1983, p. 417-30 ; fasc. de 1984, p. 617-28.

Le problème n'est pas résolu. Cependant diverses communications au colloque *Abélard en son temps* font valoir la crédibilité historique des documents et vont dans le sens de l'authenticité. Les données d'HC s'accordent avec ce que l'on sait des courants intellectuels et des factions politiques dans le Paris de 1100-1120 (R.H. Bautier, *Paris au temps d'A.*, p. 20-77), des « milieux sociaux » (J. Verger, p. 107-31), de la diversité et rivalité des écoles (J. Châtillon, *A. et les écoles*, p. 133-59) ; d'autre part, Pascale Bourgain a notablement réduit les incohérences, a décelé dans la *Dialectica* (qui date de 1118) des exemples qui évoquent curieusement la liaison d'Abélard et d'Héloïse en cette année, et montré que le personnage d'Héloïse n'a rien d'invraisemblable (*Héloïse*, p. 211-37). Notons aussi qu'un ms de Troyes, écrit vers 1452 mais qui semble être la copie d'un document plus ancien, contient une série de billets amoureux qui *pourraient* être ceux des deux amants dont il est parlé dans la correspondance (*Epistolae duorum amantium. Briefe Abaelards und Heloises ?*, éd. E. Könsgen, Leyde-Cologne, 1974 ; voir l'introd.).

4. *La spiritualité* d'Abélard a été relativement peu étudiée (cf. bibliogr. *supra*). J. Leclercq a présenté une vue d'ensemble de ses idées sur la vie monastique, d'après le sermon 33 et la *Regula* T.J. Renna a situé Abélard dans les conflits sur la vie consacrée au 12e siècle : celui-ci est, en un sens, plus conservateur que Bernard et prône le retour à la solitude intérieure. R.E. Weingart a montré les incidences spirituelles de la sotériologie d'Abélard : l'amour est le motif de l'Incarnation, plus que la satisfaction pour les péchés de l'homme ; le Christ est le révélateur de l'amour du Père ; le chrétien, dans sa vie concrète et par les sacrements, doit cependant faire siennes les richesses du Christ sous l'impulsion de l'Esprit dont le rôle est souligné. Weingart met en relief l'inspiration paulinienne et augustinienne ; la théologie et la spiritualité d'Abélard cherchent ainsi l'authenticité de la vie chrétienne par l'intériorisation de l'homme en lui-même et dans le Christ par l'Esprit.

Abélard reste sans doute une personnalité contrastée. Les études récentes n'ont effacé ni les oppositions ni les incertitudes (voir l'article de J. Jolivet, au titre significatif : *Abélard entre chien et loup*). Mais, au-delà des discussions toujours renaissantes, on s'accorde à reconnaître la sincérité de sa conversion, l'orthodoxie de sa théologie (à condition de bien interpréter ses formules), le caractère novateur de nombreux aspects de son enseignement philosophique, théologique, spirituel.

Aimé Solignac.

3. PIERRE D'AILLY, évêque, cardinal, † 1420. Voir Ailly (Pierre d'), DS, t. 1, col. 256-60.

4. PIERRE D'ALCÂNTARA (saint), franciscain, 1499-1562. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Juan de Sanabria naquit à Alcántara en 1499.

Son père, Pedro Alonso Garavito, après avoir étudié le droit à Salamanque, fut *regidor* d'Alcántara et mourut en 1507. Sa mère, María Vilela de Sanabria † 1544, de famille fort aisée, eut de lui trois enfants. Après la mort de Pedro Alonso, elle se remaria avec Alfonso Barrantes † 1529 qui, veuf lui-même, en avait cinq et de qui elle en eut deux. Juan étudia la grammaire en sa ville natale, puis de 1511 à 1515 les arts libéraux, la philosophie et le droit canon à Salamanque.

En 1515 il entra chez les franciscains de la custodie du Santo Evangelio. Celle-ci, fondée en 1502 par Juan de Guadalupe † 1505 (DS, t. 8, col. 539-41), dépendante des Conventuels de la province de Santiago, avait été officiellement établie par le bref *Sub gravi religionis jugo* (17 mars 1508) de Jules II et resta en dépendance des Conventuels jusqu'en 1517, où, par la bulle *Ite vos in vineam meam* du 29 mai, Léon X la rattacha aux Observants de Santiago. Juan de Sanabria y fit son noviciat au couvent San Francisco de los Majaretes (Cáceres), alors que Francisco de Fregenal dirigeait la custodie ; il reçut l'habit du gardien du couvent, son oncle Miguel Roco, et à sa profession changea son nom de Juan en celui de Pedro. Ses études ecclésiastiques se firent à Majaretes et Belvís de Monroy.

La custodie du Santo Evangelio ou d'Estrémadure devint province de Saint-Gabriel, au chapitre provincial des Observants de Santiago le 22 juillet 1519 (confirmation de Léon X, bulle *Accepimus quod*, 23 janvier 1520, et du chapitre général de Bordeaux, la même année). Elle est considérée comme la province-mère des déchaussés d'Espagne. Pierre y resta jusqu'en 1557. Il reçut le sous-diaconat en 1522, le diaconat en 1523 et la prêtrise en 1524.

Il n'est pas facile de suivre ses déplacements dans les couvents des déchaussés. Bien que d'âme contemplative, il voyagea tout autant que sainte Thérèse. Dans sa province il remplit d'importantes fonctions : il fut gardien de Robledillo de Gata, Badajoz, La Lapa, Plasencia. Clément VII (bref *Exponi nobis* du 26 mai 1526) l'établit procureur pour la défense des couvents de Robledillo et Hoyo de Mérida contre les Observants de Santiago. Il fut à trois reprises définiteur (1535, 1544 et 1551), provincial de 1538 à 1541, trois autres fois candidat au provincialat sans le devenir de fait. Élu en 1540 *custos custodum* pour assister au chapitre général de Mantoue (1541), il ne put s'y rendre, retenu par la maladie à Barcelone, où il fit connaissance avec François de Borja (cf. Ubald d'Alençon, dans *Franciscana*, t. 6, 1923, p. 265-78 ; dans *Estudis Franciscans*, t. 31, 1923, p. 34-45) ; il fut de même élu en 1552 pour le chapitre général de Salamanque (1553). On le tient pour fondateur à cette époque des trois couvents de Villanueva del Fresno en 1538, de Tabladilla en 1540 et de Valverde de Leganés la même année.

Pour ce qui est de ses voyages à l'étranger, le plus probable est celui de Nice où il assista au chapitre général de 1535 ; un voyage à Rome en 1554 pour y rencontrer Jules III n'est guère vraisemblable. Par contre, il séjourna au Portugal : en 1539 il se rendit dans la sierra de l'Arrábida, pour y aider son parent Martín de Santa María Benavides † 1546 dans la fondation du couvent et de la custodie de l'Arrábida, dépendante de l'Observance. De 1542 à 1544 il fut gardien et maître des novices à Palhães ; en diverses occasions (1548, 1550, 1553, 1557), il retourna ensuite au Portugal qu'il aimait.

En 1555 son provincial, Juan de Espinosa, lui permit de se retirer dans la solitude de Santa Cruz de Paniagua (Cáceres), où il prit contact avec Juan Pascual † 1557, fondateur de la custodie de San Simón en Galice, dépendante des Conventuels de Santiago. Pierre, le 7 février 1557, succéda à Pascual comme Commissaire général des Conventuels réformés, avec patente du Maître général Julio Magnani, le tout fut confirmé par un bref de Paul IV (*Cum a nobis petitur*, 2 mai 1559). C'est à ce temps que remontent les fondations en 1557 du célèbre couvent du Pedroso de Acim (Concepción del Palancar) et, en 1558 à Jerez de los Caballeros (Badajoz), du « beatario » des Tertiaires

régulières ; en 1561 commençaient les fondations de Aldea de Palo et d'Arenas. Sans doute, du fait de son rôle de Commissaire général des Conventuels réformés, Pierre assista-t-il en 1559 au chapitre général de L'Aquila.

Le 2 février 1561 il obtint pour la custodie de San José le rang de province, en dépendance des Conventuels, malgré une forte tendance en faveur de l'Observance. Lorsque vint la confirmation par Pie IV (bulle *In suprema militantis Ecclesiae*, 25 janvier 1563), Pierre d'Alcántara n'était plus là. Il était mort chez Vázquez, médecin d'Arenas, le 18 octobre 1562. Il avait reçu l'Extrême-Onction du prêtre Fr. Arias. Sur ses 47 ans de vie religieuse, il en avait passé 42 dans la province de San Gabriel (1515-1557) et 5 en celle de San José (1557-1562) : 37 chez les Observants (1517-1554) et 10 chez les Conventuels (1515-1517 et 1554 à 1562) ; toujours parmi les déchaussés.

On considère Pierre d'Alcántara comme le rénovateur du franciscanisme. Un des principaux orateurs du Siècle d'or en Espagne ; il fut un homme rempli de zèle apostolique, calme et prudent, pauvre et généreux, disponible et obéissant, humble et magnanime, pénitent et accueillant.

Le Procès informatif eut lieu à Arenas en 1601 ; le Procès au sens strict, commencé le 9 avril 1615, se prolongea jusqu'en 1622 (à Tolède, Avila, Plasencia, Alcántara, Coria et Arenas). Le décret de béatification est du 5 mars 1622 et la bulle de Grégoire XV, *In sede Principis Apostolorum*, du 18 avril 1622. Le texte du Procès se trouve aux Archives de la Congrégation des Rites, vol. 4-7 et 10-13 (celui de canonisation dans les autres vol. 8-9 et 14-15). Y comparurent 551 témoins, dont 104 n'avaient pas connu Pierre. Grégoire XV l'appelle docteur et maître éclairé en théologie mystique.

Le Procès de canonisation commença le 9 avril 1647 (Archives S. Isidoro, Rome, ms 1/123, 53 f.) et fut approuvé le 23 décembre 1649. Pierre d'Alcántara fut canonisé en même temps que Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 par Clément IX le 28 avril 1669. La bulle de canonisation *Romanorum gesta Pontificum* du 11 mai 1670 est de son successeur Clément X.

Pour l'iconographie voir *Archivo Ibero Americano*, t. 22, 1962, p. 563-715 ; BS, t. 10, 1968, col. 661-62.

2. Écrits. – 1° *Tratado de la oración y meditación.* – L'attribution de cet ouvrage à Pierre d'Alcántara a suscité une longue querelle. Certains ont pensé qu'il fallait l'attribuer à Louis de Grenade († 1588 ; DS, t. 9, col. 1043-54), comme étant un recueil tiré de son célèbre *Libro de la oración* paru en 1553. On connaît ainsi celui de Martín de Lilio, *Suma de Fr. Luis de Granada* (Alcalá, 1558, à la Bibl. Vaticane, Barberini U. XI. 45), celui de Hernando de Villarreal (éd. de 1559 disparue ; Alcalá, 1570), un autre anonyme (Alcalá, 1571), et celui que fit Grenade lui-même (*Recopilación breve del Libro...*, Salamanque, D. de Portonariis, 1574).

Il n'est pas douteux que l'ouvrage imprimé sous le nom de Pierre emprunte à celui de Grenade et le résume souvent. Mais Pierre y apporte beaucoup du sien et donne à son ouvrage un caractère plus concentré et plus contemplatif. La difficulté est d'éclairer l'histoire de la composition.

Il semble bien qu'un premier travail du saint sur l'oraison circulait en manuscrit en 1537 (cf. le témoignage de María, infante de Portugal † 1577). Une première édition a dû avoir lieu après 1548, qui est perdue. L'édition la plus ancienne que nous ayons est celle procurée par Juan Blavio à Lisbonne, sans date ; on discute si elle parut en 1556 ou 1558 (70 p. ; seul exemplaire connu à la Bibl. Nat. de Lisbonne, Res. 1395A). Par la suite les éditions se multiplient.

En espagnol : Lisbonne, 1562, 1586, etc. – Medina del Campo, 1563, 1587 ; – Madrid, 1565, 1572, 1574, etc. – Valence, 1568 ; – Alcalá, 1568, 1572, 1574, 1589 ; – Salamanque, 1578 ; – Lérida, 1578 ; – Burgos, 1579, etc. – Dernière éd. Madrid, 1977.

En italien : Venise, 1565, 1588 ; – Florence, 1582, 1583 ; – Rome, 1600. – En flamand : Louvain, 1565, 1582, 1583, 1586 ; – Anvers, 1609, etc. – En catalan : Barcelone, 1586. – En latin : Cologne, 1607, 1618, 1624, etc. – En anglais : Bruxelles, 1632.

En français : par René Gaultier (DS, t. 6, col. 145), Paris, 1602, 1606, 1613, 1628 ; 1643 ; etc. ; – éd. et introd. Ubald d'Alençon, Paris, 1923. – En portugais : Coïmbre, 1760.

Notons que Thérèse d'Avila, dont Pierre d'Alcántara fut un des maîtres, parle souvent de lui dans ses écrits (vg *Vida* 27, 3 et 16-20 ; 30, 2-7 ; 32, 13 et 15-16 ; 35, 5 ; 38, 32 ; 40, 8 ; *Constituciones* de 1565, ch. 1) et en particulier cite dans ses *Moradas* (IV, 3) l'*aviso* 8 qui clôt le *Tratado* alcantarin (cité d'après l'éd. de Blavio, Lisbonne, f. 116v-122v).

L'apport le plus important de Pierre est d'ordre pédagogique et doctrinal ; cherchant à atteindre les gens pauvres en moyens et en temps (cf. dédicace à Rodrigo de Chaves), il écrit dans un style sobre et concis, fort différent de celui, éloquent et abondant, de Grenade ; il donne un enseignement solide et en même temps hardi pour son époque, vu le large public qu'il vise, des orientations nettes, sûres et suffisamment complètes sur l'oraison. Il utilise le *Libro* de son ami Grenade sans plagiat, le condense, le complète ici ou là, l'améliore souvent (par exemple, dans la structure des exposés), ajoute, et parvient à réaliser un des meilleurs manuels de l'oraison.

Pierre cite peu : outre l'Écriture, Augustin, Bernard, les *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus (DS, t. 8, col. 324), Jean Tauler (ou le pseudo-Tauler), Laurent Justinien, Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Antonio de Guevara, l'*Instrucción para novicios* de Martín de Santa María Benavides.

Certaines insertions dues à Pierre et qu'on ne trouve pas chez Grenade semblent supposer la connaissance du texte espagnol des *Exercices spirituels* de saint Ignace ; François de Borgia l'aurait-il communiqué à Pierre ? Cf. M. Ledrus, RAM, t. 39, 1963, p. 33-34.

L'ouvrage, divisé en deux parties, commence par traiter de la fin de l'homme, de la voie purgative, de la méditation. Le ch. 1, propre à Pierre, montre le fruit à attendre de l'oraison : la dévotion, qu'il définit avec Thomas d'Aquin. Le ch. 2 indique des sujets de méditation (= ceux du soir chez Grenade ; ils évoquent ceux des deux premières semaines des *Exercices* ignatiens). Un court ch. 3 précise que ces méditations conviennent au début de la conversion, quand l'homme revient à Dieu. Le ch. 4 offre sept méditations sur la Passion, la Résurrection et l'Ascension (= méditations du matin chez Grenade ; mêmes thèmes que dans les 3e et 4e semaines des *Exercices*).

Le ch. 5 expose l'ensemble des six parties dont se compose l'oraison : préparation, lecture, méditation, action de grâces, offrande, demande (Grenade ne mentionne pas l'offrande), parties qui font l'objet des ch. 6-11, où Grenade est beaucoup utilisé (vg ch. 7-9). Le ch. 11 s'inspire d'Osuna, de Grenade, eux-mêmes suivant Louis de Blois, dans la demande ultime de l'amour de Dieu, mais il est plus « extatique », plus

orienté vers l'Incarnation que vers la Passion, plus affectif aussi.

Le ch. 12 contient 12 *Avisos* (Grenade n'en a que 7) : ne pas être esclave de la méthode (1), ne pas trop raisonner (2), contrôler les mouvements affectifs pour éviter l'artificiel (3), éviter la contention (4), que faire quand la dévotion manque ? (5), durée de l'oraison (6 ; plutôt une longue que deux courtes) ; quand l'âme est visitée par le Seigneur, qu'elle en profite (7 ; c'est la théorie franciscaine des *paradas,* pauses). Vient alors le 8e avis : « on doit tâcher en ce saint exercice de mêler en un méditation et contemplation » (f. 116v-122v de l'éd. de J. Blavio), de sorte que, lorsqu'on a atteint le port, il n'y a plus à naviguer. La doctrine ici enseignée est équivalente à ce qu'on a appelé depuis la contemplation acquise, ou encore l'oraison de simplicité.

La 2e partie traite de la dévotion, laquelle provient de l'amour comme la flamme du feu. Les 5 ch. précisent la notion, les moyens qui la favorisent, les causes qui lui nuisent, donnent des avis pour la vie spirituelle. Cette seconde partie traite, en fait, de la vie unitive.

2° *Autres ouvrages.* – 1) *Super psalmum Miserere,* transcrit en 1561 par Bernardo Benegas, disciple de Jean d'Avila ; le texte commente les 6 premiers versets ; il est conservé à Madrid, Real Academia de la Historia, 9/2169, f. 296r-302v (éd. dans *Salmanticensis,* t. 2, 1955, p. 151-59 ; éd. de Madrid, 1977, du *Tratado de la oración,* p. 179-88). La critique l'attribue avec une quasi certitude à Pierre.

2) *Constituciones* de la province de San Gabriel, 1540 = C. 1, conformes aux *Estatutos* de Juan de Guadalupe (1501) : ms à l'Archivo Histórico Nacional de Madrid, Clero, Monteceli del Hoyo, Leg. 1434 (8 f. dans la version de 1580 ; 2 f. dans celle de 1540) ; elles comptent onze articles.

3) *Constituciones* de la province de San José, de 1561 et 1562 (= C. 2, C. 3) ; 11 et 20 articles, plus juridiques que ceux de 1540 ; ils seront en vigueur jusqu'en 1598 (dans *Annales Minorum,* t. 19, Rome, 1745, n. 259-61, p. 572-77 ; cf. A. Barrado, p. 177-81).

Les points principaux réglés par ces Constitutions sont la prière et la pénitence. Il y aura deux heures quotidiennes de prière (C. 1, 8 ; trois heures en C.2, 2 et C.3, 4) ; les messes seront célébrées sans honoraires (C.2, 8 ; C.3, 15) ; on récitera l'Office divin, celui de la Vierge Marie et celui des défunts (C.1, 1 ; C.2, 1 ; C.3, 3) à voix basse et sans chanter ; on se confessera au moins deux fois par semaine et on communiera au moins les dimanches et jours de fête (C.3, 7). Quant à la vie de pénitence, il est défendu de manier l'argent (sauf en faveur des malades) ; on travaillera manuellement une heure par jour ; les dimensions du couvent, des cellules, de la chapelle, etc., sont précisées, de même la literie, les vêtements (on ira pieds nus), la nourriture, la discipline quotidienne ; etc. Ces prescriptions s'imposent, mais non sous peine de péché.

4) Un bref *Camino de perfección* est attribué à Pierre (Bibl. Université de Barcelone, ms 1744, f. 63r-67v ; copie du 17e ou 18e siècle). – *Paz del alma,* attribué à Pierre, est de Jean de Bonilla (DS, t. 1, col. 1859). – Le *Tratado de los votos,* qui a aussi été attribué à Pierre, est de Jérôme Savonarole † 1498.

On discute aussi de l'auteur du *Dictamen* ou *Aviso* (vers 1558) sur la relation spirituelle que transmit Thérèse d'Avila à diverses autorités ; il est attribué à Pierre, ou au dominicain Pedro Ibáñez † 1565 (ainsi Silverio de Santa Teresa, dans son éd. des *Obras* de Thérèse, t. 2, Burgos, 1915, p. 130 où il édite le texte) ou au jésuite Balthasar Alvarez († 1580 ; DS, t.. 1, col. 405-06). C'est un exposé précis en 33 points sur le discernement des états mystiques authentiques. L'éd. du *Tratado de la Oración* de Madrid, 1977, donne le texte en appendice, p. 191-95.

Pierre d'Alcántara a aussi traduit ou recopié une traduction du *Soliloquium* de saint Bonaventure (ms autographe, Archivo Franciscano Ibero Oriental de Madrid, cajón 541, 98 f.).

3° *Lettres.* – On en connaît douze, dont l'authenticité n'est pas discutée. Une lettre atteste l'authenticité du *Comentario del Apocalipsis* du bienheureux Amadeo de Silva † 1482 (21 février 1543) ; elle est conservée à l'Archivo de la Curie générale des Franciscains (ms 5/11, f. 319v-320v). Trois autres sont des lettres de fraternité en faveur de Lope de la Cadena (9 avril 1539), de Gabriel Sánchez (25 mai 1560) et pour la fondation du couvent d'Aldea de Palo par Guiomar de Ulloa (9 janvier 1561). Les huit dernières sont des lettres proprement dites : à l'infante Isabel de Portugal (octobre 1552), à l'infante María (15 juin 1553), à une princesse portugaise (15 juin 1557) ; trois à Luisa de la Cerda (10 mars, 12 juin et 12 août 1562 ; une à Thérèse d'Avila (14 avril 1562) ; la dernière (fin août 1562) à Alvaro de Mendoza évêque d'Avila † 1586. – Ces lettres ont été en partie publiées par A. Barrado Manzano, *S. Pedro de A.,* Madrid, 1965, p. 183 svv.

3. Doctrine spirituelle. – L'enseignement alcantarin s'inscrit dans l'optique platonico-augustinienne commune à la spiritualité espagnole de son temps. Ce qui le caractérise davantage, c'est l'insistance qu'il met sur la pauvreté, la pénitence et la prière. La pauvreté, en particulier, qu'il veut des plus strictes, fut à la base de toutes les réformes franciscaines ; ni les Observants, ni les Conventuels ne purent réaliser l'idéal du « pauvre ermite » franciscain. Pierre ne prétendit d'ailleurs pas réformer l'Observance, mais vivre la « descalcez ». Il ne présente pas de tendance quiétisante, comme la spiritualité « capucha » ; la sienne était, comme celle des Déchaussés, active et missionnaire. On sait le succès de sa réforme : les Déchaussés atteignirent les sept mille et se répandirent en Europe, Asie et Amérique. Son exemple a suscité de semblables réformes chez les Carmes, les Augustins, les Camaldules, les Cisterciens, les Servites, etc. Il est l'une des très grandes figures de réformateurs religieux en Espagne.

On l'a appelé le plus pénitent des saints. Mais il n'était ni triste, ni retiré à l'écart. Certains ont vu en lui une déviation de l'idéal de François d'Assise, mais il est vrai qu'on l'a défiguré en le rendant quasi inhumain. Son *Tratado* a contribué à former à la prière une foule de franciscains. La valeur de l'ouvrage ne vient pas de la théologie savante de son auteur, mais de son discernement et de son expérience de la prière.

La bibliographie, jusqu'en 1962, est donnée par l'*Archivo Ibero Americano* = AIA, t. 22, 1962, p. 223-390, qui ne mentionne cependant pas l'éd. du *Tratado* par Ubald d'Alençon (Paris, 1923), celle en japonais par Yameki Toshio (Tokio, 1938) et celle en anglais par G.S. Hollings (Notre Dame, 1956).

Biographies. – 1) en espagnol : Juan de Santa María, Madrid, 1619 ; – Martín de San José, Arévalo, 1644 ; – Damián de Jesús, Madrid, 1655 ; – Antonio de Huerta, Madrid, 1669 ; – Marcos de Alcalá, Madrid, 1736 ; – Diego de Madrid, Madrid, 1765 ; – V. Barrantes, Madrid, 1880 ; – J. Cuervo, Madrid, 1896 ; – etc.

2) en français : A. Douay, Paris, 1627 ; – J. Courtot, Paris, 1670 ; – J. Talon, Paris, 1670 ; – E. Christian, Paris, 1959 ; – S.-J. Piat, Paris, 1959.

3) en italien : O.B. Alvigi, Guastalla, 1667 ; – Fr. Marchese, Rome, 1667 ; – Alonso de San Bernardo, Naples, 1701 ; – G. Clementi, Venise, 1712 ; – A. Ferrante, Naples, 1858.

4) en latin : P. Vaele, Bruxelles, 1668 ; – Laurent de Saint-Paul, Rome, 1669 ; – L. Sueco, Rome, 1669 ; – AS *Octobre*, t. 8, Bruxelles, 1853, p. 623-809.

On trouvera les art. afférant à la querelle tournant autour de l'authenticité du *Tratado* dans les années 1916-1924 des revues citées ci-dessous. – *El Eco Franciscano*, t. 7, 1890 (7 livraisons). – *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 35, 1916 à t. 40, 1919 (6 livraisons). – *Estudios Franciscanos*, t. 23, 1919 à t. 31, 1923 (9 livraisons) ; t. 51, 1951, p. 161-77. – AIA, t. 14, 1920, p. 112-25 ; t. 21, 1924, p. 145-202, 288-329.

P. Dudon, RAM, t. 2, 1921, p. 384-401. – M. Ange, RAM, t. 3, 1922, p. 312-32, et *Études Franciscaines*, t. 36, 1924, p. 63-83, 141-63. – *Orient*, t. 8, 1924, p. 259-65 ; t. 14, 1930, p. 62-82, 422-41 ; t. 15, 1931, p. 239-58, 402-19 ; t. 16, 1932, p. 100-14. – *Frate Francesco*, t. 12, 1935, p. 355-60 ; t. 21, 1952, p. 5-24. – *Ciencia y Santidad*, t. 30, 1948, p. 18-35.

Revista Portuguesa de História, t. 6, 1955, p. 283-348. – *Liceo Franciscano*, t. 14, 1961, p. 151-58. – *Revista ecclesiastica brasileira*, t. 22, 1962, p. 297-310.

Voir surtout : E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 97-120, 411-16 (bibl.). – A. Huerga, *Génesis y autenticidad del « Libro de oración y meditación »*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 59, 1953, p. 135-83. – *Estudios sobre S. P. de A.*, AIA, t. 22, 1962, n. 85-86. – *San Pedro ... en el IV centenario de su muerte...*, Salta-Jujuy, 1962. – M. Ledrus, *Grenade et Alcantara. Deux manuels d'oraison mentale*, RAM, t. 38, 1962, p. 447-60 ; t. 39, 1963, p. 32-44. – Leandro, ofm, *Le chemin secret de l'oraison*, Montréal, 1963. – L. Villasante, *Doctrina de S. P. de A. sobre la oración mental*, dans *Verdad y Vida*, t. 21, 1963, p. 207-35 ; S. López, p. 409-16. – F. Félix Lopes, *Influência de S. P. de A. na espiritualidade portuguêsa do seu tempo*, Coïmbre, 1964. – A. Barrado Manzano, *S. P. de A. Estudio crítico y documentado de su vida*, Madrid, 1965. – A. Navarro et A. Muñoz, *S. P. de A. Gloria de su sepulcro en su santuario de Arenas*, Avila, 1968. – J. Polo Cordero, *El extremeño santo*, Cáceres, 1969. – *Un hombre de ayer y de hoy*, Madrid, 1976.

Vita Minorum, t. 33, 1962, p. 269-76 ; t. 35, 1964, p. 7-20. – CF, t. 32, 1962, p. 434-44 ; t. 37, 1967, p. 286-305. – *Italia Francescana*, t. 37, 1962, p. 225-32. – *Commentarium O.F.M. Conventualium*, t. 59, 1962, p. 195-202. – *Manresa*, t. 34, 1962, p. 211-26. – *Rivista di vita spirituale*, t. 17, 1963, p. 420-57. – AIA, t. 23, 1963, p. 267-98 ; t. 27, 1967, p. 137-53 ; t. 29, 1969, p. 3-139, 297-335 ; t. 39, 1979, p. 467-71. – *Miscellanea Francescana*, t. 66, 1966, p. 499-501. – *Revista de Estudios Extremeños*, t. 22, 1966, p. 27-38. – *Confer*, t. 14, 1969, p. 289-301.

BS, t. 10, 1968, col. 652-61. – DIP, t. 1, 1974, col. 472-78 ; t. 6, 1980, col. 1697-99. – DS, t. 1, col. 1199, 1697 ; – t. 2, col. 452, 593, 697, 757, 1128, 2015 ; – t. 3, col. 138, 397, 542, 550, 1284 ; – t. 4, col. 1131, 1139-40, 1145, 1173, 1193, 1199 ; – t. 5, col. 1019, 1092, 1310, 1339, 1359-64, 1418 ; – t. 6, col. 113, 120, 145 ; – t. 7, col. 1320 ; – t. 8, col. 32, 171, 259, 281, 796, 802, 836, 1691, 1695 ; – t. 9, col. 248, 280, 326, 418, 1049, 1140 ; – t. 10, col. 922, 1479, 1678, 1717.

Mariano Acebal Luján.

5. PIERRE I D'ALEXANDRIE (saint), évêque et martyr, † 311. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres et doctrine.*

1. **Vie.** – Pierre dirigeait sans doute l'école catéchétique d'Alexandrie (cf. Philippe de Sidè, *Histoire chrétienne*, fragment en PG 39, 229c, d'après le ms *Barroc.* 142) lorsqu'il fut élevé à l'épiscopat après la mort de saint Théonas (été 300). Trois années plus tard commença la persécution de Dioclétien. Plusieurs évêques furent emprisonnés ; vers 305, Pierre lui-même dut se cacher un certain temps. Mélèce, évêque de Lycopolis en Haute-Égypte, profita de ces absences pour prendre la direction de l'Église égyptienne et procéda à des ordinations dans les diocèses de Basse-Égypte, sans l'autorisation des évêques concernés. Ceux-ci protestèrent contre cet abus (cf. *infra*) et Pierre fit condamner Mélèce par un synode réuni à Alexandrie en 306 (cf. Athanase, *Apologia contra Arianos* 59, PG 25, 356b). Mélèce ne se soumit pas à ce jugement et fit schisme avec une partie des clercs et des moines ; ce « schisme mélétien » perturba gravement l'épiscopat d'Athanase et se prolongea jusqu'à la fin du 5e siècle.

Pierre continua cependant à travailler « pour l'utilité commune des Églises » (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* = HE VII, 32, 31, SC 41, 1955, p. 230). Arrêté par ordre de l'empereur Maximin Daia, il fut finalement décapité le 29 du mois d'Athyr (25 novembre) 311 (HE VIII, 13, 7 ; IX, 6, 2, SC 55, 1968, p. 29, 51-52). Les synaxaires orientaux célèbrent cependant sa mémoire en des jours différents.

Les renseignements sur l'origine et la jeunesse de Pierre (vg. dans le *Synaxaire arabe jacobite*, éd. et trad. franç. R. Basset, PO 3, 353-359) manquent de fondement historique ; il en est de même pour les diverses *Vies* et *Passions* des 6e-7e siècles (BHG 1502-1503 ; *Auctarium* 1502a = éd. P. Devos, AB, t. 83, 1965, p. 162-177 ; BHL 6692-6698 et *Suppl.* 6698b-f ; BHO 929) et l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* (ch. 6), rédigée à la fin du 10e siècle par Sévère Ibn Al-Muquaffâ (texte arabe et trad. angl. par B. Evetts, PO 1, 383-400).

2. **Œuvres et doctrine.** – Pierre a écrit des traités, des lettres pascales, des homélies. Il n'en reste que des fragments en grec (peut-être en copte), en version syriaque ou arménienne ; voir la liste des sources dans F.H. Kettler, *Petros* I, Pauly-Wissowa, t. 19/2, 1938, col. 1281-88 ; nous la compléterons pour les pièces découvertes depuis lors. Les fragments conservés suffisent cependant à montrer l'intérêt de ces écrits ; nous examinerons ceux qui sont sûrement authentiques, en les groupant sous quatre chefs.

1° Le schisme mélétien et la réconciliation des « Lapsi ». – 1) *Lettre aux alexandrins* au sujet de Mélèce, découverte par S. Maffei † 1775, en traduction latine de Théodore le diacre, dans le ms LX du Chapitre de Vérone. Ce ms donne d'abord une première lettre à Mélèce rédigée par les évêques de Basse-Égypte Hésychius, Pacôme, Théodore et Philéas (tous martyrisés dans la suite) ; ceux-ci lui reprochent de s'être arrogé la direction de leurs églises durant leur emprisonnement et d'avoir procédé à des ordinations contrairement aux lois en vigueur. Suit un bref récit où l'on apprend que Mélèce s'est gagné la faveur d'Isidore et d'Arius (le futur hérésiarque) et les a ordonnés prêtres. Enfin, la brève lettre de Pierre prescrit aux fidèles de ne pas entrer en communion avec Mélèce avant qu'il ait pu examiner son cas avec des hommes de bon jugement.

Lettre de Pierre : PG 18, 509-510 ; éd. P. Batiffol, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 10, 1901, p. 131-32 ; éd. crit. de l'ensemble du document par F.H. Kettler, *Der melitianische Streit in Aegypten*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 33, 1936, p. 155-63 (textes, p. 159-63).

Un court fragment d'une autre lettre de Pierre à son clergé, publié par M. Richard à partir d'un ms d'Ochrid (*Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens*, dans *Symbolae Osloenses*, n. 18, 1963, p. 80 ; repris dans M. Richard, *Scripta minora*, 3 vol., Turnhout-Louvain,

1976-1977, t. 1, n. 5), est en fait tiré de la *Vita* publiée par P. Devos, AB, 1965, p. 167 ; on ne peut le tenir pour authentique.

2) *Lettre sur la réconciliation des « lapsi »*, écrite à l'occasion de la « quatrième Pâque de la persécution » (306). Conservée en diverses collections canoniques (et divisée en 14 canons), cette lettre règle les conditions de réconciliation des chrétiens qui avaient failli au début de la persécution. La discipline pénitentielle prescrite est à rapprocher de celles qu'avaient instaurées à Rome le pape Corneille et à Carthage saint Cyprien sous la persécution de Dèce (cf. art. *Cyprien*, DS, t. 2, col. 2663-66). Elle se recommande par la prudence dans l'appréciation de la gravité des fautes et par la modération dans la fixation des peines ; il n'y est jamais question de reculer la réconciliation jusqu'à l'approche de la mort. Voir l'essentiel de ces dispositions dans DTC, t. 12, col. 1802-3, ou J. Lebreton, *Histoire de l'Église* (coll. Fliche-Martin), t. 2, Paris, 1938, p. 341-2.

PG 18, 468-508, avec les commentaires de Théodore Balsamon et Jean Zonaras ; éd. P. de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiae antiquissimae*, Leipzig, 1856, p. 63-73 (texte grec), p. 99-117 (version syriaque plus complète).

Bien que les abus d'autorité signalés plus haut soient à l'origine du schisme de Mélèce, celui-ci s'est appuyé sur le « laxisme » de cette discipline pour revendiquer en faveur de son parti le privilège d'une « Église des purs », comme l'avait fait Donat à Carthage et Novatien à Rome.

2° Le Verbe incarné, Dieu et homme. – Tel est l'objet d'un traité (date incertaine) dont le titre complet semble être *De la divinité et de l'humanité du Verbe* (Περὶ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τοῦ Λόγου).

Trois fragments ont été conservés en grec et en latin dans les Actes du Concile d'Éphèse (431) : PG 18, 509-512 ; éd. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* = ACO, t. 1/1, pars 2, Berlin, 1927, p. 39 (grec) ; t. 1/2, 1932, p. 40 (latin, collectio Novariensis), p. 53 (latin, coll. Veronensis) ; voir les *Indices* des *Acta* par J. Straub, t. 4/3, pars 2/2, 1982, p. 384-85. – Fragments divers en version syriaque ou arménienne, éd. P. Martin, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, Rome, 1883, p. 187-88 (syriaque), p. 194-95 (arménien), p. 425-26 (trad. latine).

Deux nouveaux fragments ont été publiés par M. Richard (*Le florilège du codex Vatopedi 236 sur le corruptible et l'incorruptible*, dans *Le Muséon* = Mus., t. 86, 1973, n. 15-16, p. 268-69 ; repris dans *Scripta minora*, t. 1, n. 4). Le premier, assez long, permet de préciser la doctrine. En s'appuyant sur divers textes évangéliques (*Jean* 4, 6 ; 11, 35 ; 18, 22 ; 19, 28 ; *Mt.* 26, 38-39 ; 27, 34.48, etc.), Pierre montre que le Verbe incarné s'est réellement soumis aux souffrances de la condition humaine sans perdre sa divinité. Le texte conclut par cette affirmation suggestive :

« Si le Verbe ne s'est pas fait chair à notre ressemblance, comme tous les hommes, il n'y a rien de grand, d'extraordinaire, d'étrange... ; mais si, par la volonté de Dieu qui est Père de tous, le Verbe a daigné se faire chair pour notre salut, c'est là une grâce de Dieu et la manifestation d'une puissance divine en Celui qui s'est fait homme pour nous. C'est pourquoi, confessant aussi qu'il a pris part à notre faiblesse, nous glorifions le Verbe qui est Dieu comme Fils de Dieu, et nous lui rendons grâce ».

Le but du traité est manifestement d'écarter le subordinatianisme. Pierre s'oppose ainsi par avance aux affirmations erronées d'Arius (celui-ci commençait-il déjà à répandre ses opinions ?) et prélude aux décisions du concile d'Éphèse, où ses formules seront opportunément citées.

C'est sans doute au même traité que fait allusion Éphrem d'Antioche (cf. Photius, *Bibliothèque*, cod. 219, éd. R. Henry, t. 4, Paris, 1965, p. 149) quand il affirme que, selon Jean Chrysostome, Pierre d'Alexandrie, Basile de Césarée et d'autres, la vraie doctrine sur le Verbe incarné est celle de l'unité de deux natures en une seule hypostase ou un seul « prosôpon ». Pierre ne semble pas pourtant utiliser cette terminologie.

Léonce de Byzance † 543 (DS, t. 9, col. 653-54), dans ses florilèges patristiques du *Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG 86, 1312b), rapporte un autre fragment tiré d'une homélie *Sur la venue de notre Sauveur* : « Les miracles accomplis par le Christ montrent qu'il est le Verbe de Dieu fait homme : il était Dieu *par nature*, et il est devenu homme *par nature* » (φύσει ; ce mot n'a pas le même sens dans les deux cas : dans le second, il signifie seulement que le Verbe a pris réellement la nature humaine).

3° La non-préexistence des âmes. – Deux fragments d'un traité « Que l'âme ni ne préexiste au corps, ni n'a été jetée dans le corps à la suite d'un péché » (ou plus brièvement, selon Procope de Gaza, Περὶ ψυχῆς) ont été transmis dans la *Lettre à Mènas* de l'empereur Justinien (vers 543 ; PG 86, 961ac ; éd. Schwartz, ACO, t. 3, 1940, p. 197). Le premier se trouve aussi chez Jean Damascène (K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU 20/2, Leipzig, 1899, p. 210, n. 460). Pierre se base d'abord sur *Gen.* 2, 7 pour affirmer que l'homme formé de la terre, bien qu'on distingue parfois « l'homme extérieur et l'homme intérieur », a été créé « en une seule fois et dans le même temps » ; ensuite sur *Gen.* 1, 26 pour montrer que la création à l'image ne comporte pas une « rencontre » (σύνοδος) d'un élément préexistant avec un autre. Le second fragment, qui devait suivre d'autres citations scripturaires, conclut à l'impossibilité d'admettre « un péché des âmes dans le ciel avant leur existence dans le corps ; cette doctrine vient de la *philosophie hellénique*, qui est étrangère et opposée à ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ ».

Ces fragments figurent aussi parmi ceux que W. Bienert a publiés d'après le même *Vatopedi* 236 (*Neue Fragmente...*, p. 311-12). Seule la seconde partie du premier y est conservée. Mais le second (troisième dans le ms) est plus complet en finale ; après l'allusion à la « philosophie étrangère », Pierre cite *Prov.* 5, 20 (LXX : « ne va pas auprès d'une étrangère... ») et conclut ainsi : « Les Écritures divinement inspirées n'enseignent rien de tel et l'Église sainte et catholique ne le proclame pas, mais (elles enseignent) que les hommes pèchent quand ils habitent sur terre, alors qu'ils pourraient se hâter vers le ciel ».

Entre ces deux fragments s'en insère un autre inconnu jusqu'ici (p. 311) et qui porte précisément sur le péché dans la préexistence. Le texte en est plus compliqué ; nous tentons une traduction :

« Mais si, comme ils disent (les partisans d'un péché céleste), c'est dans cette vie que les âmes jouissent de la bonté de Dieu, recevant miséricorde en raison de leur conversion (κατ' ἐπιστροφήν), même ainsi le raisonnement ne tient pas. D'après eux, c'est surtout parce que les péchés de ces âmes ont été plus légers et accomplis à moitié (ἡμιτελεῖς), – étant donné qu'elles sont parvenues seulement en désir (ἐν ἐπιθυμίᾳ) à la pénitence et à la conversion dans

les cieux –, qu'il ne leur est pas pardonné selon la miséricorde et la bonté de Dieu, mais sont jetées en bas. Si donc elles n'ont pas voulu (se convertir) en haut, pourquoi le feraient-elles lorsqu'elles sont jetées en bas, liées au corps, et ont été soumises à la mesure, à la quantité et à la puissance redoutable (δεινότητι) des péchés ?» Le sens de l'ensemble est suffisamment clair : si les âmes ne se sont pas repenties dans le ciel, comment le feraient-elles dans l'existence terrestre ?

Dans un autre fragment en version syriaque (Pitra, *Analecta*, t. 4, p. 193-94 ; trad. lat., p. 429), Pierre s'appuie sur *Mt.* 10, 28 pour affirmer que « le corps ressuscitera uni à l'âme, afin qu'ensemble ils reçoivent au jugement la rétribution selon leurs actes en cette vie ». En outre, Procope de Gaza mentionne Pierre parmi les auteurs qui s'opposent à l'interprétation allégorique du paradis terrestre, spécialement des « tuniques de peaux » de *Gen.* 3, 21 (*Comment. in Genesim*, PG 87, 221b).

La lettre à Mènas cite en outre un passage de la *Mystagogia*, discours d'adieu de Pierre à ses fidèles avant le martyre, et où Origène est explicitement désigné comme adversaire (PG 86, 962cd ; ACO, t. 3, p. 197). Mais ce discours n'est pas authentique ; on le trouve en effet dans les *Passions* tardives (vg. celle éditée par Devos, 8, AB, 1965, p. 168-69).

4° Corps mortel et corps ressuscité. – 1) D'un traité *Sur la résurrection* (Περὶ ἀναστάσεως), on conserve sept fragments en version syriaque ; éd. dans Pitra, *Analecta*, t. 4, p. 189-93 (p. 426-30, trad. lat.) ; il faut retenir seulement les fr. B-H, car le fr. A appartient en fait au *Peri theotètos*.

Le mode de notre résurrection est connu seulement « par ressemblance à Celui qui fut le premier-né d'entre les morts » (*Col.* 1, 18). Ce sont les corps ensevelis dans les tombeaux qui ressusciteront, « parfaits en leurs membres » puisque le Christ est ainsi ressuscité (fr. C). Il y a donc *identité* entre le corps mortel et le corps ressuscité, mais il y a aussi *transformation* : « Tous nous serons transformés » (1 *Cor.* 15, 51), ce qui veut dire : « comblés de gloire et d'honneur, nous deviendrons fermes et forts afin que le corps puisse supporter la splendeur de l'air, car chacun sera élevé à l'immortalité et à l'incorruptibilité » (fr. F ; sans doute le grec avait-il ici le mot « éther » à la place de « air » ; il s'agirait ainsi du « corps éthéré » dont parle Origène). Cette transformation a pour modèle à la fois la Transfiguration et la Résurrection du Christ : « De la même manière, nos corps seront aussi transformés, en revêtant, selon le mot de l'Apôtre (1 *Cor.* 15, 44), non pas un corps animal mais un corps spirituel » (fr. G). Pierre évoque ensuite la vision d'Ézéchiel (37, 6) :

« La gloire de l'Esprit saint illuminera les corps d'immortalité, d'incorruptibilité, de gloire et splendeur éclatante... D'où il est clair que la résurrection ne consiste pas en un changement de *substance* (la trad. latine porte ici « *essentiae* », mais l'original grec était sûrement *ousias*), mais dans le vêtement que donne la grâce par lequel, la mort et la corruption éliminées, est conférée une durée éternelle, avec la communication glorieuse de l'*ousia* de Dieu ». Et Pierre conclut par une réflexion analogue à celle qu'il avait énoncée à propos de l'Incarnation : « Si un autre corps nous était donné à la résurrection, celle-ci ne serait pas chose extraordinaire. Serait-ce vraiment une résurrection celle qui ne redresserait pas ce qui est tombé, ne relèverait pas ce qui a été dissous, ne rénoverait pas ce qui a vieilli ? » (fr. H).

2) Deux nouveaux fragments grecs, tirés de la *Lettre pascale* pour l'année 309 et publiés encore par M. Richard (*Le florilège...*, n. 13-14, p. 267-68), apportent sur le sujet des précisions éclairantes. L'idée centrale est toujours que notre résurrection se fera sur le mode de celle du Christ, d'après *Col.* 1, 15.18 et 1 *Cor.* 15, 20. Puisque le Christ a pris un corps semblable au nôtre dans le sein de la Vierge et qu'il est ressuscité avec ce corps, « tous les morts ressusciteront dans le même corps, transformé et conformé à son corps de gloire ». Un peu plus loin, Pierre recourt à un vocabulaire plus technique : nous recevrons à la résurrection un corps « devenant autre (ἀλλοῖον) *non selon la substance* mais *selon la qualité* » (οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλὰ κατὰ τὴν ποιότητα) ». En effet, « il faut que ce corps corruptible revête l'immortalité » (1 *Cor.* 15, 53). Comme celui du Christ, notre corps deviendra incorruptible et immortel : « C'est un changement de ce genre qu'annonce le maître (Paul) au sujet du Seigneur ; il n'enseigne pas en effet que la substance du corps a été changée, loin de là ! ».

Fixant ensuite pour l'année la date de Pâques, anniversaire du jour « où le Vivant est ressuscité, après être mort, et vit pour les siècles », Pierre évoque les apparitions pascales et les paroles du Christ qui montrent à la fois qu'il est le même et qu'un changement s'est opéré en lui, ce que Thomas reconnaît en disant « mon Seigneur et mon Dieu » (*Jean* 20, 28).

On connaît encore l'existence d'un traité ou d'une lettre *Sur la Pâque*, dont plusieurs fragments ont été conservés dans le *Chronicon pascale* œuvre du 6e siècle : éd. W. Dindorf, Bonn, 1836, p. 4-6 ; fragments en PG 18, 512-20. Pierre s'oppose à un certain Tricentius qui voudrait suivre la date des Juifs ; pour lui, au contraire, le but de la fête n'est pas de tenir compte des mois lunaires, mais bien de commémorer la Passion du Seigneur à la date qui lui correspond (PG 18, 516b). D'après certains mss, un 15e canon de la *Lettre sur les « lapsi »* appartient au *Peri Pascha* : il s'agit du jeûne des mercredi et vendredi, et de la célébration festive du dimanche, où on ne fléchit pas les genoux.

Voir à propos de ce traité les remarques de M. Richard, *Le fragment* XXII *d'Amphiloque d'Iconium*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 204-05 (seuls les six premiers fragments transmis en PG sont authentiques) ; *Le comput pascal par octaeteris*, Mus. t. 87, 1974, p. 307-39 (repris dans *Scripta minora*, t. 2, n. 36 et 21).

La tradition copte attribue à Pierre (qui aurait pu écrire en cette langue) un *Éloge de saint Michel archange*, une homélie sur le Baptême et des lettres (cf. T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milan, 1970, p. 72). Signalons seulement les fragments coptes édités par divers auteurs : C. Schmidt, TU 20/4, Leipzig, 1901 (avec trad. allem.) ; W.E. Crumm, *Journal of theological Studies* = JTS, t. 4, 1902/1903, p. 117-30 (avec trad. angl.) ; O.H.E. Burmester, Mus., t. 45, 1932, p. 68-69 (trad. angl.) ; J.W.B. Barns et H. Chadwick, JTS, nouv. sér., t. 24, 1973, p. 443-45 (trad. angl.). T. Orlandi (*La raccolta copta delle lettere attribuite a Pietro alessandrino*, AB, t. 93, 1975, p. 127-32) estime que la revalorisation de ces documents mérite considération. On n'y reconnaît guère cependant le style des fragments authentiques étudiés ci-dessus.

Conclusion. *L'anti-origénisme de Pierre.* – Les traités *Sur l'âme* et *Sur la résurrection* ont été exploités dans la querelle anti-origéniste du 6e siècle (cf. DS, t. 11, col. 957-58) : *Lettre à Mènas, Vies* et *Passions, Vatopedi* 236 (qui est un recueil de même tendance). C'est pourquoi Pierre est traditionnellement compté au nombre des adversaires d'Origène (Harnack, Radford, Nautin, Bienert, etc.). Il convient cependant de nuancer ce jugement.

Assurément, le traité *Sur l'âme* s'oppose à la préexistence et au péché de l'âme avant son incorpora-

tion, doctrine qu'Origène présentait d'ailleurs de manière hypothétique (cf. *Traité des Principes* II, 8, 4 ; 9, 2 et 6-8 ; III, 1, 23-24). Mais les mots « comme ils disent » (ὡς φασίν) du fragment cité plus haut, et certains aspects de l'exposé (la miséricorde divine en cette vie ; le péché accompli « à moitié »), que l'on ne trouve pas clairement chez Origène, laisseraient entendre que Pierre vise plutôt des épigones qui auraient durci et interprété la doctrine du maître.

Quant au traité *Sur la résurrection*, il ne révèle pas un anti-origénisme combatif, à la manière de celui de Méthode (cf. DS, t. 10, col. 1111). Origène n'est jamais nommé, du moins dans les fragments conservés. Pierre semble plutôt redresser discrètement les opinions attribuées à l'Alexandrin, en s'appuyant sur des textes scripturaires bien connus. D'autre part, sa manière d'argumenter et même ses conclusions se rapprochent de celle d'Origène : affirmation d'un changement non selon la substance mais selon la qualité, insistance sur la participation par grâce à l'incorruptibilité et à l'immortalité du Christ ressuscité, passage d'un corps animal à un corps spirituel ou « éthéré ».

Pour une comparaison avec la pensée d'Origène, voir l'interprétation de celle-ci par H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 81, 1980, p. 135-200, 241-66, surtout p. 191-95).

Il est regrettable que l'œuvre de Pierre d'Alexandrie nous soit parvenue de manière si fragmentaire et dispersée. Les textes étudiés témoignent cependant de l'équilibre et de l'élévation de son enseignement, scellé d'ailleurs par son martyre. Ils confirment pleinement le jugement d'Eusèbe sur « son zèle pour l'utilité commune des Églises » (HE VII, 32, 31), « la vertu de sa vie et sa connaissance approfondie des Écritures » (IX, 6, 2).

Pour les études anciennes, en partie périmées, voir J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 113-18 ; trad. franç., Paris, 1957, p. 137-42. Nous garderons ici quelques ouvrages importants, sans reprendre ceux qui sont signalés dans le texte.

M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, t. 4, 2e éd., Oxford, 1846, p. 19-86 (p. 23-51, fragments connus à l'époque avec trad. lat. ; p. 52-86, annotations encore à consulter). – L.B. Radford, *Three Teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908, p. 58-86. – M. Richard, *Pierre I d'Alexandrie et l'unique hypostase du Christ*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 3, 1946, p. 357-58 (= *Scripta minora*, t. 2, n. 26). – W. Telfer, *St. Peter of Alexandria and Arius*, AB, t. 67, 1941 (Mélanges P. Peeters), p. 117-30. – P. Devos, *Une Passion grecque inédite de S.P. d'A. et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire*, AB, t. 83, 1965, p. 157-87. – H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité* dans *Gregorianum*, t. 53, 1972, p. 679-716 (p. 710-11 sur Pierre). – W. Bienert, *Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus cod. Vatop. 236*, dans Κληρονομία, t. 5, 1973, p. 308-14. – P. Nautin, *Origène. Sa vie, son œuvre*, Paris, 1977, p. 26, 143, 168. – D. Spanel, *Two Fragmentary Sa'idic Coptic Texts pertaining to Peter...* (Bibl. nat. Paris, ms copte 129/14, f. 109 et 131), dans *Bulletin de la Société d'Archéologie copte*, Le Caire, années 1979-1982, t. 24, p. 85-102.

DTC, t. 12/2, 1935, col. 1802-04 (G. Fritz). – Pauly-Wissowa, t. 19/2, cité *supra*. – BS, t. 10, 1968, col. 762-70 (J.-M. Sauget).

De saint *Pierre* II, successeur d'Athanase et évêque d'Alexandrie de 373 à 380, on connaît des fragments de trois écrits : 1) *Epistola encyclica* (sur les troubles suscités par l'évêque arien Lucius) conservés en partie par Théodoret, *Historia ecclesiastica* IV, 22, PG 33, 1276-92 ; éd. crit. L. Parmentier et F. Scheidweiler, GCS 44, 1954, p. 249-60 ; – 2) *Epistola ad episcopos aegyptios fidei causa exules*, fragments en latin dans *Faconde d'Hermiane, Pro defensione trium Capitulorum* IV, 2, et XI, 2, PL 67, 613, 799 ; CCL 90 A, 1974, p. 109-10, 334-35 ; – 3) *Homilia in Pascha*, fragment dans M. Richard, *Symbolae Osloenses* 38, p. 80-81 (cf. *supra* ; sous le nom de Pierre I) = *Scripta minora* t. 1, n. 5 ; et Appendice, p. V (qui corrige l'attribution). Cf. CPG 2, n. 2515-2517 ; BS, t. 10, col. 774-77 (J.M. Sauget).

Aimé Solignac.

6. PIERRE D'ALIAGA, capucin, 17e siècle. – Pedro de Aliaga prit l'habit chez les capucins de la province d'Aragón après 1650. En 1684 il était maître des novices à Tarazona et en 1689 résidait au couvent de Palma de Majorque, alors rattaché à la province d'Aragón. On ne connaît ni d'autres dates de sa vie, ni l'année de sa mort.

Il publia un *Modo de bien obrar, practicado en el día del capuchino. Puede ser muy útil a personas de todos los estados, porque en él se trata del modo de dirigir todas las obras a Dios, y hazerlas con perfección*, Saragosse 1684, réédité à Majorque 1690 et à Pampelune 1752, 1785, 1932 (éd. retouchée par Juan de Guernica). Les éditions de Pampelune 1650 et de Saragosse 1680, 1685, citées par Latassa, n'ont pas existé. C'est un manuel de formation spirituelle pour les novices capucins, mais utile aussi pour ceux qui tendent à la perfection ; il comprend 28 chapitres.

La marche vers la perfection, selon Aliaga, consiste à « faire ce que Dieu veut et comme il le veut, dans l'amour, par amour, avec amour, uni à lui et aspirant vers lui ». Le principe est appliqué aux diverses circonstances de la journée du novice : office divin, méditation, mortification, tentations, pratiques de dévotion, sacrements, lecture spirituelle, présence de Dieu, exercices de la charité, etc. Dans son exposé, nettement marqué par le franciscanisme, l'auteur dépend en partie du *Speculum disciplinae* pseudo-bonaventurien, qui est probablement de Bernard de Besse (DS, t. 1, col. 1504), et aussi de sainte Thérèse de Jésus ; les *Avisos* qu'on lui a longtemps attribués figurent dans l'édition du *Modo de bien orar* de Majorque. Aux éd. de 1752 et 1785 on a encore adjoint un bref enseignement sur la doctrine chrétienne.

Pour Pierre, l'oraison est « el mejor medio para vencer las pasiones, adquirir las virtudes y unirse con Dios » (éd. Majorque, 1690, ch. 7, p. 82). L'oraison mentale consiste dans la mise en œuvre des trois puissances de l'âme. La contemplation affective suppose une préparation lointaine qui comporte la mortification extérieure, la garde du cœur et le recueillement intérieur (p. 86). Il y a aussi la mortification passive qui purifie les puissances en profondeur et qui achemine vers la résignation à la volonté de Dieu, à la soumission de son vouloir au vouloir divin. L'objectif final est l'union des volontés en parfaite résignation et conformité (ch. 10, p. 132). L'âme parvient alors au centre d'elle-même qui est Dieu, où elle trouve paix intime et joie spirituelle (p. 134). Elle doit en cet état vivre en présence de Dieu à l'intérieur d'elle-même, sans plus chercher à le trouver hors d'elle-même par l'imaginaire ou le mental : c'est là le thème du *Recogimiento* (ch. 23, p. 363). Pierre ajoute à cet enseignement divers chapitres très pratiques dans lesquels il offre des modèles détaillés d'oraison et jusqu'à d'infimes conseils sur la manière religieuse de se tenir au réfectoire, à l'église,

dans la rue, en voyage, etc. On sent là le maître des novices qu'il fut.

Un second ouvrage a été publié par Pierre : *Clara luz con la qual podrá ver el hebreo su falsa esperanza y el christiano su obligación*, Majorque, 1689 ; Saragosse, 1791 (l'éd. de Saragosse 1688, citée par Latassa, a disparu). L'écrit comprend deux parties ou traités : le premier (16 chapitres) est une démonstration apologétique de la vérité de la religion chrétienne ; le second (13 chapitres), une explication des données de base de la doctrine chrétienne concernant ce qu'il faut croire, espérer et pratiquer, à l'usage des enfants et des ignorants. On y trouve expliqués, de façon claire et simple, le Credo, l'Ave Maria, le Salve, le rosaire, le décalogue, les commandements de l'Église, les sacrements, les vertus théologales et cardinales, l'oraison mentale. S'y trouve ajouté un court exposé pratique sur la confession générale.

Bernardo da Bologna attribue à notre capucin un autre ouvrage similaire demeuré manuscrit : *Lucerna catholica ad mahometanorum et hebraeorum illuminationem consolationemque fidelium*. On lui attribue aussi l'opuscule *Sagradas ceremonias de la misa* (Saragosse, 1756) qui comporte des réflexions et mises au point eucharistiques.

Bernardus a Bononia, *Bibl. scriptorum ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum*, Venise, 1747, p. 211. – F. de Latassa, *Bibl. de escritores aragoneses*, t. 1, Saragosse, 1885, p. 46-47. – Andreu de Palma de Mallorca, *Escritores capuchinos de la provincia catalana... y de los conventos de Mallorca*, dans *Estudis Franciscans*, t. 31, 1923, p. 119-25. – Ildefonso de Ciaurriz, *La Orden capuchina en Aragón*, Saragosse, 1945, p. 393-95.
Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ord. Fratrum Minorum Capuccinorum*, pars II, t. 1, Rome, 1948, p. 171-72, 179, 251 ; t. 2, p. 242. – *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1345. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 262, 270-71. – M. Andrés Martin, *Los Recogidos*, Madrid, 1976, p. 593-600.
DS, t. 4, col. 1169 ; t. 5, col. 1366 ; t. 8, col. 1457.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

7. PIERRE D'ARGOS, évêque, vers 851/52-vers 920. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*.

1. VIE. – La découverte par G. Cozza-Luzi (vers 1880) d'une courte biographie (*Bios kai politeia*) de Pierre d'Argos (BHG 1504), rédigée peu après sa mort par un contemporain mêlé aux événements rapportés, a permis de dissiper d'anciennes incertitudes au sujet de ce personnage. On ne peut plus le confondre avec Pierre de Sicile, auteur d'un traité contre les Pauliciens et qui vécut un peu plus tôt.

D'après le *Bios*, notre Pierre naquit à Constantinople, de parents riches et aisés (n. 3-4), vers 851-852 car il avait 70 ans au moment de sa mort (20) qu'il faut placer vers 920, avant l'invasion du Péloponnèse. Ses aînés Paul et Denys se firent moines sous la direction d'un ascète nommé Pierre ; les parents et leurs derniers enfants, Pierre, Platon et une fille, choisirent aussi la vie monastique (5-6). Pierre était instruit en littérature profane, mais il n'en tirait pas orgueil et luttait avec succès contre les passions de la jeunesse. Le biographe ne dit rien de précis sur la période de maturité ; il vante seulement les qualités naturelles et spirituelles de son héros (6-7).

Le patriarche Nicolas le Mystique, durant son second pontificat (912-925) après l'acceptation des « quatrièmes noces » de l'empereur Léon VI le Sage (cf. DS, t. 9, col. 615), remarqua les dons de Pierre et voulut le nommer évêque de Corinthe : sur son refus obstiné, Paul fut consacré à sa place (8). Pierre suivit son frère à Corinthe et se retira dans un monastère près de la ville, où il rédigea des éloges en l'honneur des martyrs et des saints (9). L'évêque d'Argos étant mort, les diocésains et ceux de Nauplie demandèrent Pierre pour lui succéder. Il refusa tout d'abord et s'enfuit un temps loin de Corinthe ; il finit cependant par accepter, pour ne pas priver les fidèles des sacrements et des célébrations liturgiques (9-10). Évêque, Pierre se distingua par son zèle pastoral, son hospitalité et le souci des pauvres (11-13). Le don des miracles (14-18 ; en particulier une multiplication de farine en temps de famine) lui valut plus tard le titre de *thaumaturge*. Une vision de saint Jean, « disciple aimé du Seigneur », lui annonça la dévastation du Péloponnèse, après sa mort, par des « barbares » (des slaves venus de Thrace et de Macédoine, plutôt que des Bulgares ; cf. P. Orgels, *En marge...*). Après avoir décrit les derniers jours et la mort (20), le biographe termine par une invocation au saint, pour la protection contre les envahisseurs. Pierre est fêté le 3 mai dans l'Église orthodoxe.

L'acolouthie, publiée par l'évêque Daniel d'Argos (Athènes, 1870), ajoute – on ne sait d'après quels documents – que Pierre participa en 920 au synode de Constantinople qui tenta vainement de mettre fin aux divisions provoquées dans l'Église byzantine par les « quatrièmes noces ».

Éd. de la *Vita* par G. Cozza-Luzi, dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. 9/3, Rome, 1888, p. 1-17 (cité C.-L. ; voir aussi l'introd. au t. 9/1, p. XXII-XLIII) ; éd. par Cr. Papaoikonomos (cité Pap.), « Le protecteur d'Argos, S. Pierre... le Thaumaturge » (en grec), Athènes, 1908, p. 79-136. Le ms *Vatican. Palat.* 27, base de ces éditions, donne la *Vita* comme anonyme ; certains ont pensé qu'elle était l'œuvre de Constantin, successeur de Pierre sur le siège d'Argos (Cozza-Luzi, Papaoikonomos, Vasiliev, Toniolo) ; mais le ms *Athen.* 278 la met sous le nom de Théodore, métropolite de Nicée (cf. A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand...*, t. 3 – TU 52/3, Berlin, 1939, p. 267, 268, n. 2). La question de l'auteur ne semble pas tranchée.

E. Rickenbach, *Storia e scritti di Pietro d'Argos*, dans *Bessarione*, t. 5, 1899, p. 449-69 (en allemand dans *Schweizer-Blätter für Kunst und Wissenschaft*, 1900, p. 1-27). – A. Vasiliev, *The « Life » of St. Peter of A. and his Significance*, dans *Traditio*, t. 5, 1947, p. 163-85 (voir la recension de F. Halkin, AB, t. 69, 1951, p. 166-67). – L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques* (Subsidia hagiographica 16), Bruxelles, 1926, p. 235-36. – G. da Costa-Louillet, *Saints de Grèce au 8e, 9e et 10e siècle*, dans *Byzantion*, t. 31, 1961, p. 340-51. – P. Orgels, *En marge d'un texte hagiographique (Vie de S. P. d'A., 19) : la dernière invasion slave dans le Péloponnèse*, *ibidem*, t. 34, 1964, p. 271-85.

2. LES ÉCRITS conservés de Pierre d'Argos sont du genre homilétique et hagiographique.

1) Homélie sur la *Conception* de Marie en *sainte Anne* (BHG 132) : PG 104, 1352-65 ; C.-L., p. 20-30, avec trad. lat. ; Pap., p. 79-89. – 2) *Éloge de sainte Anne* (BHG 133) : C.-L., p. 71-80 ; Pap., p. 128-36.

3) Homélie sur la *Présentation de Marie au Temple* (BHG 1111b) : éd. crit. et trad. ital. E.M. Toniolo, dans *Marianum*, t. 33, 1971, p. 344-73 (introd., p. 328-31). – 4) Homélie sur l'*Annonciation à Marie* (BHG 1159g) ; éd. crit. et trad. ital. E.M. Toniolo, *ibidem*, t. 35, 1973, p. 22-35 (introd., p. 1-21).

5) Épitaphe de saint *Athanase* (BHG 196), évêque de Méthone au 9e s. : PG 104, 1365-80, trad. latine seule par Francesco Blandizio ; C.-L., p. 31-51 ; Pap.

p. 91-106. – 6) Éloge des saints *Côme et Damien* (BHG 382) : C.-L., p. 51-70 ; Pap., p. 108-26.

Un *logos* sur sa « fuite » (pour échapper à l'épiscopat d'Argos), mentionné dans la *Vita* (9, éd. C.-L., p. 6), est perdu. L'éloge de sainte Barbe (BHG 218d), attribué parfois à Pierre, est mis au nom de Théodore Daphnotès dans le ms *Marc. gr.* II, 167.

Ces écrits suivent les règles traditionnelles de la rhétorique byzantine et ne font guère preuve d'originalité. Ils témoignent cependant d'une piété sincère, persuasive, et d'une grande familiarité avec l'Écriture (cf. les références notées dans les éd. de Toniolo). L'homélie sur l'Annonciation fait une large place à l'Incarnation du Verbe :

La « cause » de la joie des fidèles en cette fête est « l'union de Dieu le Verbe, selon le bon plaisir du Père et avec la coopération de l'Esprit, à notre nature humaine chassée du paradis et condamnée à la corruption, la restauration de cette nature dans sa beauté originelle... Son terme est la divinisation de cette nature assumée, sa montée et sa session auprès du trône paternel » (n. 1). « Dieu ne s'entretient plus avec toi par la Loi et les Prophètes, mais par son immuable et vivante Image, sa Sagesse, son Verbe et son Fils..., afin que tu deviennes dieu, après t'être rendu digne de son mystère » (3).

L'homélie sur la Présentation finit (18) en invoquant la protection de Marie sur le peuple d'Argos, menacé par les « Scythes » (= les Slaves) et « ceux d'Agar » (les sarrasins) ; on doit donc la dater de 920 environ.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie,* Paris, 1907, col. 3688-89 (études anciennes). – Beck, p. 550-51, 564-65. – BS, t. 10, 1968, col. 731-33 (R. Janin ; bibl. complémentaire).

Aimé Solignac.

8. PIERRE AURIOL, frère mineur, vers 1280-1322. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Le nom de famille de Pierre a été diversement orthographié selon les auteurs. Il est né vraisemblablement dans les environs de Gourdon, dans le Quercy, et non à Verberie-sur-Oise, vers 1280. A une date non précisée, il entra chez les Mineurs de la province d'Aquitaine. En 1304, il était étudiant à Paris, où, semble-t-il, il fut l'auditeur de l'enseignement de Duns Scot, après le retour de ce dernier dans la capitale. En 1311-1312, il prit part à la controverse qui agitait la famille franciscaine sur la question de la pauvreté et de l'*usus pauper.* Puis à son tour, il professa la théologie en qualité de lecteur d'abord à Bologne à partir de 1312, puis à Toulouse en 1314. Deux ans plus tard, il accompagna son ministre provincial Bertrand de la Tour au chapitre général de Naples, où le nouvel élu à la tête de l'ordre, Michel de Césène, le désigna pour commenter les Sentences au Studium des Mineurs à Paris. Le 14 juillet 1318, Jean xxii, son compatriote, écrivit au chancelier de l'Université pour lui conférer la maîtrise en théologie ; le 13 novembre suivant, il prêtait serment comme maître-régent et il eut sa chaire à lui. A la fin de 1320, Pierre Auriol fut élu ministre provincial d'Aquitaine, mais n'occupa que peu de temps cette charge, car le 27 février 1321, il était nommé archevêque d'Aix ; sacré par Jean xxii le 14 juin de la même année, il devait mourir le 10 janvier 1322, sans doute en Avignon : la bulle de nomination de son successeur porte qu'il décéda « apud Sedem apostolicam ». Le Martyrologe franciscain a inscrit son nom à la date du 10 janvier.

2. Écrits. – Surnommé *Doctor facundus,* Pierre Auriol a laissé une production littéraire abondante : 1) *Tractatus de paupertate et usu paupere,* dans *Firmamenta trium ordinum,* Paris, 1512, p. 116-19. – 2) *Tractatus de principiis* (inédit), composé quand il était lecteur à Bologne. – 3) *Tract. de conceptione B. Mariae virginis,* de décembre 1314, à Toulouse (nombreux mss et éd. ; la dernière par G. Guarra, coll. Bibliotheca Franciscana Scholastica M.A. 3, Quaracchi, 1904, p. 23-94). – 4) *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei,* défense du précédent (*ibidem,* p. 95-153).

5) *Super IV libros Sententiarum,* dont certaines parties ont 2 rédactions : *reportatio* et *conflatus* (diverses éd. dont Rome, 2 vol. in-fol., 1596-1605 ; éd. critique du livre I par E.-M. Buytaert, 2 vol., New York, 1956). – 6) *Compendium Bibliorum* ou *Compendium sensus litteralis totius Sacrae Scripturae,* qui eut grand succès (nombreux mss et éd. ; la dernière par Ph. Seeboech, Quaracchi, 1896. – 7) *Postilla super Isaiam* (ms Florence, Laurenz. xxxii. 10).

8) *Recommendatio Sacrae Scripturae* (sous son nom ; ms Paris, B.N. lat. 14566, f. 2-7). – 9) *Expositio epistolarum S. Hieronymi ad Paulinum et ad Desiderium* (attribution probable ; ms Padoue, Anton. ix. 165). – 10) *Quodlibet* I (éd. Rome, avec le n. 5). – 11) *Quaestiones diversae* (39 sur des sujets de philosophie). – 12) *Sermones* (J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 4, Münster, 1972, p. 582-98, en recense 194).

Voir P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie au 13e siècle,* t. 2, Paris, 1934, p. 244-48 ; V. Doucet, *Supplément au Répertoire...,* AFH, t. 27, 1934, p. 562-64. – Fr. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias...,* t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 314-18 ; *Repertorium Biblicum M.A.,* t. 4, Madrid, 1954, p. 231-35.

3. Doctrine. – En toutes ses œuvres, Pierre Auriol se présente comme un auteur personnel, parfois original et donc indépendant des systèmes, que ce soit de saint Thomas ou de Duns Scot et même de saint Bonaventure, qu'il cite peu ; il expose ses propres opinions, souvent en s'opposant à ses devanciers. Il est avant tout un philosophe et un théologien ; il suit ses propres idées, qu'il expose dans la forme scolastique traditionnelle avec une tendance à la critique. Il se méfie de l'imagination, aussi donne-t-il la priorité à ce qui est pratique, expérience du particulier contre l'universel. Il enseigne encore que l'Écriture, commentée dans le seul sens littéral, est la norme principale et suprême de toute vérité et qu'en conséquence il faut y adhérer.

Son œuvre intéresse néanmoins la théologie spirituelle par ses positions doctrinales. La théologie proprement dite est « virtus intellectualis sapientiae » et donc une lumière des choses les plus nobles ; ses théories sur la connaissance et l'activité de Dieu, sur la Trinité sont aussi intéressantes, mais ses positions se rattachent toutefois à l'école augustino-franciscaine.

Sur d'autres points, Pierre Auriol s'écarte des idées reçues. Son exposé sur la justification et ses conséquences mérite attention : l'âme justifiée porte *in se* « une forme où Dieu se complait nécessairement au point de lui donner la vie éternelle », elle vient de lui et c'est lui qui l'infuse ; cette forme qui est amour de Dieu est un don surnaturel et oblige le créateur à conférer la vie éternelle. Par leur essence, les dons s'identifient aux vertus. Pour Auriol, la volonté est déterminée par l'intelligence en différents actes, soit *ad intra,* soit *ad extra.* La volonté mue *ad intra* manifeste le don de sagesse

lorsqu'elle se porte sur la contemplation de la divinité et de la béatitude céleste, mais elle exprime celui de science dans la mesure où elle perçoit les choses temporelles, comme la passion du Christ. Elle est animée *ad extra,* lorsqu'elle voit le but de l'opération présente ; elle s'identifie alors au don d'intelligence ; si elle considère les actions futures, elle dépend du don de conseil. Selon encore Auriol, les quatre dons sont les actes derniers de l'intelligence elle-même, reliés entre eux par la charité. Dès lors, sagesse et science s'exercent dans la vie contemplative, et intelligence et conseil dans l'active ; mais la première est supérieure « en perfection et en noblesse » en raison de ses activités.

Auriol tient une place non négligeable dans la mariologie, car il a composé le premier un traité ex professo sur l'Immaculée Conception. Il défend ce privilège de la Mère de Dieu, source de tous les autres privilèges et dons : maternité divine, préservation du péché originel, exemption de la concupiscence, grâce sanctifiante dès le premier instant de l'union de l'âme au corps, assomption, médiation dans la répartition des grâces. Il reconnaît alors la licéité de la fête liturgique, mais pour la définition dogmatique il s'en remet à la décision de l'Église.

Son ecclésiologie est aussi intéressante. L'Église romaine ne peut se tromper en matière de foi ; elle est représentée par le Saint-Siège et le Pape, institués par le Christ comme gardiens suprêmes de la foi et docteurs de la vérité catholique. En ce domaine le Souverain Pontife jouit de l'infaillibilité, possède la plénitude de juridiction et il en est la source, mais Auriol insiste sur la division du temporel et du spirituel ; fidèle à sa théorie sur les questions controversées, il s'en remet aux décisions futures de l'Église, qu'il accepte par avance. Ainsi il défend l'union substantielle de l'âme et du corps sur la seule preuve de la déclaration du concile de Vienne. Par contre, il critique la vente des prébendes et des bénéfices, qu'il qualifie de simonie.

Cette attitude moyenne se retrouve dans sa position au sujet de la pauvreté franciscaine et de l'« usage pauvre ». Pour lui le vœu du Frère Mineur ne comporte que le renoncement complet à tout droit et à toute propriété juridique ; l'usage pauvre n'en fait pas partie intégrante ; mais il est conseillé par des vertus annexes comme la tempérance, la pénitence, l'humilité ou l'austérité ; et il devient obligatoire « dans tous les cas où la règle le prescrit ». Pierre Auriol combat le rigorisme des Spirituels et critique le laxisme des frères de la Communauté. Pour la solution de la controverse il s'en remet là encore à la décision de l'Église romaine.

Notre auteur a écrit des sermons, conservés en de nombreux manuscrits, qui font connaître un autre aspect de sa personnalité. Selon l'affirmation de N. Valois (cité *infra,* p. 518) « le ton en est sérieux, pieux, quelquefois touchant » malgré quelques subtilités ; ils sont inédits.

Il insiste par ailleurs sur la lecture de l'Écriture et pour aider ses élèves il composa son *Compendium sensus litteralis,* où l'on peut relever quelques points de vue personnels : ainsi ses divisions de la Bible, factices et arbitraires, en 8 parties principales : partie politique et législative (Pentateuque), partie historique (Josué, Juges, Ruth, Rois, les Chroniques, Esdras, Tobie, Judith, Esther, Macchabées), partie poétique (Psaumes, Lamentations, Cantique des Cantiques), partie dialectique (Job, Ecclésiaste), partie prophétique (Prophètes), partie morale (Proverbes, Sagesse, Ecclésiastique), partie testimoniale (Évangiles), partie épistolaire (Épîtres, Actes des Apôtres, Apocalypse). Il introduit encore des subdivisions gratuites. Pour lui l'Écriture doit procurer aux hommes une somme déterminée de vérités surnaturelles et il faut découvrir en chaque livre la vérité particulière qu'il contient ; il envisage la Bible d'un point de vue moral. Parmi les avantages de cette lecture, Pierre énumère en premier lieu la guérison de l'aveuglement dû au péché originel. Le *Compendium* est avant tout une œuvre didactique.

Pierre Auriol a été critiqué sur certaines de ses positions. Après un temps d'oubli, son œuvre a suscité ces dernières années une étude plus approfondie ; elle mérite une bonne place dans l'histoire de la scolastique.

Bibliographie abondante (col. 1879-81) donnée par A. Teetaert à la fin de son article *Pierre Auriol,* DTC, t. 12/2, 1935, col. 1810-81. – Présentation générale par N. Valois, dans *Histoire littéraire de la France,* t. 33, Paris, 1906, p. 479-527.

P. Vignaux, *Justification et prédestination au 14e siècle,* Paris, 1934, p. 43-95 ; *Note sur la relation de conceptualisme de P. d'A. à sa théologie trinitaire,* dans *Annuaire 1935-1936* de l'École pratique des Hautes études, Section sciences religieuses, Paris, 1937, p. 5-23. – R. Schmücker, *Propositio per se nota. Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach P. A.,* Werl, 1941 (coll. Franziskanische Forschungen 8). – P. Böhner, *« Notitia intuitiva » of non existents according to P. A.,* dans *Franciscan Studies,* t. 8, 1948, p. 388-416. – A. Maier, *Literarhistorische Notizen über P. A., ... nach der Handschrift Ripoli 77bis in Barcelona,* dans *Gregorianum,* t. 29, 1948, p. 213-29.

F. Prezioso, *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di P. A.,* dans *Studi Francescani,* t. 22, 1950, p. 15-43. – E.-M. Buytaert, introd. à son éd. du *Commentaire des Sentences,* citée *supra.* – E.A. Diederich, *The Doctrine of Peter Aureoli on habitual Grace,* extrait de thèse, Univ. Grégorienne, Rome, 1956. – L. Rosato, *Doctrina de immaculata B.V.M. conceptione secundum P.A.,* Rome, 1959. – S.M. Manelli, *P.A. e la questione del « debitum peccati » in Maria,* Naples, 1961. – S.R. Streuer, *Die theologische Einleitungslehre des P. A. auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihr theologiegeschichtliche Einordnung,* Werl, 1968. – M. Schnerb-Lièvre, *Note sur une source non encore identifiée du 'Songe du Vergier' : le 'Tractatus de immaculata conceptione...' de Pierre Auriol,* dans *Romania,* t. 100, 1979, p. 118-20. – H. Dedieu, *Les ministres provinciaux d'Aquitaine,* AFH, t. 76, 1983, p. 187-92.

Les dictionnaires ont généralement une notice sur notre auteur ; ainsi *Dictionnaire de biographie française,* t. 4, 1948, col. 683-84 ; EC, t. 2, 1949, col. 409-11 ; LTK, t. 8, 1963, col. 350. – DS, t. 2, col. 595 ; t. 3, col. 1594-95 ; t.4, col. 7 ; t. 5, col. 1343 ; t. 10, col. 1157, 1198.

Pierre PÉANO.

9. PIERRE BERSUIRE (BRESSUIRE, BERCHEURE, BERCHORIUS, etc.), bénédictin, † 1362.

Né à Saint-Pierre-du-Chemin, en Vendée, vers la fin du 13e siècle, Pierre Bersuire, après un bref essai de vie franciscaine, devint moine à Saint-Pierre de Maillezais (Ordre de Cluny). Il accompagna son abbé à la cour avignonnaise de Jean XXII (vers 1320-25), où il resta jusque 1350, au plus tard. Il fut successivement nommé prieur de la Fosse-de-Tigné (Saumur) et commendataire de S. Sauveur de Budiño (Tuy) en 1332, de Bruyères-le-Châtel (Corbeil) en 1336, de la Trinité de Clisson (Nantes) en 1342, puis chambrier de Notre-Dame de Coulombs (Chartres) en 1349. A la cour d'Avignon, sous Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, il se lia d'amitié avec le cardinal Pierre des Prés † 1361, évêque de Palestrina, auquel il dédia plusieurs écrits ; il y rencontra aussi Pétrarque, vers 1338, dont il estima la doctrine et les sentiments religieux. Vers 1350, il poursuit des études supérieures à Paris, et y est emprisonné bientôt (1350-1351), suite à une accu-

sation d'hérésie (critiques à l'égard du pouvoir ecclésiastique) ; grâce aux pressions exercées par les autorités universitaires, il fut libéré. Le roi de France, Jean II le Bon semble l'avoir protégé, mais n'en fit pas, comme on l'a dit, son secrétaire personnel. En 1354, Pierre Bersuire fut transféré au prieuré parisien de Saint-Éloi, où il décéda dans les premiers mois de 1362.

Homme de cabinet, humaniste et lettré, il n'est pas, à vrai dire, un spirituel. Il se caractérise plutôt par sa vision morale et allégorisante de l'Écriture, dont il montre une étonnante familiarité. Sa puissance de travail et sa curiosité d'esprit ne s'accompagnent pas d'esprit critique. Il n'est ni théologien ni philosophe, mais polémiste cultivé et compilateur moralisant.

Les œuvres de Pierre sont les suivantes : 1) *Reductorium morale,* composé vers 1325-1337 ou 1328-1335. C'est une tentative de ramener à la morale tout ce qui touche au Créateur et aux créatures, au monde invisible et au monde visible. Ses seize livres concernent donc la nature et l'univers, tels qu'ils étaient envisagés par les encyclopédistes des 13e et 14e siècles ; ce n'est pas un inventaire scientifique, mais un arsenal d'exemples et de thèmes pour prédicateurs. Les trois derniers livres ont été fréquemment répandus séparément ; le 15e est un *Ovidius moralizatus* et le 16e *Super totam Bibliam.* Pierre Bersuire recourt à des sources profanes et patristiques, mais aussi à des auteurs récents comme Barthélemy l'Anglais et Thomas de Cantimpré. C'est un ouvrage important pour la connaissance des croyances de la France de l'époque.

2) *Repertorium morale,* composé entre 1337-1342 ou 1335-1340. Il s'agit d'une liste de plusieurs milliers de mots latins pris dans la Bible et commentés selon la même perspective que dans le *Reductorium morale.* Ont été utilisées les concordances bibliques d'Hugues de Saint-Cher et des dominicains anglais Jean de Berlington, Richard de Stavenesby et Hugues de Croydon (*Concordantiae magnae* ou *anglicanae*). Pierre connaît aussi le commentaire de Gilbert de la Porrée sur le *Cantique des cantiques.* Cette œuvre fut très souvent abrégée : ainsi par Jean Schlitpacher de Weilheim † 1482 (ms 68 de l'abbaye de Melk). Le *Repertorium morale* fut ensuite muni de tables, ainsi qu'on peut facilement le constater dans la tradition manuscrite (Paris, B.N. lat. 8863, 14270, 16790 ; Londres, British Library, Arundel 238 ; Oxford, Merton College 298).

3) Traduction française de Tite-Live, effectuée entre 1354 et 1359, à la requête du roi Jean le Bon. Cette première version française est un décalque du latin ; ses contresens et ses imprécisions indiquent un manque de familiarité avec le latin classique et les institutions romaines. Offrant explicitement des enseignements et des exemples pour le roi, elle constitue, en quelque sorte, dans la mentalité de son auteur, l'équivalent d'un *speculum* pour le prince.

Œuvres perdues : *Breviarium morale* (ce qui est signalé par F. Stegmüller, *Repertorium biblicum,* t. 4, Madrid, 1954, n. 6428, appartient, au moins en partie, à Jean de Galles, † vers 1300 ; cf. H. Caplan, *Mediaeval Artes praedicandi. A Handbook List.,* 1934, p. 13-14) ; – *Cosmographia* composée vers 1350-1360, accompagnée de dessins, influencée par Solin, Pierre de Beauvais et Honorius Augustodunensis.

Écrits apocryphes : sermons ; lettres ; *Breviarium Bibliae* (appartient au chancelier Pierre de Poitiers ; cf. Ph. Moore, *The Works of Peter of Poitiers...,* Notre Dame, 1936) ; – *Glossa monachi* (ms Paris, B.N. lat. 14767 ; l'éd. de 1484 l'attribue à un « monachus lombardus » non identifié) ; – Commentaire sur les psaumes (serait du carme Michel Angriani). – *Gesta Romanorum* (historiettes diverses).

Mss : voir Ch. Samaran, cité *infra,* p. 434-43 et 447-50. – Éd. incunables : Hain-Copinger, n. 2794-2802 ; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* t. 3, Leipzig, 1928, n. 3862-67.

Autres éd. – 1) *Opera omnia* : Paris, 1521 (3 vol. in-fol. : *Reductorium* I-XIV + *Repertorium*) ; – Venise, 1575 (3 t. en 2 vol. ; même contenu + *Super totam Bibliam*) ; 1583 ; – Anvers, 1609 (3 t. en 2 vol. ; même contenu que le précédent) ; – Cologne, 1620 (3 vol. ; même contenu) ; 1692 ; – Cologne, 1730-1731 (6 vol. ; *Super totam Bibliam* + *Repertorium*). – Extraits du *Reductorium* publiés en italien par Serafino da Borgognona, *Il giorno mistico...,* Rome, 1675.

2) *Reductorium, Liber XV = Ovidius moralizatus* ; toutes les éd. citées ci-dessous sont publiées sous le nom du dominicain Thomas Waleys. – a) en latin : Paris, 1509, 1511, 1515, 1521 ; éd. critique sous la direction de J. Engels : ch. 1, Utrecht, 1966 ; ch. 2, dans *Vivarium,* t. 9, 1971, p. 25-48. – b) en français : Bruges, 1484 ; Paris, 1493.

3) *Reductorium, Liber XVI = Super totam Bibliam* : Bâle, 1515, 1517 ; Lyon, 1520 (2 éd.), 1538 ; Douai, 1609.

4) *Repertorium* : Lyon, 1516-1517 (3 vol.) ; Venise, 1589 (3 vol.). Éd. critique de la *Collatio pro fine operis,* fin de la dernière rédaction du *Repertorium,* dans *Vivarium,* t. 3, 1965, p. 149-70.

5) Traduction de Tite-Live : Paris, 1515 (3 vol.), 1530 (3 vol.), 1922.

Études. – Voir la bibl. de Ch. Samaran, cité *infra,* p. 431-33 ; en particulier : L. Pannier, *Notice biographique sur le bénédictin Pierre B...,* dans *Bibliothèque de l'École des Chartes,* t. 33, 1872, p. 325-64. – C. Merland, *P.B., secrétaire du roi Jean le Bon,* dans *Annales de la Soc. académique de Nancy,* t. 7, 1877, p. 229-95 et dans *Biographies vendéennes,* t. 50, 1883, p. 297-369. – G. Mollat, *P. B., chambrier de N.-D. de Coulombs,* RBén., t. 22, 1905, p. 271-73.

F. Fassbinder, *Das Leben und die Werke des Benediktiners P. B.,* t. 1 (seul paru), Bonn, 1917. – F. Ghisalberti, *L'Ovidius moralizzatus de P.B.,* Rome, 1933. – DHGE, t. 8, 1935, col. 914-15. – J. Engels, *Études sur l'Ovide moralisé,* Groningen, 1945 (ch. 2 sur P.B.). – J.-P. Laurent et Ch. Samaran, *P.B. a-t-il été notaire secrétaire de Jean le Bon ?,* dans *Romania,* t. 77, 1956, p. 345-52.

Ch. Samaran, *P.B.,* dans *Histoire littéraire de la France,* t. 39, 1962, p. 259-450 (essentiel) ; cf. aussi *Romania,* t. 80, 1959, p. 19-33. – J. Rychner, *Observations sur la traduction de Tite-Live par P. B.,* dans *Journal des Savants,* 1963, p. 242-67. – E. Arcaini, *P.B., primo traduttore di Tito Livio,* dans *Convivium* (Bologne), t. 35, 1967, p. 732-45.

J. Engels, *Les Pseudo-Bersuire,* dans *Vivarium,* t. 3, 1965, p. 128-48 ; *The World Map by P.B. (14th century),* dans *Imago Mundi,* Amsterdam, 1966 ; *La lettre-dédicace de B. à Pierre des Prés,* dans *Vivarium,* t. 7, 1969, p. 62-72 ; *Note complémentaire sur les mss Berchoriens de Worcester, ibidem,* p. 72-78 ; *L'édition critique de l'Ovidius moralizatus..., ibidem,* t. 9, 1971, p. 19-24. – Chr. Meier, *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung,* coll. Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, p. 12-18.

DS, t. 4, col. 1989 ; t. 5, col. 474 ; t. 7, col. 2329, 2335.

Réginald Grégoire.

10. PIERRE DE BLOIS, archidiacre de Bath, puis de Londres (vers 1130/35-1211/12). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Pensée.*

1. Vie. – Fils aîné d'une famille de petite noblesse immigrée de Bretagne, Pierre naquit à Blois vers 1130/35. En raison des faibles ressources de la famille, lui et son cadet Guillaume (plus tard bénédictin et poète) furent destinés à la cléricature. On ignore presque tout de sa jeunesse et de sa formation. A Tours, Paris et Bologne (sans doute vers 1140/45-1155), il étudia principalement la rhétorique et la théologie,

peut-être le droit canonique ; il ne fut jamais étudiant à l'école de Chartres. A l'exception de Bernard Sylvestre, ses maîtres sont inconnus ; lui-même désigne comme ses condisciples, entre autres, Hubert Crivelli, qui devint le pape Urbain III, et Conrad de Wittelsbach, futur archevêque de Mayence. Sa promotion au titre de maître et aux premiers ordres sacrés, ainsi que ses premières activités, restent dans l'ombre.

La carrière de Pierre commence en 1166 à la cour royale de Sicile à Palerme. Avec d'autres clercs français, il fut appelé par Étienne du Perche au service de la reine-mère Marguerite, qui exerçait la régence durant la minorité de son fils Guillaume II. Quand Étienne devint chancelier du Royaume et archevêque élu de Palerme, Pierre fut chargé de l'éducation du jeune roi, avec le titre de garde du sceau royal. Ce séjour prit fin dès 1168 ; à la suite d'un soulèvement de la noblesse et du peuple siciliens, les clercs français durent quitter le pays ou furent mis à mort. Atteint de malaria, Pierre séjournait alors chez l'archevêque Romuald de Salerne, ce qui lui valut la vie sauve. Après un bref passage à la cour de Bénévent, il revint en France. Un an plus tard, son frère Guillaume, depuis 1167 abbé de Santa-Maria della Matina en Calabre, était aussi de retour aux bords de la Loire.

Durant trois années environ, Pierre s'occupa comme maître privé, en particulier auprès des neveux de l'évêque de Salisbury et de l'archidiacre de Nantes. Malgré la protection de Renaud de Bohun, alors archidiacre de Salisbury, et de Guillaume de Blois, évêque de Chartres et archevêque de Sens, ses efforts pour entrer dans la curie de prélats français ou anglais restèrent vains. En 1172 seulement, sur recommandation de Renaud de Bohun et avec l'accord du roi Henri II Plantagenêt, il entra au service de Rotrou de Warwick, archevêque de Rouen. Dès 1173 il accompagna son archevêque et l'évêque Arnoul de Lisieux envoyés par Henri II en mission diplomatique auprès du roi de France. Il fut alors sans doute ordonné diacre, devint chanoine de Rouen et Bayeux et propriétaire du riche domaine de La Mare près de Bayeux.

En 1175, il passa au service de Richard de Douvres, archevêque de Cantorbéry, et fut promu chancelier archiépiscopal dès 1177. Plusieurs missions sur mandat de Richard l'amenèrent à la cour du roi (1176/77, 1178, 1182/83) et à la curie romaine (1177/78, 1178/79). Proche collaborateur de l'archevêque, il fut engagé dans les tâches administratives et chargé de la correspondance officielle ; il fut alors mêlé aux conflits politiques entre Henri II et Alexandre III, Louis VII et Philippe Auguste. Ses tentatives pour retourner en France comme prévôt du chapitre de Chartres ayant échoué, il continua sa carrière en Angleterre. Promu archidiacre de Bath en 1183, il refusa en 1183 et 1184 l'évêché de Rochester. De cette époque datent quelques œuvres littéraires et théologiques : première collection de lettres, commentaire sur Job, etc.

Sous le successeur de Richard, le cistercien Baudoin de Ford (DS, t. 1, col. 1285-86), Pierre collabora étroitement avec l'archevêque, mais sans le titre de chancelier. Durant l'épiscopat de Baudoin (1184/85-1190), il fut mêlé au conflit soulevé par le projet d'une fondation de chanoines à Hackington (plus tard à Lambeth), à laquelle s'opposaient les bénédictins de Christ Church. A cette occasion, il fut envoyé à la cour royale (1185) et à la cour pontificale de Vérone (1187), d'abord auprès d'Urbain III, puis de Grégoire VIII et enfin de Clément III. Bien que les papes, à l'exception de Grégoire, fussent favorables au prieuré cathédral, les décisions et les menaces de sanction de la curie restèrent sans effet ; en fait, aux efforts de l'archevêque de Cantorbéry pour remplacer les bénédictins de Christ Church par un chapitre de chanoines séculiers, s'opposait la protection du roi.

Ce conflit passa cependant à l'arrière-plan à la fin de l'automne 1187 avec les préparatifs de la troisième croisade. Pierre y contribua par ses écrits (*Passio Raginaldi* ; *De... peregrinatione acceleranda* ; *Dialogus...*). A son retour de la curie, il prêcha lui-même la croisade en Angleterre, ainsi avec l'archevêque Baudoin au cours d'un voyage dans l'Ouest et le pays de Galles (1188). Après la mort d'Henri II, le nouveau roi Richard Cœur de Lion activa les préparatifs de la croisade, notamment en apaisant le conflit entre l'archevêque et le prieuré cathédral. Mais Pierre ne semble pas avoir suivi Baudoin à la croisade ; tandis que celui-ci mourait à Jérusalem en 1190, Pierre resta vraisemblablement en Angleterre.

Il exerça un moment la fonction de doyen du chapitre collégial de Wolverhampton, qu'il voulut sans succès transformer en abbaye cistercienne. Après l'échec d'une nouvelle tentative pour revenir en France et entrer au chapitre de Chartres (vers 1188), il s'attacha d'abord (1190) à Guillaume de Longchamp qui, comme évêque d'Ély, fut jusqu'en fin 1191 lieutenant du roi absent. Au début de 1193, Pierre figure comme clerc de la reine-mère Aliénor d'Aquitaine et, par ses publications, appuie ses efforts pour obtenir la libération de son fils Richard I, prisonnier du duc d'Autriche et de l'empereur depuis 1192. Après 1194, il est de nouveau collaborateur de l'archevêque de Cantorbéry Hubert Walter, tout en n'occupant qu'une fonction de rang inférieur ; l'archevêque en effet préférait le service des juristes à celui des lettrés ou des théologiens.

Son rôle à la curie ne fut pourtant point négligeable, comme en témoignent ses relations avec l'archevêque d'York Godefroid Plantagenêt et ses écrits théologiques publiés à la fin du siècle (*De confessione* ; *De poenitentia* ; *Vita Guthlaci* ; *De testimoniis fidei* ; *Contra perfidiam Judaeorum*). Il ne prit part qu'à une mission politique : en 1195, Hubert Walter l'associa aux négociations de paix entre Français et Anglais pour mettre fin à la guerre en Normandie ; Pierre y gagna la sympathie de l'archevêque de Rouen dont les possessions avaient été dévastées par les troupes de Richard I comme par celles de Philippe Auguste. En 1196/97, il tenta de nouveau de revenir en France, cette fois grâce à la médiation d'Eudes de Sully, évêque de Paris. Ses espoirs furent encore déçus ; aussi, en raison de sa santé faiblissante et de son âge avancé, il se retira de la curie épiscopale, se fit ordonner prêtre, devint juge délégué du pape Innocent III et résigna ses fonctions d'archidiacre de Bath. Comme archidiacre de Londres, il appartint dès lors au chapitre cathédral de Saint-Paul. Là, il entra en conflit avec le préchantre pour la préséance au chœur et pour l'obtention de bénéfices ; il fit appel à plusieurs reprises au pape pour défendre ses droits. Plusieurs années avant sa mort, il dut encore lutter contre des ecclésiastiques qui avaient détourné à leur profit les revenus de ses fonctions à Salisbury, Rouen, Bayeux, Wolverhampton, Ripon, Shoreham, et Londres. Après l'interdit jeté sur l'Angleterre (1208), Pierre revint encore sur le continent et séjourna sûrement à Chartres. C'est pourtant en Angleterre qu'il mourut, vraisemblablement durant l'hiver 1211/12. Il dut être inhumé à Bath, mais il ne reste plus trace de son tombeau. A Saint-Paul, on oublia bien vite aussi l'ancien archidiacre.

On connaît un autre *Pierre de Blois*, contemporain et ami du nôtre qui lui adresse les lettres 75-76 et en parle dans la lettre 114 à Jean de Salisbury, nommé évêque de Chartres (1176). Il fut chanoine de ce diocèse, dont Blois dépendait alors, mais non chancelier. On conserve de lui un traité de droit canonique (cf. A. Lambert, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 2, 1937, col. 925-26, complété par Ch. Lefebvre, *ibid.*, t. 6, 1957, col. 1472).

2. Œuvres. – Pierre de Blois a laissé une œuvre littéraire et théologique abondante, presque entièrement transmise en plus de 500 mss. Les éditions d'ensemble (huit entre 1480 et 1855 ; cf. *infra*), cependant, n'offrent pas de garanties suffisantes, ni pour le texte ni pour l'authenticité.

1° Sont *sûrement authentiques* (sauf de nombreuses lettres et plusieurs sermons) les écrits ci-dessous, présentés globalement dans l'ordre chronologique :

1) *Instructio fidei catholicae* (PL 207, 1069-78), écrite au nom d'Alexandre III pour le sultan d'Ikonium, Kilij Arslan II, qui songeait à se convertir au christianisme : exposé des dogmes fondamentaux du christianisme, spécialement la christologie et la sotériologie ; daté, semble-t-il, de 1169, durant le séjour à la curie. – 2) *De transfiguratione Domini* (PL 207, 777-92), à la fois commentaire de *Mt.* 17, 1-9, et sermon ou lettre à Frumold, évêque d'Arras (1174-83) ; sans doute en 1180-82. – 3) *De conversione sancti Pauli* (PL 207, 791-96), sermon sur *Actes* 9, 1-20 ; avant 1182/83.

4) *Compendium in Job* (PL 207, 795-826 ; éd. Gildea, t. 1), exégèse de *Job* 1-2 ; 3, 1-3 et 42, 10-16, d'un point de vue moralisateur et pastoral ; la figure et le destin de Job servent d'*exemplum* pour la conduite humaine. Dédié à Henri II Plantagenêt (cf. le sous-titre « Basiligeronticon, id est ludus senioris regis »), l'ouvrage est presque exclusivement une critique des mœurs du roi, des princes et des prélats ; écrit vraisemblablement en 1183, en tout cas après 1178/79. Très populaire au moyen âge, cet ouvrage fut aussi traduit en vieux français ; cf. éd. Gildea.

5) *Epistolae* (PL 207, 1-560) : dès 1183, une première collection, dédiée à Henri II (cf. *Ep.* 1), rassemblait 95 lettres ; elle fut reprise, modifiée et augmentée plusieurs fois dans la suite, si bien que les copies conservées (environ 350 mss du 13e au 16e s.) présentent un ensemble, un ordre et même un texte très différent de celui des éditions ; mss et éd. contiennent en outre de nombreuses pièces inauthentiques (*Ep.* 165-172, 174-207, 213, 217, 220-224, 226, 228, 231, 234, 237-238). Restent inédites, parce que transmises hors des recueils constitués par l'auteur, 62 lettres datant des dernières années, au temps où Pierre était archidiacre de Londres (collection la plus complète dans le ms Erfurt, Ampl. fol. 71 ; cf. l'éd. partielle de Revell).

6) *Libellus de arte dictandi rhetorice* (inédit ; unique ms Cambridge, Univ. Libr. Dd. 9.38 ; bref extrait en PL 207, 1127-28 et dans Ch.-V. Langlois, *Formulaires de lettres du 12e... 14e siècle*, dans *Notices et extraits des mss de la Bibliothèque Nationale*, t. 34/II, 1895, p. 24-28) ; traité peu original dépendant de l'*Ars dictandi* de Bernard (l'italien ?) et des professeurs de rhétorique de Tours ; à dater de 1182/83.

7) *De praestigiis fortunae* (perdu) ; selon le témoignage de Pierre (*Ep.* 4 ; 14 ; 19 ; 77 ; *Invectiva...*), commencé en 1183, encore inachevé en 1185, cet écrit célébrait les *res gestae* d'Henri II.

8) *Poèmes* (PL 207, 1127-36) ; dans les collections tardives des lettres, ils figurent en annexe de l'*Ep.* 57 ; quatre furent composés vers 1185 et 1197, le 5e entre 1180-1190, à l'occasion des discussions avec Robert de Beaufeu, chanoine de Salisbury, « sur les vertus du vin et de la bière » (PL 207, 1155-58 ; cf. E. Braunholtz, *Die Streitgedichte Peters von Blois und Roberts de Beaufeu über den Wert des Weines und Bieres* dans *Zeitschrift für Romanische Philologie*, t. 47, 1927, p. 32 et 33-34). La présence d'écrits de notre Pierre de Blois ou de son homonyme dans les *Carmina Burana* et d'autres collections (cf. P. Dronke, *infra*) est une question encore ouverte.

9) *Passio Raginaldi principis Antiochiae* (PL 207, 957-76, avec la lettre 232, 529c-534c comme conclusion) : écrit hagiographique sur Renaud de Châtillon que Saladin fit exécuter (été 1187) ; le destin de Renaud est l'occasion d'une attaque contre le sultan et d'une propagande pour la croisade ; composé fin automne 1187, durant le séjour à la curie de Vérone, mais remanié en 1188 ou plus tard. – 10) *De Hierosolymitana peregrinatione acceleranda* (PL 207, 1057-70) : appel à l'accélération des préparatifs de la croisade et à l'apaisement des conflits entre les princes européens ; publié début 1188, lorsque fut connue en Angleterre la prise de Jérusalem par Saladin.

11) *Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonnevallis* (PL 207, 975-88 ; éd. R.B.C. Huygens, RBén., t. 68, 1958, p. 97-112) : ce dialogue (fictif ?), composé sans doute en 1188/89, est à la fois un « miroir des princes » et un appel à la croisade.

12) *Sermones* (PL 207, 559-776) ;la plupart d'entre eux (font exception les n. 24, 28, 34-36, 40-41, 43-50, 63-64), transmis par les mss et attribués à Pierre dès le moyen âge, doivent être considérés comme authentiques ; ils datent du temps où Pierre était archidiacre.

13) *De confessione* (PL 207, 1077-92), dédié à un prélat anonyme. – 14) *De poenitentia* (PL 207, 1091-98), complément du précédent dédié à un abbé *W.* Ces deux brefs traités sont insérés dans la collection de lettres de 1196.

15) *Vita S. Guthlaci anachoretae et confessoris* (BHL 3728 ; éd. C. Horstmann, *Nova legenda Angliae...*, t. 2, Oxford, 1901, p. 698-719), écrite en 1196 à l'occasion du second transfert des reliques de cet ermite † 715, patron de l'abbaye bénédictine de Crowland (Lincolnsh.), pour son abbé Henri de Longchamp ; elle dépend de la *Vita Guthlaci* de Félix (BHL 3723 ; vers 730/40). – 16) *Vita S. Wilfridi archiepiscopi* (perdue) ; la vie de ce saint † 709 était dédiée à Godefroy Plantagenêt, archevêque d'York ; un bref résumé a été conservé par John Leland (16e s.).

17) *Contra perfidiam Judaeorum* (PL 207, 825-70) : citations bibliques et arguments pour la controverse avec un juif. – 18) *De testimoniis fidei* (inédit, trois mss) : vue d'ensemble sur les hérésies depuis les origines du christianisme ; le dernier chapitre attaque la théorie christologique de l'*habitus* proposée par Pierre Lombard ; dédié à Godefroy d'York, écrit après le précédent (peu avant 1196) avec lequel il forme une unité.

19) *Canon episcopalis* (PL 207, 1097-1112), sur les devoirs de l'évêque, adressé à Jean de Coutances, évêque de Worcester (1196-98). – 20) *Invectiva in depravatorem operum* (PL 207, 1113-26) : défense contre un chanoine régulier qui avait attaqué les œuvres théologiques de Pierre, spécialement le Commentaire sur Job et le traité sur la Transfiguration. Ces deux traités furent insérés dans la collection des lettres de 1197.

21) *De amicitia christiana et de dilectione Dei ac proximi* (PL 207, 871-958 ; éd. M.-M. Davy, *Un traité de l'amour du 12e siècle, P. de B.*, Paris, 1932) ; longtemps attribué à Cassiodore, ce double traité est dédié à Guillaume de Sainte-Mère-Église, évêque de Lon-

dres (1199-1221), comme l'indique la lettre d'accompagnement inédite ; rédigé durant l'archidiaconat de Londres, peut-être peu après 1200, il dépend étroitement du *De amicitia spirituali* et du *Speculum caritatis* d'Aelred de Rievaulx (cf. DS, t. 1, col. 228-29).

2° De nombreux *ouvrages inauthentiques* figurent aussi dans les mss ou éditions sous le nom de Pierre de Blois : lettres et sermons (cf. *supra*), commentaires bibliques, traités théologiques ou canoniques, écrits historiques et poèmes, au total plus de vingt-cinq titres. Entre autres :

51 sermons de Pierre Comestor (dans l'éd. Busaeus, puis dans la *Magna Bibliotheca*) ; – un *Commentarius in biblia utriusque Testamenti* (Göttweig, Stiftsbibl. 71t-97) ; – un *De veteri et novo testamento* (PL 207, 1051-56), identique aux ch. 1-2 des *Etymologiae* d'Isidore de Séville ; – des traités sur l'amitié chrétienne et l'amour du prochain (Londres, Brit. Libr., Harley 4025 ; Erlangen, Universitätsbibl. 657) ; le *Remediarium conversorum* de Pierre de Londres (ou de Waltham), archidiacre de Londres (Oxford, Merton Coll. 48) ; le *Breviloquium* (Londres, Gray's Inn 13) ; – le *De silentio servando* (PL 207, 1125-28 ; Oxford, Merton Coll. 47, qui l'intitule « Regula aurea ») ; – l'*Epithalamium beatae Mariae Virginis* de Jean de Garlande (DS, t. 8, col. 535 ; Weimar, Zentralbibl. Dt. Klassik Q 113) ; – les traités canoniques *Cursus ordinarius* et *Cursus sive modus curiae cathedralis* (Séville, Bibl. Capit. 7-2-1) ; – l'*Opusculum de origine iuris canonici* de Pierre de Blois le canoniste (éd. J.M. Lappenberg, dans *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswiss.*, t. 7, 1831, p. 207-30) ; – les poèmes *Non te lusisse pudeat ; De Eucharistiae mysteriis ; Poeniteas cito, pecator ; Qui* (al. *Cum*) *mea scripta leges* (PL 207, 58-59, 1135-54, 1153-56, 1157-58).

Continuatio ad historiam Ingulphi Croylandensis (éd. W. Fulman, *Rerum Anglicarum scriptorum veterum*, t. 1, Oxford, 1684, p. 108-30), faux du 14e siècle, issu de l'abbaye de Crowland ; – *Quales sunt* (PL 207, 1005-56), polémique de la fin du 12e siècle contre les prélats d'Aquitaine, qui n'est peut-être pas non plus de Guillaume de Treignac, prieur de Grandmont (1170-1188) ; – *De duodecim utilitatibus tribulationum* (PL 207, 989-1006), compilation anonyme du 13e siècle selon B. Hauréau et A. Auer (cf. DS, t. 10, col. 145).

3. Pensée. – Pierre de Blois échappe à toute classification. Malgré ses études, il ne relève pas de la scolastique ; bien que clerc et dignitaire, il déploie son activité au-delà des fonctions ecclésiastiques. Durant plus de trente ans, il fit carrière en service de cour, auprès des évêques ou archevêques, mais aussi auprès des princes et des rois. Son ambition le portait vers le centre du pouvoir en Angleterre, et lui fit chercher l'amitié d'Henri II Plantagenêt ; il ne réussit pas cependant à entrer à la cour royale.

Cette ambition personnelle et sa dépendance vis-à-vis des puissants expliquent les vicissitudes de sa carrière et aussi les contradictions de son œuvre. Sur des questions importantes, Pierre tient des positions contraires, et souvent dans le même temps. Il critique les chapelains d'Henri II (*Ep.* 14) et exalte le service des clercs de cour (*Ep.* 150) ; il ironise sur l'étude des classiques latins (*Ep.* 6) et se vante de ses lectures profanes (*Ep.* 101) ; il condamne la vie mondaine des prélats (*Ep.* 91) et demande pour lui-même la dispense de résidence (*Ep.* 133). Ce qui paraît opportunisme résulte sans doute d'une insécurité. La position de Pierre dépendait en effet du bon vouloir et de la confiance des prélats.

En outre, il n'avait ni qualification en matière de droit, ni aptitude particulière à l'administration. Il représente plutôt le type ancien des clercs de cour, formés aux études littéraires et théologiques. Dans la conduite des négociations, il était donc subordonné aux *officiales* et aux juristes qui, au tournant du 12e au 13e siècle, donnaient le ton même dans les affaires d'Église. Avec ces spécialistes, il ne pouvait rivaliser que par sa vaste culture ; mais celle-ci ne répondait plus aux exigences d'une administration rigoureuse. Conscient de sa valeur, Pierre ressentit vivement les accusations de manque d'originalité et de plagiat littéraire ; ces critiques n'étaient pas sans fondement : ses traités sont souvent en effet des compilations habiles d'auteurs contemporains (Jean de Salisbury, Aelred de Rievaulx, Baudoin de Ford).

D'un autre côté cependant, et même dans ses œuvres sans originalité, Pierre fait preuve d'un style personnel et d'une argumentation bien à lui. Malgré leur variété, ses écrits présentent des qualités non négligeables. Il s'y révèle toujours comme un pédagogue, un prédicateur, un moraliste incisif. En homme d'Église, il veut influer sur la loi et les mœurs de ses proches, principalement des prélats séculiers ou des moines, des princes et des rois ; la masse des chrétiens reste par contre en dehors de sa visée. La plupart de ses lettres traitent de situations particulières ; Pierre applique aux clercs et aux moines les normes de l'éthique chrétienne des états de vie : chaque *ordo*, selon sa place dans l'Église, a ses devoirs et obligations propres. Les normes de sa critique morale et la justification de ses conseils spirituels s'inspirent des tendances de la réforme post-grégorienne (cf. art. *Grégoire VII*, DS, t. 6, col. 910-19) : stricte séparation entre clercs et laïcs, entre évêques et princes, exigences des fonctions ecclésiastiques et devoirs des princes dans le monde. Son engagement pour la *libertas ecclesiae* explique son moralisme exigeant, ses critiques sans ménagements et son argumentation pressante lorsqu'il traite des conséquences fâcheuses d'une manière de vivre trop mondaine.

Il reste vrai néanmoins que Pierre a longtemps plaidé pour une étroite association entre les pouvoirs religieux et la puissance royale. C'est seulement dans les dernières années, après s'être mis à l'écart du service de cour, qu'il devint un partisan décidé de la réforme ecclésiale. C'est alors aussi qu'il se reconnut dans la *vita arctior* du monachisme réformé, dont l'idéal spirituel l'avait déjà fasciné. Ses derniers écrits, spécialement les lettres inédites de sa vieillesse, laissent percevoir l'influence de la théologie ascétique et mystique. On y trouve aussi de fermes discussions dogmatiques, par exemple sur l'Eucharistie et la liturgie.

Pierre de Blois trouva peu de lecteurs au moyen âge comme auteur spirituel, pas même dans les ordres religieux ; par contre, il fut beaucoup lu et recopié comme critique des mœurs et théologien moraliste. Ses lettres surtout le placent parmi les plus brillants représentants de la littérature latine à cette époque ; comme interprète du sens tropologique de l'Écriture (*Commentaire sur Job*), il s'est imposé à l'attention des théologiens contemporains et postérieurs.

1. **Éditions d'ensemble.** – *Incipit tabula epistolarum magistri Petri Blesensis...*, sInd (Frères de la vie commune, Bruxelles, vers 1480). – *Petri Blesensis... Opera in unum collecta...*, éd. Jacques Merlin, Paris, Jean Petit, 1519. – *Opera P. Bl.*, éd. Johannes Busaeus (Buys, sj), Mayence, 1600 ; reprise dans la *Magna Bibliotheca veterum Patrum*, t. 12/2, Cologne, 1618, p. 692-1020. – *P. Bl. Opera omnia*, éd. Pierre de Goussainville, Paris, 1667 ; reprise dans la *Maxima Bibliotheca*, t. 24, Lyon, 1677, p. 911-1463. – *P. Bl. Opera omnia*, éd. J. A. Giles, t. 1-3, Oxford, 1846-47 ; t. 4, Londres, 1847 ; reprise par Migne, PL 207, qui ajoute de nombreuses notes de Goussainville.

2. **Éditions partielles récentes** (outre celles mentionnées dans le texte). – *Chronicles and memorials of the reign of Richard I*, éd. W. Stubbs, t. 2, *Epistulae Cantuarienses* (Rols Series 38/II), Londres, 1865, p. 107-08 (une lettre qui ne figure pas dans les éd.). – Élisabeth Revell, *Some unpublished letters of Peter of Blois, archdeacon of London*, Phil. Diss., St Anne's College, 1958 (édite *Ep.* 152 ; 209-212 ; 229 ; 235-236 ; 239, et les pièces nouvelles *1-*13 ; *19 ; *20 ; *24 ; *28-*31 ; *33 ; *35 ; *37 ; *40 ; *61 et *62, ainsi que la lettre dédicatoire de la *Vita Guthlaci*). – *L'Hystore Job. An old french verse adaptation of 'Compendium in Job' by P. of Bl.*, éd. J. Gildea, 2 vol., Liège et Villanova, Pennsylv., 1974-79 (le t. 1 donne le texte latin). – P. Dronke, *P. of Bl. and poetry at the court of Henry II*, dans *Mediaeval Studies*, t. 38, 1976, p. 185-235 (p. 233-34, éd. du poème *Olim militaveram*).

3. **Études**. – *Histoire littéraire de la France*, t. 15, 1869, p. 341-413. – J.A. Robinson, *Somerset historical essays*, Londres, 1921, p. 100-40. – E.S. Cohn, *The manuscript evidence for the letters of P. of Bl.*, dans *English Historical Review*, t. 41, 1926, p. 43-60. – E. Vansteenberghe, *Deux théoriciens de l'amitié au 12e siècle : P. de Bl. et Aelred de R.*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 12, 1932, p. 572-88. – J.C. Russell, *Dictionary of writers of thirteenth century England*, Londres, 1936, p. 96-98. – R.W. Southern, *Some new letters of P. of Bl.*, dans *English Historical Review*, t. 53, 1938, p. 412-24.

Ph. Delhaye, *Un témoignage frauduleux de P. de Bl. sur la pédagogie du 12e siècle*, RTAM, t. 14, 1947, p. 329-31 (sur la lettre 101) ; *Deux adaptations du « De amicitia » de Cicéron au 12e siècle*, RTAM, t. 15, 1948, p. 304-31 (sur le *De amicitia christiana*). – A.J. Visser, *Petrus van Blois en zijn 'Contra perfidiam Judaeorum'*, dans *Tijdschrift voor geschiedenis...*, t. 74, 1961, p. 343-56. – U.T. Holmes et F.R. Weedon, *P. of Bl. as a physician*, dans *Speculum*, t. 37, 1962, p. 252-56. – R.W. Southern, *Medieval humanism and others studies*, Oxford, 1970, p. 105-32 (P. of Bl. : a twelfth century humanist ?).

A. Granata, *Un problema ancora aperto : Pietro di Bl. come difensore dei 'pauperes'*, dans *Raccolta di studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, Milan, 1972, p. 429-37. – E.P. Higonnet, *The letters of P. of Bl.*, Phil. Diss., Harvard Univ., Cambridge, Mass., 1973 ; *Spirituals Ideas in the Letters of P. of Bl.*, dans *Speculum*, t. 50, 1975, p. 218-44. – R. Köhn, *Magister P. von Bl.*, Phil. Diss., Constance, 1973 ; *'Militia curialis' : Die Kritik am geistlichen Hofdienst bei P. von Bl. und in der lateinischen Literatur des 9.-12. Jh.s*, dans *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea mediaevalia 12), éd. A. Zimmermann, t. 1, Berlin, 1979, p. 227-57. – L. Gatto, *P. di Bl. in Sicilia : ovvero storia di un contrastato e contristato soggiorno*, dans *Siculorum Gymnasium*, t. 31, 1978, p. 46-85. – M. Camargo, *The 'Libellus de arte dictandi rhetorice' attributed to P. of Bl.*, dans *Speculum*, t. 59, 1984, p. 16-41.

DTC, t. 12/2, 1935, col. 1884-89 (N. Iung). – LTK, t. 8, 1963, col. 351-52 (A. Schmitt). – NCE, t. 11, 1967, p. 212 (E.J. Kealy).

DS, t. 1, col. 516 (amitié), 633, 1500 ; – t. 2, col. 444, 572 (charité) ; – t. 3, col. 840 (dialogues) ; t. 4, col. 758, 879, 1679, 1772, 1814 ; – t. 5, col. 467-68, 874, 1602 ; – t. 8, col. 656, 1482 ; – t. 10, col. 145.

Rolf Koehn.

11. PIERRE-AUX-BŒUFS (ad boves), frère mineur, vers 1368-1425. – Théologien et prédicateur à Paris, bachelier sententiaire à l'université en 1403, maître régent en 1421, Pierre-aux-Bœufs fut confesseur de la reine de France Isabeau de Bavière à partir de 1404. Il mourut le 15 juin 1425.

Divers discours prononcés en présence du roi Charles VI en 1404, à l'Assemblée du Clergé en 1406, où il se prononça pour la soustraction d'obédience de Benoît XIII (Pierre de Luna), et au concile de Paris en 1413-1414 lui acquirent une juste réputation d'orateur. A la suite de l'assassinat du duc Louis d'Orléans, frère du roi (23 nov. 1407), il contribua à la justification de Jean sans Peur, duc de Bourgogne, rédigée par Jean Petit. Le 25 mai 1408 il commenta à Saint-Martin-des-Champs l'ordonnance de Charles VI en faveur de la neutralité dans l'affaire des deux Papes des obédiences d'Avignon et de Rome.

Outre le Commentaire des Sentences dont on connaît trois manuscrits à Carpentras, Madrid et Pavie (cf. AFH, t. 47, 1954, p. 152), une *Postilla in Exodum* et *in Apocalypsim* (Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6432-6434), Pierre-aux-Bœufs a laissé un recueil de sermons pour toute l'année liturgique, y compris les fêtes des saints ; il a été édité à Lyon, 1520, à Paris, 1521 et à Anvers, 1643 ; on en a signalé deux mss : Paris B.N. lat. 3296 (*Catalogue général*, t. 5, Paris, 1966, p. 102-105) et Université 747 (cf. AFH, t. 47, 1954, p. 152). Un de ces sermons, sur la Passion du Sauveur (Bibl., Arsenal, Paris, ms 2036) est une adaptation des *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes (cf. AFH, t. 25, 1932, p. 198-99) ; une autre version est conservée à la Bibl. municipale de Tours (ms 489).

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 331-32. – *Chartularium Univ. Paris*, t. 4, Paris, 1897, n. 1803, 1807, 2003, 2111, 2117, 2183, 2432. – N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. 3, Paris, 1901, p. 458, 615. – M. A. Coville, *Le véritable texte de la justification du duc de Bourgogne*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 72, 1911, p. 57-91. – LTK, t. 8, 1963, col. 352. – H. Martin, *Un prédicateur franciscain du début du 15e siècle (Petrus ad Boves) et les réalités de son temps*, RHEF, t. 70, 1984, p. 107-26.

Clément Schmitt.

12. PIERRE BOHIER, bénédictin, évêque, † 1388. – Cette notice complète et rectifie celle donnée au t. 1, col. 1754-55.

Né à Narbonne ou, probablement, à La Retorde (Aude) au début du 14e siècle, Pierre Bohier est moine d'Aniane en 1335 ; il devient cellérier puis abbé de Saint-Chinian de la Corne en 1350. Canoniste, il participe à divers chapitres généraux de la province monastique de Narbonne, dont il est aussi visiteur. Le 15 novembre 1364, il est promu au siège épiscopal d'Orvieto par Urbain V et le 10 décembre de la même année vicaire de Rome. En 1370, il passe au diocèse de Vaison, mais retourne en 1376 à Orvieto, par décision de Grégoire XI. Il serait devenu fidèle de l'antipape Robert de Genève (Clément VII) en 1378 ; appelé à Rome par Urbain VI pour se justifier, il revient en France la même année, entre à la cour du roi Charles V, dont il sera l'ambassadeur à la cour d'Avignon et le chapelain. En 1382, Urbain VI le priva de ses dignités épiscopales, mais le réhabilita en 1387. Bohier mourut à la fin de cette année ou au début de la suivante.

Pierre Bohier est essentiellement un commentateur de la règle bénédictine, de diverses bulles papales et du *Liber Pontificalis*. La plupart de ses œuvres est restée manuscrite, mais elles sont assez largement répandues. La connaissance de Bohier a été récemment renouvelée par l'ouvrage de U. Prerovsky.

Œuvres. – 1) Commentaire du *Speculum monachorum* du bénédictin Bernard Ayglier († 1282 ; DS, t. 1, col. 1502-03) : Melk 149 (nouv. numérotation : 3) ; Vienne, B.N. 5135 (f. 144-191).

2) *De signis locutionum*, à propos du ch. 38 de la règle bénédictine ; souvent uni au premier commentaire de cette règle : Erlangen Univ. 155, f. 253-56 ; Douai, 379, f. 292-301 ; etc.

3) Commentaires de bulles de Benoît XII : *Pastor Bonus*, de 1335 ; *Summi Magistri*, de 1336 (très importante pour la réforme de l'ordre bénédictin) ; *Dudum pro bono*, 1340, et de *Cum pro reformatione* (1228) de Grégoire IX ; Melk 149 ; Mantoue, B.N., C.V.1, f. 1-55 ; Subiaco LXXX. 82 ; etc. – Le commentaire de *Summi Magistri* a été édité : *Benedictina, seu Benedicti XII... Constitutio cum commentario Petri Boherii*, Paris, 1519.

4) Premier commentaire de la règle bénédictine, rédigé durant l'abbatiat à Saint-Chinian : Melk 149 ; Mantoue, B.N. A.V.7, f. 1-100 ; Subiaco LXXI. 73, f. 85-195 ; Erlangen, Univ. 155 ; Douai 379 ; Munich, Clm 18151 ; Bamberg 149 et 356 ; Paris, B.N. lat. 13805 et 11789 ; etc.

5) Second commentaire, composé durant l'épiscopat à Orvieto : Subiaco LIX. 61 (ms autographe) ; Mantoue, B.N., B.IV. 6, f. 1-119, et C.V. 3, f. 1-143 ; Paris, Mazarine 1401 ; Paris, B.N. lat. 13806 et 12640. – Cette œuvre fut rédigée à la demande des moines de Subiaco. Bohier y cite abondamment Jérôme, Cassien, Basile et Pachôme, mais pas la Bible. – Éd. par L. Allodi, Subiaco, 1908.

6) *Contra petentes Concilium generale* (1379) : ms Rouen 1355, f. 170-71 ; Paris, B.N. lat. 14643, f. 238-39. Éd. F. Bliemetzrieder, dans *Questions ecclésiastiques* (Lille), t. 2, 1909, p. 40-51.

7) Gloses sur le *Liber Pontificalis* du cardinal Pandolfo revu par le bénédictin Pierre Guillaume ; ces trois textes sont édités par U. Prerovsky, *Liber Pontificalis Glossato*, 3 vol., coll. Studia Gratiana 21-23, Rome, 1978 ; les gloses de Bohier forment le t. 3.

8) Divers autres textes mineurs ; cf. Prerovsky, t. 3, p. 191-97, 199-200.

Études. – Voir surtout l'étude de Prerovsky, citée *supra* t. 1, p. 133-289 (vie et œuvres), p. 375-83 (bibl.). – B. Heurtebize, *P.B., bénédictin, évêque d'Orvieto*, dans *Revue Mabillon*, t. 5, 1909-10, p. 458-73. – DHGE, t. 9, 1937, col. 514-16. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 252-54. – U. Prerovsky, *P.B., vescovo riformatore...*, dans *Salesianum*, t. 28, 1966, p. 495-518 ; *P.B., difensore della dignità episcopale...*, *ibidem*, p. 626-71. – *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 11, 1969, p. 193-203 (E. Petrucci).

DS, t. 1, col. 1383, 1426.

Réginald GRÉGOIRE.

13. PIERRE CANISIUS (SAINT), jésuite, 1521-1597. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Pierre Canisius est issu d'une famille considérée de Nimègue, autrefois ville libre, située dans les Pays-Bas actuels. Son père Jacob Kanis (Kanijs) avait été précepteur à la cour du duc de Lorraine, et la ville de Nimègue l'avait élu neuf fois bourgmestre. Son premier fils, Pierre, naquit le 8 mai 1521, le jour même où, à Worms, Luther était mis au ban de l'Empire et le mois même où Ignace de Loyola fut grièvement blessé au siège de la citadelle de Pampelune. Ces deux hommes et les mouvements spirituels qu'ils provoquèrent ont marqué par la suite d'une manière essentielle la vie de Pierre Canisius.

Après avoir terminé les classes latines dans sa ville natale, le jeune Peter se rendit en 1536 à Cologne. A l'université, il étudia surtout la philosophie dont il acheva les cours avec le titre de maître ès arts. A cette époque mûrissait sa décision pour le sacerdoce, en complète contradiction avec les plans de son père. Il orienta nettement ses études de théologie vers l'Écriture sainte et les Pères de l'Église.

Cette époque de Cologne (1536-1546) fut importante pour son évolution spirituelle. Grâce à son maître spirituel Nicolas van Esche (Eschius : DS, t. 4, col. 1060-66), il entra en contact avec la *Devotio Moderna*, et des relations amicales avec la Chartreuse de Sainte Barbara (G. Kalckbrenner, DS, t. 8, col. 1653-57 ; J. Landsberger, t. 9, col. 230-38 ; L. Surius) lui procurèrent l'accès à la mystique du moyen âge allemand. Avec le cercle du chancelier J. Gropper (DS, t. 6, col. 1054-56), il prit part au combat mené pour conserver l'Église de Cologne dans la foi catholique au moment où l'archevêque Herman von Wied passait à la Réforme. Au cours de cette lutte, Canisius fut envoyé trois fois, comme porte-parole du chapitre de la cathédrale et de la ville, devant l'empereur Charles Quint. Ses premières missions diplomatiques furent couronnées de succès : Herman von Wied dut abandonner son siège, et Cologne reçut un pasteur soucieux des réformes à accomplir. Enfin Canisius rencontra Pierre Favre (cf. *infra*, col. 1573-82), le premier compagnon d'Ignace de Loyola, qui, chargé d'une mission papale, séjournait à Mayence. Cette rencontre fut décisive pour son orientation : au printemps de 1543, il fit, sous la direction de Favre, les exercices spirituels ignatiens durant trente jours ; il décida d'entrer dans la Compagnie de Jésus et scella son choix par un vœu. En 1546 il fut ordonné prêtre.

Il quitta bientôt Cologne pour l'Italie. Il fut envoyé au concile de Trente comme théologien de l'évêque d'Augsbourg, le cardinal Otto Truchsess von Waldburg. Après l'ajournement du concile, Ignace appela Canisius à Rome et lui fit accomplir son noviciat sous sa propre direction. Au printemps 1548, Canisius fut envoyé avec un groupe de dix jésuites sous la direction de Jérôme Nadal (DS, t. 11, col. 3-15) pour fonder à Messine le premier collège jésuite ; il y enseigna le latin.

Mais bientôt sonna son heure : selon l'ordre du pape Paul III, il fut envoyé en 1549 avec Claude Jay et Alonso Salmerón à Ingolstadt (Bavière). C'est de cette base que, pendant trente ans, il va déployer dans l'Empire son activité et ses talents en faveur de l'Église alors menacée par sa propre décadence et par la puissante poussée de la réforme protestante.

Quatre points essentiels marquent son action. D'abord la lutte contre l'ignorance religieuse et contre la dépravation morale qui en était la conséquence. En d'innombrables prédications, souvent préparées par un fatigant travail de nuit (plus de 12.000 pages in-4° de sermons mss sont conservées), il exposait la doctrine de l'Église et amenait ses auditeurs à vivre chrétiennement. Pour la réforme du clergé, il employait surtout les Exercices ignatiens. Plus étendue encore et plus durable, son action s'exerça par l'imprimé, principalement par les trois Catéchismes et ses divers livres de prières.

Le second point capital concernait la formation et l'éducation du clergé. Canisius commença par la réforme de l'université d'Ingolstadt, dont le pape lui avait fait l'immédiate obligation, puis il travailla à la rénovation de l'université de Vienne tombée dans un état de langueur désespérant. Mais, appréciant de manière réaliste la situation, il porta sur le domaine de l'éducation le principal de ses efforts en érigeant des Collèges. Ceux-ci devaient former une nouvelle

génération chrétienne pour servir dans l'Église et dans le monde. Les commencements furent laborieux. Cependant à la mort du saint, on comptait dans l'Empire cent fondations dont beaucoup étaient directement ou indirectement son œuvre.

Le troisième point capital était la situation interne de son Ordre. Canisius fut le maître d'œuvre spirituel et l'organisateur de la Compagnie de Jésus dans l'Empire. Lorsqu'en 1556 Ignace érigea deux provinces allemandes de l'Ordre, il nomma Canisius au gouvernement de la *Germania Superior* qui jusqu'en 1563 engloba aussi l'Autriche. Pendant plus de treize ans, outre le reste de son travail, il eut à diriger et à superviser le nombre toujours croissant des compagnons, leurs communautés et leurs travaux apostoliques.

Le quatrième point consistait à conseiller évêques et princes dans les questions touchant la réforme de l'Église ainsi que la politique de l'Église et de l'État liée à cette réforme. C'est ainsi, par exemple, qu'il eut à intervenir six fois, comme théologien des légats pontificaux ou du roi, aux assemblées d'Empire. Sur mandat du pape et pour ses propres supérieurs, il rédigea toute une série de memorandums concernant la réforme de l'Église. Durant l'hiver de 1565-1566, par commission papale, il eut à remettre et à commenter les décrets du Concile de Trente aux évêques et aux princes catholiques de l'Empire.

De son temps Canisius a été le plus puissant agent de la réforme intérieure de l'Église catholique dans l'Empire. Il a fortement contribué à contenir les progrès et la pression de la Réforme protestante et à ramener à l'Église des régions perdues, surtout dans l'Allemagne méridionale et en Autriche. Extrêmement ferme sur ses propres positions, il était, en face des Protestants, tout disposé aux attitudes iréniques, et celles-ci se manifestaient aussi dans ses jugements. Il passa ses dernières années (1580-1597) à Fribourg, en Suisse, où il avait été envoyé pour y fonder un collège.

Autant que le permettaient ses forces usées par une activité de trente ans, il continua son action à Fribourg pour réformer l'Église et affermir la foi. Il y mourut le 21 décembre 1597.

Pierre Canisius, béatifié en 1864, fut canonisé et déclaré Docteur de l'Église en 1925.

2. Œuvres. – Canisius a laissé une œuvre écrite considérable, tout entière consacrée à la réforme de l'Église.

1° Selon O. Braunsberger et d'autres, son premier travail serait l'édition allemande à Cologne en 1543 des œuvres de Jean Tauler publiée par « Petrus Noviomagus ». On a élevé des doutes sur cette attribution (cf. Fr. Streicher, ZAM, t. 7, 1932, p. 178). A. de Pelsemaeker la maintient (RAM, t. 36, 1960, p. 102-08). Par contre, Canisius a certainement publié 3 vol. de sermons et d'autres ouvrages de Cyrille d'Alexandrie (Cologne, 1546), un volume d'homélies de Léon le Grand (1546, 1548, 1566), puis les lettres de Jérôme (Dillingen, 1562 ; très souvent rééd. jusqu'à la fin du 18e s.) ; ce sont les fruits de ses études patristiques.

2° L'œuvre la plus importante de Canisius, qui étendra son action durant des siècles et à travers de nombreux pays, est constituée par ses catéchismes. Il en parle en 1550 dans une lettre à saint Ignace, proposant que C. Jay ou Laínez réalise cette tâche. C'est en fin de compte lui-même qui l'accomplit en 1553-54. La première rédaction connue sous le nom de « Grand Catéchisme » parut en 1555 : *Summa doctrinae christianae*, Vienne, in-12°, 193 f.

Pour les éd. latines, voir Sommervogel, t. 2, col. 618-27 ; la trad. allemande parut à Vienne, 1556 ; l'anglaise à Louvain, 1567 ; l'espagnole à Alcala, 1576 ; la flamande à Anvers, 1558 ; la française à Liège, 1588 ; etc. Voir Sommervogel, col. 627-34.

Également en 1556, il publia un catéchisme pour les gens simples et les enfants des écoles : *Summa doctrinae christianae ad captum rudiorum accomodata* (Ingolstadt, 1556 ; trad. allemande, 1557). Pour les classes moyennes il composa enfin le *Parvus Catechismus Catholicorum* (Cologne et Dillingen, 1558 ; en allemand, 1560), que l'on tient pour la meilleure œuvre de Pierre. Il travailla tout le reste de sa vie à améliorer et compléter ses catéchismes. A sa mort, quinze traductions et plus de deux cents éditions avaient été faites. Par son Catéchisme Canisius donnait à la jeunesse de son temps un traité de la foi et aussi une introduction à la vie chrétienne.

Éd. et trad. dans Sommervogel, t. 2, col. 634-58 ; Commentaires, apologies et critiques, col. 658-67. – Éd. critique des 3 Catéchismes par Fr. Streicher, 2 vol., Munich, 1933-1936.

3° Autres ouvrages destinés à soutenir la prière et à enseigner la doctrine chrétienne :

Lectiones et Precationes Ecclesiasticae... in usum scholarum... (Ingolstadt, 1556, 308 f. ; 1557) ; repris, incluant le *Parvus Catechismus* et divers textes, sous le titre *Institutiones et exercitamenta christianae pietatis* (Anvers, 1566, 1574, 1592 ; Turin, 1573 ; Ingolstadt, 1604). – *Betbuch* (Dillingen, 1560).

Beicht und Communion Büchelein (Dillingen, 1567, etc. Souvent réimprimé avec le *Parvus Catechismus*).

Epistolae et Evangelia quae Dominicis et Festis diebus de more catholico in templis recitantur... (texte et commentaire ; Dillingen, 1570, 1586 ; Douai et Paris, 1578 ; Anvers, 1586, etc.).

Manuale Catholicorum in usum pie precandi... (Fribourg/Suisse, 1587 ; souvent édité, cf. Sommervogel, col. 677-79).

Notae in Evangelicas lectiones (des dimanches et des fêtes)... *ad pie meditandum, at simul ad precandum Deum...* (2 vol., Fribourg/Suisse, 1591, 1593 ; trad. allemande, *ibidem*, 1601 ; Ingolstadt, 1603 ; Éd. critique par Fr. Streicher, 3 vol., Fribourg/Brisgau et Munich, 1939, 1954, 1961).

4° *Sermons.* – Canisius n'a publié qu'un Avent réduit aux quatre dimanches : *Christenliche und wolgegründte Predig von den vier Sontagen im Advent...* (Dillingen, 1569, 1570 ; Ingolstadt, 1592). – Nombreux sermons mss aux archives de la province jésuite de Germanie supérieure.

5° Canisius entreprit par obéissance la réfutation des Centuries de Magdebourg, histoire de l'Église violemment antipapiste éditée par Flacius Illyricus (8 vol., Bâle, 1559-1574). Canisius n'était pas un historien et le résultat de son patient travail n'est pas autre chose qu'une apologie de la foi catholique romaine dans sa lecture de la Bible, avec des aspects de controverse antiprotestante.

Les deux volumes publiés témoignent d'une bonne connaissance de l'Écriture et des Pères non moins que des positions protestantes ; Canisius discute diverses questions sur la foi et la justification ; il défend l'autorité de l'Église, le culte des saints. Le 3e volume devait traiter de saint Pierre, du problème de la Papauté ; Canisius arrêta son travail sur l'ordre de ses supérieurs.

Commentariorum de Verbi Dei corruptelis : t. 1 sur Jean-Baptiste (Dillingen, 1571, 1572) ; t. 2 sur la Vierge Marie (Ingolstadt, 1577 ; les 2 vol. Ingolstadt, 1583 ; Paris, 1584 ; etc.). – Ébauches mss des livres 3-4 aux archives de la province jésuite de Germanie supérieure.

6° A Fribourg, Canisius publia des biographies

populaires de plusieurs saints de la Suisse, Nicolas de Flue, Meinrad, Ida, Fridolin, etc. Voir Sommervogel, n. 21, 23-25, 27.

7° *Exhortationes domesticae*, éd. G. Schlosser, Ruremonde, 1876.

8° *Lettres*. – La correspondance de Canisius est une source très riche pour sa biographie. O. Braunsberger l'a publiée, avec les lettres adressées au saint qu'il a pu retrouver, en 8 vol. munis de l'apparat historico-critique nécessaire (Fribourg/Brisgau, 1896-1923. Un choix de lettres, traduit en allemand a été édité par B. Schneider, Salzbourg, 1958).

Des 1310 lettres publiées, 564 sont adressées par Canisius à des responsables de son ordre, 291 à divers jésuites, 202 à des papes, cardinaux, évêques, 34 à des princes, 46 à des parents et 172 à divers correspondants. On peut penser que d'autres lettres subsistent. – Dans le premier vol., Braunsberger a édité les « Confessions », rédigées probablement en 1570 (trad. allemande par J. Metzler, Mönchen-Gladbach, 1925), et le *Testamentum* (1596 ou 1597) de Canisius.

Bibliographie des œuvres : Sommervogel, t. 2, col. 617-88 ; t. 8, col. 1974-83 ; t.12, col. 988. – Fr. Streicher, *Catechismi latini et germanici*, éd. critique, t. 1, Munich, 1933, p. 29*-37*. – J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 209-31.

3. Doctrine spirituelle. – Canisius est, dans une indissociable unité, un héraut de la foi catholique et, poussé par l'ardeur apostolique, un docteur de la vie spirituelle. Dans son action extérieure comme dans ses livres et sa vie intérieure, il est un homme de la tradition de l'Église, sans originalité doctrinale. Dans une large mesure, il s'inspire de l'Écriture et des Pères, il puise aussi dans la tradition spirituelle du moyen âge qu'il avait appris à connaître à Cologne à travers la *Devotio moderna* et auprès des Chartreux.

Mais, à Mayence grâce à Pierre Fabre et à Rome grâce à Ignace (1547-1548), il pénètre profondément dans l'intelligence des Exercices. A partir de ce moment, sa vie spirituelle personnelle et l'enseignement spirituel soutenu par celle-ci sont marqués par les *Exercitia Spiritualia*, lesquels par voie de conséquence deviennent un puissant instrument de son travail de réformateur.

Ce qui jaillissait pour lui de ces sources fut confirmé, en des moments comblés de grâce, par des visites mystiques dont il donne avec reconnaissance le témoignage dans les *Confessiones* et dans le *Testamentum*. A la source de ces expériences, il y eut le 2 septembre 1549, jour où il reçut du pape mission et bénédiction pour travailler en Allemagne ; il confessait : «Tu le sais, ô Seigneur, combien profondément et souvent depuis ce jour tu m'as mis au cœur l'Allemagne. Je devais continuer à être préoccupé de ce pays, à m'y donner tout entier comme autrefois Pierre Favre, et ne rien désirer d'autre que vivre et mourir pour lui ». Deux jours plus tard, au matin de sa profession, au cours de sa prière à Saint-Pierre, la vision du cœur de Jésus ouvert lui fut donnée et en son récit vibre toute la théologie mystique du Cœur de Jésus puisée à la Chartreuse de Cologne. Une semblable expérience lui fut accordée en 1568, à Ancône, sur le chemin de Rome. Dans tous les témoignages concernant ses expériences mystiques, dans les *Confessiones* et aussi dans le *Testamentum*, résonne un double accord fondamental : connaissance profonde de sa propre pauvreté fondée sur une humilité existentielle et, liée à cela, une intuition de la richesse de la grâce divine qui débouche en espérance et en reconnaissance.

Malgré ces expériences personnelles profondes, on ne peut, tout compte fait, parler d'une doctrine spirituelle originale chez Canisius. Il fut essentiellement un docteur fécond de la vie chrétienne spirituelle, mais comme fidèle témoin de la Tradition telle qu'il la vit à travers les *Exercices* ignatiens. A l'enracinement dans la Tradition se joint chez lui l'orientation vers la pratique de la vie chrétienne. A preuve, par exemple, les *Catéchismes* qui ne se bornent pas à enseigner la doctrine mais qui contiennent une part importante de prière. Même les prières qu'il composa sont résolument orientées vers l'Écriture et la liturgie. De même, l'amour intime envers Jésus, Marie, l'Église qui se manifeste chez lui n'est que l'écho de la pratique traditionnelle chrétienne ; on peut en dire autant de l'enseignement qu'il donne pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence et pour communier fréquemment. Sa longue adresse aux membres de la « Fondation des Dames » de Hall est typique de son enseignement : il y traite successivement de l'action de grâces, de l'obéissance, de l'amour et de l'union mutuelle, et enfin de la conduite devant Dieu et de l'union avec lui.

Son enseignement rejoint la maxime ignatienne : « Chercher Dieu en toutes choses », maxime qu'il a vécue lui-même avec éclat dans la loyauté du service apostolique. Ce service était d'ailleurs pour lui un signe de l'authenticité de la vie spirituelle.

Biographies. – M. Rader, *De vita P.C.*, Munich, 1614. – F. Sacchini, *De vita et rebus gestis P.C.*, Ingolstadt, 1616. – G. Fuligatti, *Vita del P.P.C.*, Rome, 1649. – Fr. de Smidt, *Leven van R.P. P. Canisius*, Anvers, 1652. – *Vie*, anonyme, Paris, P. Giffard, 1700. – Etc.

J. Boero, *Vita del Beato, P.C.*, Rome, 1864. – F. Riess, *Der selige P.C.*, Fribourg/Brisgau. 1865. – A. Bröss, *Der selige P. C. in Oesterreich*, Vienne, 1898.

J. Genoud, *Le Bx P.C.* Fribourg/Suisse, 1915, 1921. – O. Braunsberger, *P.C.*, Fribourg/Brisgau, 1917, 1921. – J. Metzler, *P.C.*, Mönchen-Gladbach, 1925. – L. Cristiani, *Le Bx Canisius*, Paris, 1925. – J.H.M. Tesser, *P.C. als humanistische geleerde*, Amsterdam, 1932. – J. Brodrick, *S. Peter Canisius*, Londres, 1935 ; trad. allemande par K. Telch, Vienne, 1950 ; trad. franç. par J. Boulanger, Paris, 1957. – Fr. Streicher, *Die ungedruckte Lebensschreibung des hl. P.C. von Jakob Keller*, AHSI, t. 8, 1939, p. 257-314. – J. Bruhin. *P. Kanisius*, Fribourg/Suisse, 1980.

Études. – H. Grisar, *Marienblüten... Marienwerk des... P. Canisius...*, Innsbruck, 1930. – Fr. Streicher, *De spirituali quodam libro diurno S. P.C.*, AHSI, t. 2, 1933, p. 56-63. – J.H.M. Tesser, *De H. Canisius en de H. Schrift*, dans *Hist. Tijdschrift*, t. 14, 1935, p. 342-71. – F. Saft, *Das « Allgemeine Gebet »...*, ZAM, t. 13, 1938, p. 215-35. – B. Schneider, *P.C. und Paul Hoffaeus*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 79, 1957, p. 304-30. – A. de Pelsemaeker, *S. P.C. La spiritualité*, RAM, t. 30, 1959, p. 167-93. – J. Lecler, *Die Kirchenfrömmigkeit des hl. P.C.*, dans *Sentire Ecclesiam* (Mélanges H. Rahner), éd. par J. Daniélou et H. Vorgrimler, Fribourg/Brisgau, 1961, p. 301-14. – K.J. Rivinius, *Die Canisius-Enzyklika « Militantis Ecclesiae »*, dans *Reformatio Ecclesiae*, Festschrift E. Iserloh, Paderborn-Munich, 1980, p. 893-910.

K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, t. 1, Leipzig, 1933, p. 106-11. – DTC, t. 2, 1910, col. 1507-37 ; *Tables*, col. 512-13. – *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 458-63. – LTK, t. 2, 1958, col. 915-17. – BS, t. 10, 1968, col. 798-814.

DS, t. 1, col. 324, 328, 337, 459, 605, 1148, 1682 ; – t. 2, col. 281, 1030, 1276, 1397, 1481 ; t. 3, col. 3, 105, 985, 1091, 1117, 1508, 1601 ; – t. 4, col. 31, 218, 220, 419-21, 727, 1350, 1532, 1541 ; – t. 5, col. 21, 23, 291, 1370, 1386, 1503 ; – t. 6, col. 99, 493, 1031 ; – t. 7, col. 87, 138, 581-82, 691, 777, 779, 1278, 1312, 1457, 1869, 2246, 2249 ; – t. 8, col. 966-76 *passim*, 1024, 1654, 1656 ; – t. 9, col. 231, 236,

867, 949, 1041, 1135 ; – t. 10, col. 457, 520, 681, 744, 867, 876 ; – t. 12, col. 731-32.

Joseph STIERLI.

14. PIERRE DE CELLE, bénédictin, évêque de Chartres, † 1183. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Aucun document ne permet de connaître la date ou le lieu de naissance de Pierre de Celle. Selon Mabillon (PL 202, 402b) il devait avoir une trentaine d'années en 1144 lorsqu'il devint abbé de Montier-la-Celle, monastère bénédictin situé près de Troyes. Donc il serait né vers 1115. L'indication a été retenue par J. Leclercq (*La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 9, n. 2 ; cité : *La spiritualité*).

Les obituaires de Saint-Remi de Reims (cf. G. de Martel, *Une notice inédite sur Pierre de Celle*, dans *Mémoires de la Société d'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la Marne*, t. 97, 1982, p. 77-88, n. 15 ; cité : *Une notice...*) donnent quelques renseignements sur sa famille : ses parents s'appelaient Hadvuide et Léthéric, ses deux frères Engenoul et Gaucher. Par sa cousine Agnès de Braine, comtesse de Dreux, il était proche de la cour des comtes de Champagne.

Les textes restent discrets sur sa jeunesse. Plus tard, l'abbé de Saint-Remi dira avoir séjourné *adolescentulus* à Paris, dans le prieuré Saint-Martin des Champs (*Lettre* 159, PL 202, 603c). Une charte de 1145 le désigne comme abbé de Montier-la-Celle (texte dans H. d'Arbois de Jubainville, *Histoire des Comtes de Champagne*, t. 3, Paris, 1861, p. 430-31, et Ch. Lalore, *Collection des Principaux Cartulaires du diocèse de Troyes*, t. 6, Paris-Troyes, 1882, p. 41-42, n. 34). Dès lors faut-il situer ce séjour à Paris avant ou après son entrée dans la vie monastique ? Il est plus probable que Pierre était déjà moine lorsqu'il alla parfaire sa formation auprès de maîtres tels qu'Albéric, Robert de Melun, Bernard de Chartres et Guillaume de Conches.

Aucune précision n'est donnée sur les motifs qui ont favorisé son élévation à l'abbatiat, d'abord à Montier-la-Celle, puis en 1162, à Saint-Remi de Reims. Dans le premier cas ses relations avec le comte de Champagne, Henri le Libéral, dans le second l'intervention d'Henri de France durent jouer un rôle déterminant. En 1161, l'évêque de Beauvais, Henri de France, frère du roi Louis VII, devenait archevêque de Reims. En raison de l'amitié qui unissait Henri et Pierre, le transfert de l'un entraîna celui de l'autre. Pierre se trouva alors placé à la tête d'une abbaye en plein essor et, pendant presque vingt années, déploya une activité qui dépassait largement les limites de son monastère (G. de Martel, *Pierre de Celle à Reims*, dans *Mémoires de la Société... de la Marne*, t. 89, 1974, p. 71-105). Auprès de l'archevêque de Reims il remplissait les fonctions de vicaire général et se vit ainsi souvent mêlé aux affaires de la province.

Par ses relations avec les Chartreux du Mont-Dieu et avec Foulques, ancien moine de Montier-la-Celle devenu le successeur d'Eskil (cf. DS, t. 11, col. 429), il suivait l'extension de l'Église au Danemark. En raison de son amitié avec Jean de Salisbury (DS, t. 8, col. 716-21) qu'il avait connu à Paris, il prit une part active pour soutenir Thomas Becket, chassé de son siège de Canterbury par le roi d'Angleterre Henri II Plantagenêt et exilé en France. On sait aussi que le pape Alexandre III lui témoignait une grande confiance et qu'il l'avait invité à participer au troisième Concile du Latran (1179). Son nom figurait d'ailleurs sur la liste d'éventuels cardinaux (cf. P. Glorieux, *Candidats à la pourpre en 1178*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 5-30). Sur le plan matériel, il faut signaler enfin les transformations architecturales par lesquelles il a modifié la nef et le chevet de l'église de Saint-Remi ; cf. Anne Prache, *Saint-Remi de Reims. L'œuvre de Pierre de Celle et sa place dans l'architecture gothique* (Bibliothèque de la Société française d'Archéologie 8, Genève-Paris 1978).

En octobre 1180 la mort de Jean de Salisbury rendait vacant le siège épiscopal de Chartres. Sous l'influence probable de Guillaume aux Blanches-Mains, qui avait été évêque de Chartres de 1165 à 1177 et était alors archevêque de Reims, le pape Lucius III nomma Pierre de Celle évêque de Chartres. Des deux années que dura son épiscopat, on connaît surtout ses travaux de bâtisseur : restauration de l'enceinte de la ville et pavement des rues (cf. J.-B. Souchet, *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres*, t. 2, Chartres, 1878, p. 510-14).

A propos de la date de sa mort il y a divergence parmi les auteurs : les années 1192, 1187, 1183 et 1182 ont été proposées (références dans *L'école du cloître*, SC 240, 1977, p. 18, n. 3, et dans *Une notice*, n. 32). En fait il faut probablement retenir 1183 (corriger dans ce sens ces deux études). Quant au jour, l'obit de Pierre dans le ms Paris B.N. lat. 12693, f. 234 et le nécrologe de l'église de Chartres (J.-B. Souchet, *op cit.*, p. 512) indiquent le 19 février ; la *Gallia Christiana* (t. 8, col. 1150) et le nécrologe de l'abbaye de Saint-Josaphat où Pierre fut enterré à côté de son ami Jean de Salisbury (PL 202, 400b) donnent le 20 ; enfin le calendrier de l'église de Chartres cité par Dom Janvier (= PL 202, 404a) porte la date du 21 février.

2. Les ŒUVRES de Pierre de Celle, dont l'édition ou la réédition sont actuellement en cours, comprennent des lettres, des sermons, des commentaires scripturaires et des traités ascétiques.

1° *Lettres.* – En 1613 le jésuite J. Sirmond publiait à Paris un recueil de 169 lettres réparties en 9 livres, selon leur ordre chronologique probable ou selon les destinataires. Cette édition (reprise en 1696 et en 1729 et passée dans la *Bibliotheca Magna Patrum*, t. 23, p. 824-907) est précédée d'« une épître dédicatoire aux Chartreux du Mont-Dieu, apparemment parce que Sirmond avait trouvé chez eux le ms ou peut-être pour leur rappeler que Pierre de Celle fut leur ami et qu'ils étaient redevables de leur établissement aux religieux de Saint-Remi » (M.J.J. Brial, *Histoire Littéraire de la France*, t. 14, p. 241). Dans son édition des *Opera omnia* de Pierre de Celle (Paris, 1671), Dom Janvier reprenait le travail de Sirmond, mais J.-P. Migne, conformément à la suggestion de Dom Brial, adopte une disposition en 2 livres, correspondant aux deux périodes d'abbatiat, à Montier-la-Celle et à Saint-Remi (PL 202, 405-636). Aux 169 lettres de Sirmond-Janvier, Migne en ajoute quatre autres déjà publiées ailleurs (n. 85, 147, 176 et 177, suivant la numérotation de PL) et dix qui ne sont pas de Pierre de Celle, mais lui ont été adressées ou parlent de lui (n. 6, 49, 50, 51, 52, 60, 62, 63, 65, 172).

Aux 173 lettres de Pierre éditées par Migne, il faut joindre les sept que J. Leclercq a éditées ou rééditées sous le titre *Nouvelles lettres de Pierre de Celle* dans *Studia Anselmiana*, t. 43, 1958, p. 160-79. Une édition critique permettra sans doute d'en retrouver d'autres. Inventaire des mss contenant des lettres dispersées à paraître dans *Scriptorium* ; éd. en préparation.

L'étude des lettres de Pierre de Celle révèle la variété des correspondants à qui il s'adresse et la diversité des sujets traités. Il écrit au pape, à des évêques français ou étrangers, des abbés, des moines, aux religieux de Grandmont, au comte de Champagne... Il écrit pour régler un différend, apaiser une communauté, encourager. Mais « la plupart de ses lettres sont ce qu'on pourrait appeler des lettres d'amitié pure : elles sont désintéressées et n'ont pas d'autres objet que d'assurer le destinataire de l'affection qu'éprouve pour lui l'ami qui lui écrit » (*La spiritualité*, p. 17). Telles sont la plupart des lettres aux Chartreux du Mont-Dieu, à Jean de Salisbury, à Bernerède, etc.

2° *Sermons.* – On a retrouvé actuellement 96 sermons de Pierre de Celle. Dom Janvier, qui a été le premier à les éditer (*Petri abbatis Cellensis... Opera omnia*, Paris, 1671, p. 1-275 = PL 202, 637a-926d), en a réuni 95.

On notera que le sermon 92 (PL 202, 917c-918b) est un fragment du sermon 88 (col. 907d-908c) et que le sermon 32 est formé de deux sermons : col. 742c-745d et 745d-748a.

Le ms utilisé par Dom Janvier n'a pu être identifié. Mais le ms Troyes B.M. 253, qui contient presque uniquement des œuvres de Pierre, donne le texte d'un sermon *De nativitate S. Mariae* qui doit lui être attribué (cf. G. de Martel, *Recherches sur les mss des sermons de Pierre de Celle*, dans *Scriptorium*, t. 33, 1979, p. 3-16). Les indications données par J.-B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 630-35) doivent être corrigées (G. de Martel, *A propos d'un sermon attribué à Pierre de Celle*, dans *Studia Monastica*, t. 19, 1977, p. 47-55).

Ces sermons, qui ont surtout la forme d'« entretiens spirituels » (*La spiritualité*, p. 24-30), couvrent le cycle liturgique et ont été pour la plupart composés pour une communauté monastique. Quelques-uns ont cependant été écrits pour Théobald, l'ancien prieur de Saint-Martin des Champs devenu évêque de Paris (cf. *Epist.* 19, PL 202, 421c). La collection se termine par neuf sermons synodaux, un sermon *ad monachos*, et un sermon *De lege naturali, scripta et evangelica* (889c-926d).

3° *Commentaires scripturaires.* – 1) Les deux commentaires *In Ruth.* – Pierre de Celle est un des rares auteurs du moyen âge à avoir commenté deux fois le livre de Ruth. Dans son premier commentaire il explique patiemment, verset par verset ou presque, le sens littéral du texte biblique. Dans le second il donne l'enseignement moral contenu dans le livre, car, explique-t-il, le sens moral corrige ce que les sens historique et allégorique ont de désagréable au goût.

Comme déjà chez Raban Maur (*In Ruth*, PL 108, 1199c-1224a), Ruth est le symbole de l'Église venue des Gentils ; elle est surtout pour Pierre le symbole de l'âme fidèle qui mérite, par sa fidélité même et son obéissance à Noémi, de recevoir le Christ (Booz) pour époux. – Éd. critique G. de Martel, CCM 54, 1983 (accompagnée d'un fascicule d'*Instrumenta lexicographica*), p. 1-170.

2) Les deux traités *De Tabernaculo.* – Ces traités ont cela de commun qu'ils prennent pour thème le même texte scripturaire où l'on trouve la description d'un tabernacle de Moïse : le premier commente *Ex.* 25, 1-22, le second parcourt les chapitres 25-33. En fait, seul le premier traité est proprement l'œuvre de Pierre, car la plus grande partie du second est tissée d'emprunts au commentaire de Bède, *De tabernaculo et uasis eius ac uestitus sacerdotum* (CCL 119A, 1969, p. 5-139).

O. von Simpson (*The gothic cathedral, the origins of gothic architecture and the mediaeval concept of order*, Londres, 1956) a suggéré (p. 193-94) un rapprochement entre le premier traité et les travaux d'architecture réalisés par Pierre à Saint-Remi. Il est plus exact de dire, avec Anne Prache, que dans cette œuvre riche en images et en symboles, « l'imagination de Pierre l'emporte et interdit toute comparaison précise entre le temple de Moïse et une église du 12e siècle : le tabernacle, pour Pierre et pour les auteurs contemporains qui traitent le même sujet, est d'abord le symbole de la Jérusalem céleste » (*Saint-Remi...*, p. 40).

Éd. du premier traité en PL 202, 1047-1084 (reprenant l'éd. de Dom Janvier, 1671) ; éd. du second traité dans *La spiritualité*, p. 147-167. Éd. critique G. de Martel, CCM 54, p. 173-243.

3) Le traité *De Panibus* (PL 202, 927-1046). – C'est peut-être l'œuvre la plus originale de Pierre puisqu'il a voulu rassembler, classer et interpréter tous les textes de l'Écriture où il est fait mention du pain. En réalité, ce répertoire est assez incomplet et le plan factice, car s'il y a 24 chapitres, c'est par référence aux 24 vieillards de l'Apocalypse. Ce que l'auteur cherche d'abord, c'est de parler de l'union de l'âme avec Dieu, et pour cela le symbole de la nourriture est l'un des plus évocateurs. On notera avec J. Leclercq que « ce qui assure l'unité profonde du tout, c'est l'idée de l'Eucharistie » (*La spiritualité*, p. 32).

4° *Œuvres ascétiques.* – Le *De disciplina claustrali* est une description de la vie que mènent les *claustrales*, c'est-à-dire au 12e siècle tant les moines que les chanoines. Issue de l'Évangile et fondée sur l'exemple des Apôtres réunis autour du Christ, elle réalise ce qui était annoncé dans l'Ancien Testament sous les symboles des différentes parties du Temple : la vie claustrale est véritablement le parvis intérieur, la salle du trésor, le sanctuaire, la chambre royale. Elle est surtout l'imitation de Jésus crucifié à travers le silence, la lecture, la confession des péchés, l'oraison et la méditation de la mort. Le traité s'achève par un long chapitre sur l'Eucharistie qui devait avoir une existence indépendante et qui a été ajouté ici. – Éd. critique et trad. franç., G. de Martel, *L'école du cloître*, SC 240, Paris, 1977. Sur les éd. plus anciennes, cf. introd., p. 78-82 ; PL 202, 1101-1146 reprend l'éd. de Dom Janvier, *Opera*, Paris, 1671.

2) Dans le *De conscientia*, écrit à la demande d'Alcher de Clairvaux, Pierre explique ce qu'est la mauvaise, puis la bonne conscience. Il en donne les composantes, en décrit les degrés, en montre les fruits. Les dernières pages soulignent les qualités de la conscience chez les cloîtrés et les séculiers et évoquent les différences entre la « conscientia infernalis » et la « conscientia caelestis ». A propos de cette dernière, Pierre fait cet aveu : « Parum de conscientia caelesti dicere potui, quia numquam de illa gustaui ».

Éd. J. Leclercq, *La spiritualité*, p. 193-230 (d'après le ms Troyes 253, 12e s., f. 13v-24v) ; PL 202, 1083-1100. – Voir P. Delhaye, *Dans le sillage de S. Bernard, trois petits traités « De conscientia »*, dans *Citeaux in de Nederlanden*, t. 5, 1954, p. 92-103. – Emma del Basso, *Il « De conscientia » di Pietro di Celle*, dans *Sapienza*, t. 23, 1970, p. 26-40. – E. Bertola, *Il problema della conscienza nella teologia monastica del XII secolo*, Padoue, 1970, p. 78-102.

3) Les deux livres du *De puritate animae* montrent à un novice (« *Et tu, nouitie...* », p. 176, 4) comment atteindre la pureté intérieure : en s'efforçant de reproduire en soi l'image de Dieu par l'imitation du Christ,

en repoussant les pensées du démon et en s'ouvrant pleinement à la grâce qui entraîne vers le bien. – Éd. J. Leclercq, *La spiritualité*, p. 174-92 (d'après le ms de Troyes, f. 69v-75).

4) J. Leclercq (*La spiritualité*, p. 41, n. 1) a donné le titre *De afflictione et lectione* au traité incomplet où Pierre se proposait de parler de la mortification du corps, de la lecture et de l'oraison. Seuls les deux premiers thèmes ont été exposés, rappelant la nature et les conditions de la pénitence corporelle, soulignant avec enthousiasme l'importance et les bienfaits de la lecture de la Bible. – Éd. J. Leclercq, *La spiritualité*, p. 231-39.

Sur l'existence éventuelle d'autres œuvres de Pierre de Celle, cf. *L'école du cloître*, p. 23-24. On relèvera aussi cette phrase du second Commentaire sur Ruth : « si uita comes et gratia fuerit, de Gedeone alio opere dicere aliqua cogitamus, sufficiant ista de uentilatione ordei » (*In Ruth*, 3, 2). Pas plus que pour le *De uinibus* (cf. PL 199, 72ab), il n'a été possible de trouver trace d'un *De Gedeone*.

3. Doctrine spirituelle. – Dans la 2e et la 3e parties de son étude, J. Leclercq a présenté les éléments principaux de la spiritualité de Pierre de Celle, en les rassemblant autour de l'idée de la vie contemplative. Il serait vain de reprendre ici ou même de résumer ce qui a déjà été dit. Le présent exposé voudrait davantage souligner les notes principales de la doctrine de Pierre et la position de celui-ci au sujet de deux thèmes spécialement étudiés au 12e siècle : l'Eucharistie et Notre-Dame.

1° *Une doctrine scripturaire.* – Quiconque aborde les œuvres de Pierre de Celle ne peut manquer d'être frappé par la place occupée par la Sainte Écriture. Pierre pense en images bibliques, s'exprime en termes scripturaires. Certes, en cela il n'innove pas puisque le moyen âge, et le 12e siècle en particulier, ont largement puisé dans le trésor de la Parole inspirée. Mais chez Pierre ce recours à la Bible revêt une note spéciale exprimée par le rapprochement des deux mots *Scriptura* et *authentica*. L'Écriture est le lieu où l'on rencontre Dieu comme au cours d'une promenade (*Serm. in Nat.* : PL 202, 670c), ou bien une nuée lumineuse qui abrite et protège (*S. in Transf.* 2, 848a), ou encore cette table abondante préparée pour tous les affamés (*Serm. Synod.*, 898a, etc) ; mais elle n'est tout cela qu'à la condition de se référer au texte *authentique*, livré par l'Église et expliqué par les Pères.

Si l'abbé de Saint-Remi reconnait bien l'existence d'une vraie philosophie (*Epist.* 160, 605a), d'une *philosophia caelestis* qui a la solitude pour gymnase et dont il faut être le disciple (*Epist.* 75, 522c), il se méfie des textes profanes, des imaginations stériles de philosophes livrés à leurs sophismes creux et obscurs (cf. *Serm. in Assumpt.* 7, 866bc ; *De disc claustr.*, ch. 8, SC 240, p. 172-81, etc.). Parh. 8, SC 240, p. 172-81, etc.). Parmi les défenseurs de cette authenticité, il cite Ambroise, Augustin (« nolo aliud dicere quam Augustinum intelligo sentire », *De Pur.*, p. 181, 10-11), Jérôme, Grégoire, Isidore et Bède (« omnium monetarum numerosus », *Epist.* 167, 610b). Et le principe général de cette nécessité d'une *auctoritas* est exprimé dans une phrase du sermon *Sur la loi naturelle, écrite et évangélique* : « Nec absurde auctoritas quaeritur, ubi nec persona quae dicit nec res quae dicitur fidei satisfecit » (925d).

2° *Une spiritualité de l'amitié.* – Toutes les œuvres de Pierre ont été écrites par amitié. Sur la requête de tel ou tel de ses amis, il a accepté de se mettre au travail, non sans avoir été parfois longtemps supplié (cf. *De disc. claustr.*, Prol., p. 108-17). A la différence d'Aelred de Rievaulx par exemple, il n'a pas composé de traité sur l'amitié, mais il en a vécu la réalité comme en témoignent ses lettres et ses différents ouvrages. Par l'amitié il se sentait lié à ces nombreux personnages que sa correspondance fait connaître et dont il aurait voulu ne jamais être séparé. Mais le premier de ses amis reste le Christ qui a établi avec l'Église et chaque âme un pacte de paix et d'amitié éternelle, semblable à celui qui unit David et Jonathan (*Serm. Synod.*, 890d). Beaucoup plus que les amis de la terre, Jésus « amicus et Pater et Dominus noster » (*Serm. in Coena* 2, 744d) est capable de combler celui qui l'aime :

« Quis enim amicus tam dives ut Deus in auro bonorum sensuum, tam locuples in argento examinatorum sermonum, tam affluens in vasis gratiarum caelestium ?... Et ne causareris, hunc amicum remotissimum utique in diuinitate sua manentem Deum, habes iuxta te diuinam Sapientiam incarnatam uasis aureis et argenteis non modice locupletissimam » (*De pan.*, ch. 7, 959b).

L'intimité de Pierre avec son Seigneur transparaît dans ces exclamations qui jaillissent du cœur : « O Iesu ! cui vanum fuit ad te confugere ? » (*Epist.* 36, 447a) ; « Et tu Iesu, quid ? Quousque auertis faciem tuam ? quousque non profers manum de sinu ? Quousque nubem opponis, ne transeat ad te oratio nostra ?... » (*Epist.* 71, 517b) ; « Tu calue, tu Iesu, tu cruxifixe, tu passe, tu mortue, tu cum latronibus appense... » (*Serm. de Ascens.* 1, 787b).

C'est avec la même ardeur que Pierre aime ses amis. Mais en même temps il est lucide et il sait reconnaître leurs faiblesses. Sans complaisance ou égard pour leurs fautes, il les invite à reprendre le bon chemin : pour les moines relâchés ce sera celui de l'observance prescrite par la Règle (*Epist.* 100, 550a-551b) ; pour un abbé hésitant celui de la ferme direction de son troupeau (*Epist.* 26, 432-433) ; pour un cardinal en difficulté celui de la fidélité à sa mission (*Epist.* 79, 536c-537b).

Ne se limitant pas à donner de simples conseils dictés par le souci du bien de l'autre, Pierre invite à méditer sur la Passion du Christ. On doit la garder en mémoire et la conserver devant les yeux, surtout lorsqu'il faut en boire le calice (*Epist.* 93, 586d). Elle est un livre offert en nourriture (*Serm. in Coena* 1, 740c), un feu, une meule où fut broyé le corps du Christ (*Serm. de Pentec.* 4, 807bc).

3° *L'Eucharistie.* – L'union la plus intime avec le Seigneur se réalise dans la communion à son Corps et à son Sang rendus présents dans l'Eucharistie. Pierre de Celle aime insister sur le réalisme de cette présence : ce Christ, né d'une Vierge et qui a été crucifié, est véritablement (*ueraciter*) là sur l'autel, c'est sa chair véritable et son sang véritable que l'on reçoit dans la communion (*De pan.* 1, 934bc ; cf. *Serm. Synod.*, 893ab). C'est Jésus lui-même qui le premier a réalisé cette transsubstantiation : « Jésus... supposuit panem et uinum et transsubstantiauit in corpus et sanguinem suum » (*Serm. in Coena* 8, 770d ; autres références dans *L'école du cloître* SC 240, p. 300-01, n. 3). Le prêtre la renouvelle « par la puissance du Saint Esprit, la matière visible étant changée en la substance invisible et véritable du corps du Christ, celui-là même qui a été pris de la Vierge : voilà ce qu'il faut croire et tenir avec la plus grande certitude » (*Serm. Synod.*, 893ab).

Ce réalisme dicte à lui seul les conditions imposées aux prêtres pour la célébration de ce mystère et les dispositions que doivent avoir les fidèles pour le recevoir fructueusement. Les Sermons synodaux exposent les devoirs des premiers ;

plus nombreux sont les textes où Pierre rappelle aux fidèles qu'ils doivent « croire par la foi plutôt que discuter par les paroles » (*Serm. in Coena* 7, 769a), s'humilier devant un si grand sacrement (*De disc. claustr.*, ch. 27, SC 240, p. 312-13), surtout se purifier de leurs fautes par la confession.

Inlassablement, Pierre de Celle revient sur la nécessité de confesser ses péchés, non seulement pour les cloîtrés (*De disc. claustr.*, ch. 20 : De confessione ; ch. 21 : De uera confessione), mais pour tous les chrétiens. Souvent associée à la pénitence et à la componction, elle consiste en un aveu complet de ses fautes (*tempus, locus, modum facti*, cf. *De pan.* 3, 940d), à un prêtre (*sacerdos, praelatus* ou *vicarius*, ces deux derniers termes étant davantage employés dans les Commentaires sur *Ruth*), qui saura ouvrir les abcès et guérir les plaies : « Habet in labiis sacerdos scientiam obstetricandi sine abstrahendi dolores uulnerum, cruores plagarum et prurigines cicatricum » (*De Pan.* 20, 1017a ; cf. *De consc.*, p. 222, 11-12). Cette confession, orale, vraie, entière, confiante, est « une seconde planche de salut après le naufrage » (*Serm. Fer. 6 post. Dom. I Quadrag.*, 688a) et rend à l'âme sa pureté, sa clarté et sa joie.

4° *La Vierge Marie.* – En lisant certaines pages de Pierre de Celle à propos de la Vierge Marie, on ne peut pas ne pas penser à saint Bernard, qui était son ami. Ainsi ce commentaire du nom de Marie :

« Hoc nomen Maria, quod in conuentu angelico solemne semper habetur et ad eius inuocationem praesto sunt suffragia caelestis exercitus. Audito hoc nomine pericula diffugiunt, commoda redeunt et inferna pertimescunt... Cum artus meos resoluero in somnum, requiescat in ore et mente Maria ; cum euigilauero, labia mea aperiat Maria ; cum extremum emisero spiritum, adsis Maria ; cum ad iudicium uenero, occure cum patrocinio sancta Maria, non periclitabitur iudicium, cui Maria praestauerit suffragium » (*Serm. in Assumpt.* 3, 857ab).

Dans un traité aujourd'hui perdu, Nicolas prieur de Saint-Alban avait argumenté en faveur de l'Immaculée Conception. Pierre lui répondit qu'il avait fait là œuvre d'imagination et que ses affirmations étaient privées d'autorité : « Leue est omne uerbum, quod neque testimonio solidum neque auctoritate uerum est » (*Epist.* 171, 614b) ; elles ne s'appuyaient ni sur l'Écriture ni sur la tradition, enfin Rome n'avait rien dit (*ibidem* 613-618 ; cf. *Epist.* 173, 632a). Nicolas ayant réfuté ces arguments, Pierre en ajoute un autre : Écrire contre saint Bernard, c'est « toucher la pupille de l'œil de Notre Dame » (618a). Comme l'interlocuteur n'a pu encore être convaincu, Pierre donne une dernière raison, basée sur le fait que Marie a acquis des mérites. Or, si Marie a mérité, elle a dû lutter contre le péché : « Tolle uictoriam, tolles et coronam ; tolle coronam, tolles et gloriam » (619d). Cf. art. *Nicolas de S.A.*, DS, t. 11, col. 296-98.

Pour comprendre la position de Pierre de Celle, qui paraît étonnante aux regards de l'histoire, il faut se rappeler d'abord que son langage, tout en images et jeux de mots, ne pouvait convenir aux rigueurs d'un exposé théologique. Ensuite Pierre avait une telle notion de l'amitié que s'attaquer à son ami, c'était s'en prendre à ce qu'il avait de plus cher. Il n'est que juste de noter aussi la dévotion profonde pour la Vierge Marie de celui qui aurait préféré de ne pas avoir de langue plutôt que de dire quelque chose contre Notre Dame : « In laude Virginis... impendo plane et expendo et superimpendo... Mallem certe non habere linguam quam aliquid dicere contra Dominam nostram » (PL 202, 615d, 616c). Enfin ne faut-il pas penser, avec Sirmond (613, n. 73), que, si saint Bernard et Pierre de Celle avaient connu la définition de l'Église concernant l'Immaculée Conception, ils auraient été les premiers à s'en réjouir ?

Bibliographie complète dans CCM 54, p. XXXI-XXXVII ; on ne retient ici que les études principales non mentionnées dans l'article.

R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés...*, t. 23, Paris, 1763, p. 280-85. – M. Brial, *Histoire littéraire de la France*, t. 14, Paris, 1817, p. 236-67. – A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Age*, Paris, 1895, p. 278-90. – U. Chevalier, *Répertoire... Bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 3701. – U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris, 1927, p. 95-97, etc. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 277-79, n. 6536-40. – J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 54, 55, 144, 218.

E. Georges, *Pierre de Celle, sa vie et ses œuvres*, dans *Annuaire administratif... du département de l'Aube pour 1858*, Troyes, p. 3-38. – J. Gillet, *De Petro Cellensi, abbate S. Remigii et Carnotensi episcopo*, Paris, 1881. – A.W. Burridge, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre*, RHE, t. 32, 1936, p. 585-88. – J. Leclercq, *Études sur s. Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta S. Ordinis Cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 91-92. – C.H. Talbot, *Nicholas of St Albans and the feast of the Conception*, RBén., t. 64, 1954, p. 88-91. – E. del Basso, *I « Sermones » di Pietro di Celle*, dans *Atti dell'Accademia Pontiana*, t. 17, 1968, p. 97-154. – G. de Martel, *Mabillon et la préface aux œuvres de P. de C.*, dans *Revue Mabillon*, t. 58, 1974, p. 245-69.

DTC, art. *Eucharistie* au 12e s. en Occident, t. 5, 1912-1913, col. 1248, 1291-92 (J. de Ghellinck) ; art. *P. de C.*, t. 12/2, 1935, col. 1896-1901 (N. Iung) ; t. 16, Tables, col. 3709. – LTK, t. 8, 1963, col. 355 (F. Vandenbroucke).

DS, t. 1, col. 294-95, 602-03 (anges), 1162, 1421, 1495 ; – t. 2, 444 (chair), 1209, 1216, 1248 (communion eucharistique), 1945, 1950 (contemplation ; J. Leclercq) ; – t. 3, 963, 1084-85 (direction spirituelle), 1088, 1297-98 (discipline ; J. Leclercq), 1323 (discrétion), 1404-05 (divinisation) ; – t. 4, 1906-07 (exercices spirituels) ; – t. 5, 835, 841 (France) ; – t. 7, 1059 (Humanité du Christ) ; – t. 8, 716-18 (Jean de Salisbury), 953 (Jérusalem céleste) ; – t. 9, 297 (larmes), 483 (lectio divina) ; – t. 10, 571 (Marie-Mad.) ; – t. 11, 256-57 (Nicolas de Clairvaux), 296-98 (Nicolas de S. Alban).

Gérard de Martel.

15. PIERRE CHANEL (saint), mariste, 1803-1841. – Pierre Chanel naquit le 12 juillet 1803, dans une famille de cultivateurs de Montrevel (Ain). Entré au petit séminaire de Meximieux en 1819 et au grand séminaire de Brou en 1824, il est ordonné prêtre le 15 juillet 1827. D'abord vicaire un an à Ambérieux, il passe trois mois comme curé à Crozet. En 1830, il entre dans le projet de la Société de Marie et l'année suivante est nommé au petit séminaire-collège de Belley avec plusieurs aspirants maristes. Il prend part en 1836 à l'élection du premier supérieur général de la Société de Marie, Jean-Claude Colin (DS, t. 2, col. 1078-85), et s'engage par vœux dans cette nouvelle congrégation avec vingt autres, notamment le bienheureux Marcellin Champagnat (DS, t. 2, col. 459-61), co-fondateur des Frères-éducateurs maristes. Quelques jours après, Pierre s'embarque au Havre le 24 décembre 1836 avec Mgr Pompallier qui l'a choisi comme vicaire général pour l'Océanie occidentale et six autres maristes. Treize mois et demi plus tard, il est laissé sur l'île de Futuna avec le frère Jean-Marie Delorme (8 novembre 1837). Il y est tué le

28 avril 1841. Déclaré martyr par Léon XIII en 1889, il est canonisé par Pie XII le 12 juin 1954 et donné comme patron à l'Océanie.

Pierre n'a guère laissé d'écrits : 4 sermons et 4 méditations, 53 lettres et 2 volumes d'un journal de mission dont il reste le premier et l'analyse du second. Tous ces textes ont été réunis en une édition critique par Claude Rozier (cf. *infra*). Il est difficile d'en dégager la figure spirituelle de Pierre : les sermons sont assez impersonnels ; dans ses lettres, il parle beaucoup des destinataires et peu de lui. Quant à son journal, il n'y mentionne ni vues d'avenir ni pensées spirituelles, mais seulement de petits faits de la vie quotidienne. Cependant, entre les lignes, on perçoit un authentique mariste, vivant la spiritualité insufflée par Colin.

D'abord la dévotion à la Vierge Marie. Elle était une mère pour lui depuis sa jeunesse, bien plus que l'objet d'une piété habituelle. S'il a rejoint le projet mariste, c'est pour que son action missionnaire soit marquée par une attention maternelle aux plus pauvres, aux plus déshérités.

Ensuite, l'esprit de prière. Ce qui frappe dans son journal, c'est en première place, inlassablement, la prière. Dans ses lettres il demande instamment que l'on prie pour lui. Il médite très souvent le mystère de la Croix. Il écrit que « le moment de la miséricorde n'est pas arrivé », et pour le hâter, il prie. C'est Dieu qui prépare les cœurs à le connaître et non ce qu'il fait.

Enfin, le zèle apostolique. Après la prière, ce qui revient le plus souvent dans son journal, c'est la préoccupation des gens de Futuna. Il est totalement à leur disposition et est prêt à donner sa vie pour que la foi naisse dans l'île : « Que l'on me tue ou non, la foi est plantée dans l'île, elle ne disparaîtra pas à ma mort. » Deux jours plus tard, il était tué. Et les gens de Futuna ont toujours dit que c'était Pierre Chanel qui leur avait fait connaître « Celui auquel on croit sans l'avoir vu ».

Écrits de P.C., missionnaire mariste à Futuna, 1803-1841, éd. par Claude Rozier, Paris, 1960 (bibliographie complète jusqu'en 1960). – Signalons parmi les biographies : Cl. Nicolet, *Vie du V.P.M.L.C., prêtre de la société de Marie et premier martyr de l'Océanie,* Paris-Lyon, 1885 ; la 2e éd. Lyon, 1890, est la biographie de la béatification ; traduite en espagnol, italien, anglais et allemand. – U. Giannini, *San Pierluigi Chanel, sacerdote marista protomartire dell'Oceania,* Rome, 1954, biographie de la canonisation. – J. Thérol, *Croisade en Polynésie, S. P.C.,* Paris, 1954. – Après 1960 : Jean Coste, *Petite histoire de la société de Marie,* Rome, 1965. – BS, t. 10, 1968, col. 814-18.

Claude Rozier.

16. PIERRE LE CHANTRE (Petrus Cantor), théologien séculier † 1197. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Son école.* – 4. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Issu d'une famille de chevaliers qui tirait son nom de Hodenc-en-Bray dans le Beauvaisis, Pierre possédait aussi des biens dans la ville voisine de Gerberoy. On ignore la date de sa naissance. Selon toute vraisemblance, il fit ses études à Reims, sous la direction de maître Robert de Camera, qui devint évêque d'Amiens en 1165. Pierre apparaît comme maître à Paris un peu avant 1173 ; il établit alors la réputation de Thomas Becket comme véritable martyr et défendit l'Église dans un débat public contre maître Roger le Normand. En 1183, il fut nommé chantre de la cathédrale de Paris, et garda jusqu'à sa mort cette charge qui lui valut le nom sous lequel il est universellement connu.

Il semble n'avoir consacré à cette fonction qu'un minimum de son temps, car on trouve peu de traces de son influence sur la liturgie et le chant de Notre-Dame, renouvelés à cette époque par les innovations de Léonin et Pérotin (cf. *Dictionnaire de la Musique,* Paris, 1970, t. 2, p. 628-29 ; 830-31). Pierre le Chantre se distingua plutôt en tant qu'homme d'Église et théologien. Comme dignitaire du Chapitre de Notre-Dame, son nom apparaît régulièrement sur les chartes concernant les affaires de la cathédrale. A la même époque, il critiqua vivement le programme de l'évêque Maurice de Sully pour la réédification et l'agrandissement de l'édifice, ainsi que ses méthodes pour recueillir les fonds nécessaires à la construction. Outre ces affaires concernant la cathédrale, Pierre fut souvent choisi comme arbitre ou juge délégué par le pape pour résoudre des procès ecclésiastiques, aussi bien dans les environs de Paris que dans des lieux plus éloignés comme Troyes, Châlons-sur-Marne et Cambrai. En 1196 par exemple, le pape Célestin III nomma le Chantre, conjointement avec l'archevêque de Sens, l'évêque d'Arras et les abbés de Cîteaux et Clairvaux dans la célèbre affaire du divorce entre le roi Philippe Auguste et la princesse Ingeborg de Danemark. Il assista probablement aux sessions du troisième Concile du Latran en 1179 et fit sûrement un voyage à Rome pour des affaires d'Église en 1196 ou 1197.

Un homme aussi engagé dans les affaires ecclésiastiques était tout désigné pour une éventuelle prélature. Pierre fut effectivement choisi comme évêque par le Chapitre de Tournai en 1191/92, mais l'élection fut annulée par le métropolitain Guillaume, archevêque de Reims, sans doute en raison d'irrégularités de procédure dont il n'était pas responsable. Le chroniqueur anglais Ralph de Coggeshall affirme que Pierre fut aussi élu à l'évêché de Paris en 1196, mais qu'il déclina cet honneur. Environ à la même date, il fut appelé par le Chapitre de Reims pour en devenir le doyen. Malgré son inclination à refuser, il céda finalement aux instances du Chapitre, des habitants de la ville et même de l'archevêque Guillaume, qui l'assura de son total appui en contraste avec son opposition antérieure. Cependant Pierre n'occupa jamais sa nouvelle fonction. Durant les négociations pour le transfert, il fit un voyage à l'abbaye cistercienne de Longpont dans le Soissonnais. Sentant sa fin prochaine, il rédigea son testament, revêtit l'habit blanc des cisterciens, et mourut le 25 septembre 1197 à Longpont, où il fut inhumé. Il était resté diacre toute sa vie.

2. Œuvres. – Bien que la carrière de Pierre n'ait pas été couronnée par un épiscopat, il s'acquit un haut degré d'influence et de renom en tant que maître et écrivain. Dans un célèbre passage de son *Verbum abbreviatum* (ch. 1, PL 205, 25ab), il compare l'enseignement de la théologie à la construction d'une maison. Les fondations sont posées par la lecture (*lectio*), les murs élevés par la discussion ou « dispute » (*disputatio*), le toit est posé par la prédication (*predicatio*). Fruits de son enseignement parisien, les écrits de Pierre peuvent globalement être groupés sous ces trois catégories.

1° *« Lectio » et exégèse.* – Du fait que les théologiens « lisaient », c'est-à-dire donnaient leurs leçons, d'après la Bible, leur enseignement habituel s'exprimait en commentaires du texte biblique. Tandis que les maîtres antérieurs (sauf peut-être Pierre Lombard,

cf. *infra*, col. 1604) avaient concentré leur attention sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul, Pierre fut le premier à commenter le *corpus* entier de l'Écriture. Ses commentaires restent inédits, à part de rares fragments, mais ils sont conservés dans de nombreux mss dont les principaux ont été inventoriés par F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 248-75, n. 6445-6531 ; *Supplementum*, t. 9, 1977, p. 337-40.

Les commentaires ont été conservés sous forme de *reportationes*, ou notes prises dans la salle de cours par un étudiant averti (*reportator*), revues et corrigées par le maître. Une caractéristique de ces écrits est que l'enseignement du Chantre est transmis tantôt à la première personne, tantôt à la troisième. Sauf dans le cas de renvois occasionnels, il est difficile de leur assigner une date précise et on doit les répartir dans l'ensemble de la carrière du maître. Dans ces exercices scolaires cependant, Pierre témoigne dès le début de son intérêt dominant pour les questions morales soulevées par les textes de l'Écriture. Les commentaires contiennent en effet la première formulation des critiques et réformes qui furent dûment étiquetées et pleinement développées dans ses écrits postérieurs.

En complément des commentaires, Pierre composa deux autres manuels inédits pour servir à l'étude de la Bible : 1) *De tropis loquendi* ou *Summa de contrarietatibus theologicis* traite de la grammaire et du vocabulaire scripturaires en vue d'en résoudre les apparentes contradictions ; 2) la *Summa* ou *Distinctiones Abel*, collection de distinctions ou d'interprétations allégoriques des mots de l'Écriture en fonction de sens exégétiques différents (de nombreux fragments, considérés comme gloses de la prétendue *Clavis S. Melitonis*, ont été publiés par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. 2-3, Paris, 1855, *passim*). La *Summa Abel* fut la première de ce genre de collections à suivre un ordre alphabétique pour en faciliter la consultation par les étudiants. Les mss les plus importants de ces deux manuels sont indiqués par Stegmüller, n. 6451-53.

2° *« Disputatio » et théologie.* – Si une question était posée sur le texte tandis que le maître enseignait, Pierre en réservait la solution pour l'heure de la *disputatio*. Les *reportatores* en effet, outre l'enseignement biblique de Pierre, ont mis par écrit des centaines de questions recueillies au cours de ces *disputationes* scolaires. Utilisant la terminologie spécifique des disputes (*queritur, quod videtur, obicitur, ad hoc respondemus*), ces débats en salle de cours furent rassemblés en au moins onze mss. Pierre le Chantre ou quelque éditeur contemporain organisa les questions traitées suivant l'ordre des sacrements, et selon une même forme littéraire. Mais lorsque l'éditeur en vint au sacrement de pénitence et à la casuistique des décisions pénitentielles, le plan organisationnel et la forme furent également abandonnés. Il en résulte que les mss s'achèvent par de larges sections consacrées à la pénitence et à la casuistique ; ils présentent des divergences dans le nombre et le contenu des questions.

Le titre le plus approprié se trouve dans le *Parisinus Bibl. nat. lat.* 14521 (13e s.) : *Summa de sacramentis et anime consiliis* ; il a été adopté par J.-A. Dugauquier, qui a édité l'ouvrage en toute sa complexité dans la coll. Analecta mediaevalia Namurcensia, vol. 4, 7, 11 (*Prolegomena à la 3e partie*, précisément sur la pénitence), 16, 21 ; Louvain-Paris, 1954-1967 ; éd. inachevée. L'éditeur médiéval semble avoir commencé la publication après 1191/92 ; la mort de Pierre en 1197 explique la désorganisation des dernières sections.

3° *« Praedicatio ».* – Bien que Pierre le Chantre ait invité les théologiens à couronner leur enseignement par la prédication, lui-même, à la différence de ses contemporains, n'a laissé aucune collection de sermons (J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTMA 43/4, 1972, p. 628-29, lui en attribue seulement cinq). Sa *Summa Abel*, sans doute, fournit aux prédicateurs une riche collection de « distinctions ». Son œuvre maîtresse destinée au grand public, et d'abord aux prédicateurs, reste cependant le *Verbum abbreviatum*, dont la première rédaction date de 1190/92 environ.

Conservé dans au moins une centaine de mss, il fut abondamment copié et cité tout au long du 13e siècle. Comme la plupart des écrits du Chantre, c'est une œuvre complexe qui subsiste en au moins trois versions : a) une version longue, riche en matériaux anecdotiques ; b) une version abrégée, où les anecdotes sont condensées et qui devint la plus répandue ; c) une version moyenne, qui réintroduit dans les marges des matériaux empruntés à la première. La version abrégée, éditée par Georges Galopin, Mons, 1639, est reprise en PL 205, 15-554. Pour la liste des mss et l'analyse des versions, cf. J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants...*, t. 2, p. 246-65.

Après un exposé introductif sur la triple activité des théologiens (cf. *supra*), l'ouvrage est divisé en deux sections consacrées aux vices et aux vertus. Bien que le traité soit rédigé dans un style plus littéraire et soigné, pour être lu par l'ensemble des gens d'Église, son objet central reste néanmoins la morale pratique ; fondé sur les techniques et l'enseignement du Chantre dans ses cours, il constitue la synthèse définitive de sa doctrine théologique et spirituelle.

3. L'ÉCOLE DE PIERRE LE CHANTRE. – La renommée de Pierre n'est pas due seulement à la large diffusion de ses écrits ; les options théologiques exprimées dans son enseignement furent utilisées et citées par ses contemporains et successeurs parisiens, même s'ils ne partageaient pas toutes ses vues.

Parmi ses disciples directs, il faut compter sûrement Robert de Courson † 1219 et probablement Étienne Langton (DS, t. 4, col. 1495-1502). Chanoine de Noyon, puis de Paris, Courson reconnaît ouvertement le Chantre comme son maître. Sa *Summa* (inédite) n'est qu'une révision finale de la *Summa de sacramentis* de Pierre. Après une carrière d'enseignement parisien semblable à celle de son maître, Courson fut créé cardinal en 1212 et envoyé en France comme légat du pape en vue de préparer le quatrième concile du Latran en 1215. Par ses prédications et ses interventions dans les conciles locaux, il put réaliser les principales réformes envisagées par Pierre.

Étienne Langton séjourna aussi à Paris, soit comme élève de Pierre, soit comme son collègue dans l'enseignement. Avant de quitter la ville pour devenir cardinal et archevêque de Cantorbéry, il laissa dans ses écrits théologiques des signes visibles de l'influence de Pierre. Courson et Langton eurent l'un et l'autre comme élève Geoffroy de Poitiers, qui développa lui aussi les enseignements du Chantre.

Outre ces disciples immédiats, d'autres partagèrent les intérêts majeurs de Pierre et purent le connaître directement : ainsi les auteurs de « Pénitentiels » Robert de Flamborough et Pierre de Poitiers à l'abbaye de Saint-Victor, et surtout Thomas de Chobham dont le guide pénitentiel, rédigé pour être utilisé en Angleterre, dépend étroitement de la *Summa de sacramentis*. Des prédicateurs comme Foulques de Neuilly et Jacques de Vitry étudièrent à Paris au temps de Pierre le Chantre et diffusèrent son message en

diverses régions de France. Raoul Ardent, Gérald de Galles, Gilles de Corbeil et d'autres passèrent à Paris et empruntèrent largement aux écrits du Chantre. Enfin, Innocent III lui-même † 1216 (DS, t. 7, col. 1767-73), dont les décisions ultérieures au quatrième Concile du Latran reflètent certaines idées réformatrices de Pierre, fut étudiant à Paris au temps où celui-ci enseignait et peut être compté parmi les membres de son cercle.

4. Doctrine spirituelle. – Comme le rapportent les théologiens contemporains et postérieurs, Pierre le Chantre prit part aux discussions parisiennes de l'époque sur des problèmes théologiques tels que la Trinité, le Christ, la nature humaine, la grâce, le péché, la rédemption, etc. Dans la mesure où il relève d'une école, ses opinions rappellent surtout celles des disciples de Gilbert de la Porrée. Il ne publia qu'une *questio* dans le domaine de la christologie, et son commentaire sur l'Épître aux Romains le fit taxer d'adoptianisme. Dans ses commentaires, questions et autres traités, il accorde cependant peu de place aux problèmes dogmatiques. Lui-même et Robert de Courson préfèrent limiter la théologie aux domaines de la foi et des bonnes mœurs : « Religio vero christiana est de fide et de bonis moribus » (*Verbum abbreviatum*, version longue, *Vatican. Reg. lat.* 106, f. 11r).

Persuadés qu'ils ne pouvaient apporter grand chose à une meilleure explication de la foi, ils choisirent de se concentrer sur les bonnes mœurs. Nous avons vu comment le Chantre organisa ses *questiones* en vue de la définition et l'administration des sacrements, avec une particulière insistance sur la pénitence. Son projet ultime visait à offrir des directives pratiques aux prêtres chargés d'entendre les confessions. Son apport principal fut de mettre à profit les discussions d'école pour déterminer, analyser et résoudre les milliers de questions que le prêtre doit aborder au confessionnal. En visant à évaluer le vaste champ des conduites humaines, son école ne s'attaqua pas seulement aux problèmes traditionnels de la simonie, de la sexualité et de l'usure ; elle étudia aussi des activités ou professions comme celles des clercs de chancellerie, des hommes de loi, des soldats mercenaires, des marchands et des jongleurs. Elle examina des questions contemporaines comme la guerre juste, les lois de forestage, les tailles urbaines, le juste prix, les hypothèques, les échanges commerciaux. Pour tout dire, Pierre et ses disciples appliquèrent les techniques d'école à l'art de la casuistique et contribuèrent ainsi à l'enrichissement des manuels de confesseurs et à la règlementation judicieuse de la pénitence.

Par tempérament, Pierre le Chantre était incapable de traiter des bonnes mœurs sans promouvoir la réforme des abus courants. Comme maître en Écriture, il estimait que la vraie réforme consistait à élaguer les surcharges de la tradition pour redécouvrir la parole de Dieu dans sa pureté. Ses études bibliques le poussaient à réprimer des abus bien définis. Il croyait par exemple que les ordalies, ces soi-disant *judicia Dei*, pratiquées depuis des siècles d'après le droit coutumier, étaient immorales parce qu'elles violaient le commandement biblique de ne pas tenter Dieu ; « en outre, elles trompent souvent ou sont inefficaces » (*Verbum abbrev.*, ch. 78, PL 205, 226b). Il était convaincu de surcroît que les lourdes peines appliquées aux petits vols, au braconnage dans les forêts royales, et aussi contre les hérétiques, n'avaient aucun fondement dans l'Écriture. Dans le domaine du mariage, le système des empêchements jusqu'au septième degré de consanguinité dépassait à son avis les mises en garde bibliques contre l'inceste et favorisait plutôt le divorce. A propos du clergé séculier, il notait que l'Église primitive autorisait le mariage des diacres et sous-diacres et n'exigeait le célibat que pour les prêtres et le haut-clergé.

La plupart des réformes proposées par le Chantre furent ignorées par les autorités de l'époque, mais deux d'entre elles furent appliquées peu après sa mort. C'est peut-être en souvenir de ses études parisiennes que le pape Innocent III reprit les arguments du Chantre au quatrième concile du Latran, limita au quatrième degré les empêchements de mariage et interdit au clergé de participer dorénavant aux ordalies. En raison de l'intérêt de ces mesures, Pierre le Chantre mérite d'être considéré non seulement comme un maître et un homme d'Église d'importance locale, mais encore comme un réformateur dont l'influence fut effective.

F.S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften*, Graz, 1899. – Ch.-V. Langlois, *Les mss du « Verbum abbreviatum » de P. le Ch. Projet de publication par C. Miroux*, dans *Journal des savants*, 1916, p. 307-17. – M. et Chr. Dickson, *Le Cardinal Robert de Courson. Sa vie*, AHDLMA, t. 9, 1934, p. 53-142. – A.M. Landgraf, *Der Adoptianismus des Petrus Cantor*, dans *Divus Thomas*, (Fribourg), t. 50, 1936, p. 205-09 ; *Werke aus der engeren Schule des P.C.*, dans *Gregorianum*, t. 21, 1940, p. 34-74 ; *Der Paulinenkommentar und der Psalmenkommentar des Petrus Cantor und die Glossa magna des Petrus Lombardus*, dans *Biblica*, t. 31, 1950, p. 379-89 ; *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 t. en 8 vol., Ratisbonne, 1952-1956 (tables en fin des tomes). – O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 6 t. en 8 vol., Louvain, 1942-1959 (table en fin des t. 4-6). – E. Dumoutet, *La théologie de l'eucharistie à la fin du 12e siècle. Le témoignage de P. le Ch. d'après la « Summa de Sacramentis »*, AHDLMA, t. 14, 1943, p. 181-262. – Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au 12e siècle*, Louvain, 1949.

B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952 ; *Some Gospel Commentaries of the Early Twelfth Century*, RTAM, t. 45, 1978, p. 147-80. – J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants : The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol., Princeton, 1970. – A.M. Landgraf et A.M. Landry, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, Montréal et Paris, 1973. – R. et M.A. Rouse, *Biblical Distinctions in the Tirteenth Century*, AHDLMA, t. 41, 1974, p. 27-37. – G.R. Evans, *The Place of Peter the Chanter's 'De tropis loquendi'*, dans *Analecta cisterciensia*, t. 39, 1983, p. 231-53.

EC, t. 9, 1932, col. 1429-30 (A. Piolanti). – DTC, t. 12/2, 1935, col. 1901-06 (N. Iung). – LTK, t. 8, 1963, col. 353-4 (Ph. Delhaye). – DS, t. 2, col. 572-4 ; – t. 4, col. 50, 61, 293, 1496, 1498, 1501, 1678, 1893 ; – t. 5, col. 367, 473 ; – t. 8, col. 15, 1286, 1481 ; – t. 10, col. 1216, 1344.

John W. Baldwin.

17. PIERRE CHELČICKÝ, hussite, vers 1380 – après 1450. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – On sait peu de choses certaines de la vie de Pierre Chelčický. Probablement, il est né au village de Chelčice, près de Voldňany (Bohême du sud), vers 1380, dans une famille de petite noblesse rurale.

Autodidacte, n'ayant pas fait d'études classiques, il dominait mal le latin. Dès sa jeunesse, il connut les écrits du bohémien Thomas de Štítné : cette lecture provoqua son esprit pénétrant à réfléchir sur les vérités fondamentales du christianisme, à comparer l'idéal de l'Église primitive et des premiers Pères avec la société chrétienne de son temps. Le valdéïsme exerça sur lui une influence très importante. Il connut

les écrits de Wiclif à travers des extraits et des traductions préparées à son intention. Après 1402, il rencontra Jean Huss († 1415 ; DS, t. 7, col. 1194-1200) et s'entretint avec lui de la Cène ; il fut plus tard en relations avec d'autres maîtres hussites de l'université de Prague, surtout avec Jakobellus de Stříbo (Mies).

Après la bataille de Vyšehrad (1420), il prit ses distances à l'égard du hussisme radical comme aussi des maîtres pragois en raison de son refus du recours à la force et à la violence. Il abandonna Prague, se rendit à Písek, où il se brouilla pour la même raison avec les prêtres taborites, et enfin gagna Chelčice où il demeura jusqu'à sa mort (après 1450) ; il y réunit autour de lui une communauté, « les Pères de Chelčice ». Avant 1425, il polémiqua avec l'évêque taborite Nicolas de Pelhrimov et d'autres taborites. Plus tard, il se rapprocha de « l'archevêque élu de Prague », l'utraquiste Jean de Rokycany, qui lut ses écrits, les recommanda à d'autres en dépit de ses conceptions divergentes en bien des points.

2. Œuvres. – Chelčický a rédigé une cinquantaine de traités, écrits polémiques et lettres dont la chronologie n'est pas encore clairement établie. Il a écrit en tchèque. Les plus importants sont :

1) *O boji duchovním* (De la guerre spirituelle) ; éd. K. Krofta, Prague, 1911 ; et E. Petrů, *Drobné spisy*, Prague, 1966, p. 28-98. – 2) *O církvi svaté* (De la sainte Église) ; éd. R. Holinka, *Traktáty Petra Chelčického*, Prague, 1940, p. 77-86 ; éd. E. Petrů, cité *supra*, p. 99-104 ; trad. anglaise par H. Kaminsky (cf. bibl.).

3) *O trojím lidu* (Des trois états du peuple) ; éd. K. Krofta, Prague, 1911 ; R. Holinka, cité *supra*, p. 39-76 ; R. Šenk, Tábor, 1945 ; E. Petrů, cité *supra*, p. 103-31 ; trad. anglaise par H. Kaminsky (cf. bibl.). 4) *Replika proti Mikuláši Biskupcovi* (Réplique à Nicolas Biskupec) ; éd. I.S. Annenkov et V. Jagič, *Sočinenija Petra Chelčickogo*, Saint-Pétersbourg, 1893, p. 409-501 ; J. Straka, Tábor, 1930 ; E. Petrů, cité *supra*, p. 132-210 ; trad. allemande par J. Goll, cité à la bibl., p. 69-73.

5) *Řeč o základu zákonu lidských* (Sermon sur le fondement des lois humaines) ; éd. J. Karásek, *Petr Chelčický, Menší spisy*, Prague, 1891, p. 73-86 ; E. Smetánka, *P. Chelčický, Dva traktáty*, Prague, 1932, p. 105-45 ; trad. allemande, Prague, 1936. – 6) *O očistci* (Sur le Purgatoire) ; éd. J. Karásek, cité au n. 5, p. 86-104.

7) *Postilla* ; éd. E. Smetánka, 3 vol., Prague, 1900-1903 ; trad. allemande d'extraits, *Vom Frieden Gottes*, Leipzig, 1920 ; *Vom Guten Willen*, Leipzig, 1921. – 8) *O šelmě a obrazu jejím* (Du Rapace et de sa représentation) ; éd. J. Karásek, cité au n. 5, p. 39-63.

9) *Síť víry pravé* (Le filet de la vraie foi) ; éd. J.S. Annenkov et V. Jagić, cités au n. 4, p. 1-339 ; E. Šmetánka, Prague, 1915 et 1922 ; trad. allemande, Dachau, 1924 et Hildesheim, 1970 ; F. Šimek, Prague, 1950. – 10) *Replika proti Rokycanovi* (Réplique à Rokycana) ; éd. K. Černý, dans *Listy filologické*, t. 25, 1898, p. 261-80, 384-401 ; trad. allemande par J. Goll, cité à la bibl., p. 82-96.

3. Doctrine. – Reçue des Vaudois, la doctrine selon laquelle tout meurtre, sans aucune exception, est péché caractérise bien Chelčický. Il est donc aussi interdit d'entreprendre une guerre ou une révolte armée, même pour défendre la loi de Dieu. A cette condamnation de tout recours à la violence correspond celle de la puissance séculière, de toute domination sur les laïcs comme sur les clercs, des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif des seigneurs, des communes, etc., celle enfin des taxes, redevances, privilèges, etc. Toute domination d'un chrétien sur un autre contredit le commandement divin. L'ordre séculier, basé sur le pouvoir, et l'ordre chrétien, qui repose sur l'amour, sont incompatibles.

C'est pourquoi Chelčický, seul parmi les théoriciens hussites de la société, désapprouvait la conception de la société divisée en trois classes : l'autorité séculière qui protège les membres de l'ordre spirituel et le peuple, ce dernier servant les deux premiers.

Ces idées font comprendre l'attitude de Chelčický vis-à-vis de l'Église, qui est corrompue depuis la Donation de Constantin ; depuis lors, elle s'enfonce dans la décadence ; mille ans plus tard, le Démon marque une étape nouvelle de sa domination par l'apparition des Ordres mendiants ; depuis, Rome s'éloigne de l'Église du Christ et devient la Synagogue de Satan. Le Pape est devenu l'Antichrist ; son clergé est donc à proscrire résolument.

Sur nombre de questions théologiques, Chelčický suit Wiclif. L'Église militante et triomphante est formée par la communauté des seuls élus, *praedestinati*, pour qui seuls le Christ est mort (et non pour les *praesciti* qui encourent la damnation éternelle) ; cependant notre auteur, avec Huss et contre Wiclif, reconnaît la liberté de la volonté humaine. Seuls les élus reçoivent la grâce nécessaire pour faire les œuvres pénitentes et méritoires. La véritable Église du Christ est invisible. La base indispensable et en même temps suffisante de la vie chrétienne est la Bible (surtout le Nouveau Testament), car elle révèle toute la volonté de Dieu. Les autorités ecclésiastiques ne valent que dans la mesure où elles sont en accord avec cette volonté ; tout le reste (pouvoirs, lois et institutions ecclésiastiques) est mauvais, tout comme les Ordres religieux, les prières (sauf le Notre Père), le culte des saints, les fêtes (sauf le dimanche), les prières pour les morts, le purgatoire (selon l'enseignement du Christ, la purification nécessaire se fait au cours de la vie), les serments, les vœux, les pompes extérieures du culte, etc.

Les sacrements agissent *ex opere operantis*, c'est-à-dire que leur validité dépend de la foi du sujet et du ministre. Chelčický accepte comme sacrements le Baptême, l'Eucharistie, la Pénitence et le Sacerdoce.

Quant au Baptême, institué par le Christ, les petits enfants ne sont baptisés qu'en prévision de leur foi à venir ; aucune grâce ne leur est donnée ; le Baptême ne signifie pas toujours l'entrée dans l'Église, puisqu'il n'y a d'Église que celle des élus. Chelčický rejette la transsubstantiation, mais aussi la doctrine taborite selon laquelle le sacrement n'est qu'un signe ; ces deux conceptions lui paraissent prisonnières d'un « rationalisme naïf ». Il croyait à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie tout en renonçant à lui donner un fondement spéculatif, entre autres raisons parce que Dieu est essentiellement présent partout « avec toute sa bonté et sa science, avec sa puissance et sa sagesse, toujours, en tout lieu, en toute créature et particulièrement en tout homme ». E. Peschke juge cette formule « à la limite du panthéisme ». Quant à la communion, elle doit être faite sous les deux espèces.

Le sacrement de Pénitence comporte trois parties, la contrition, qui est la plus importante, l'aveu et la satisfaction. Puisque l'Église romaine a perdu le pouvoir des clefs depuis qu'elle est devenue satanique, aucun prêtre ne peut pardonner les péchés ; Dieu seul le peut. Le Sacerdoce est sacrement du Christ, mais exige élection et vie sainte comme conditions préalables. Confirmation, mariage, onction des malades ne sont pas des sacrements. Cependant le mariage est d'origine divine et indissoluble.

Bien que Chelčický ait puisé les éléments de sa doctrine à différentes sources, il les pense avec profondeur et leur donne sa marque personnelle. Par suite probablement d'une formation insuffisante, il donne à ses idées une rigidité sans nuance et ne parvient pas à les fonder. Sa représentation du christianisme primitif est idéalisée ; elle est statique et non susceptible d'évolution. Sa critique de l'Église contemporaine ne distingue pas nettement les glissements abusifs et un nécessaire développement historique. Sa critique est puissante ; ses déductions plus suggestives que réalistes. Sa conception de l'Église et de l'ordre social relève de l'utopie, féconde comme toute utopie, mais son unilatéralisme lui enlève toute possibilité de réalisation équilibrée.

Bibliographie complète et commentée jusqu'en 1956 : E. Petrů, *Soupis díla P. Ch. a literatury o něm*, Prague, 1957 ; compléments dans J.K. Zeman, *The Hussite Movement and the Reformation in the Bohemia, Moravia and Slovakia (1350-1650). A Bibliographical Study Guide*, Michigan Slavic Publications, 1977, p. 152-57.

J. Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhm. Brüder*, 2 vol., Prague, 1880-1889 ; *Chelčický a Jednota v XV. století* (Ch. et l'Unité au 15e s.), Prague, 1916. – N.V. Jastrebov, *Etjudy o P. Ch. i ego vremeni* (Essai sur P. Ch. et son temps), Saint-Pétersbourg, 1901. – J. Jakubec, *Dějiny literatury české* (Histoire de la littérature bohémienne), Prague, 1911 ; 2e éd. 1929, p. 465-500.

C. Vogel, *P. Ch. Ein Prophet im Wechsel der Zeiten*, Zurich-Leipzig, 1926. – R. Urbánek, *České dějiny* (Histoire de la Bohême), t. 3/3, Prague, 1930, p. 882-982. – R. Holinka, *P. Ch.*, dans *Český slovník bohovědný*, t. 5, Prague, 1931, p. 210-16. – E. Peschke, *Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit*, t. 1/1, Stuttgart, 1935.

J. Vlček, *Dějiny české literatury* (Hist. de la littérature bohémienne), t. 1, Prague, 1951, p. 142-67. – R. Říčan, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern*, Stuttgart, 1957. – P. Bock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethern...*, La Haye, 1957. – F.M. Bartoš, *P. Ch., duchovní otec Jednoty Bratrské* (P. Ch., père spirituel de l'unité des frères), Prague, 1958. – *Dějiny české literatury* (Hist. de la littérature bohémienne), direction J.. Hrabák, t. 1, Prague, 1959, p. 271-79.

H. Kaminsky, *P. Ch. Treatise on Christianity and Social Order*, dans *Studies in Medieval and Renaissance History*, t. 1, 1964, p. 104-80. – E. Petrů, *Dvě studie o P. Ch.*, dans *Listy filologické*, t. 89, 1964, p. 107-79 ; *K metodě myšlení P. Ch., ibidem*, t. 93, 1970, p. 120-27. – F. Seibt, *Utopica*, Düsseldorf, 1972, p. 155-60. – F. Šmahel, *Antiideál města v díle P. Ch.* (L'antiidéal de la cité dans l'œuvre de P. Ch.), dans *Československý časopis historický*, t. 20, 1972, p. 71-94.

A. Molnár, *La non-violence dans la première Réforme*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, Paris, juin 1965, p. 3-31 ; *Romani 13 nella interpretazione della prima Riforma*, dans *Protestantesimo*, t. 24, 1969, p. 65-78 ; *P. Ch.'s « Instructions on the Sacraments »*, dans *Communio viatorum*, t. 19, 1976, p. 177-93. – TRE, t. 7, 1981, p. 712-14.

Jaroslav KADLEC.

18. PIERRE CHRYSOLOGUE (SAINT), évêque de Ravenne, † vers 450. – Nos connaissances sur ce saint, proclamé Docteur de l'Église par Benoît XIII en 1729, ont beaucoup progressé grâce surtout aux recherches d'Alejandro Olivar, bénédictin de Montserrat (*Los Sermones...*, 1962 ; éd. critique dans CCL, 1975-1982) ; nous les utiliserons largement. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. VIE. – Les renseignements sur Pierre de Ravenne sont, pour la plupart, tardifs et mal assurés.

Le *Liber* ou *Codex pontificalis ecclesiae Ravennatis* (éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum*, Hanovre, 1878, p. 289-91, 310-15 ; éd. A. Testi Rasponi, coll. Rerum Italicarum Scriptores, t. 2/3, Bologne, 1924, p. 70-76, 138-54, notes abondantes), rédigé vers 850 par Andreas Agnellus, doit être utilisé avec précaution : il dédouble en effet le personnage en deux évêques homonymes (Pierre I et Pierre II) et ajoute maints détails dans un but apologétique, ainsi la désignation laborieuse de Pierre II comme évêque par le pape Sixte III (432-440) et l'attribution de l'épithète *Chrysologue* (parole d'or), qui répond visiblement au désir de donner à l'Occident un émule de Jean « Chrysostome » en Orient.

De rares allusions dans les *Sermons* permettent cependant d'établir quelques points de repère. A l'occasion de la consécration de Projectus comme évêque de Forumcorneliense (aujourd'hui Imola), Pierre dit que l'évêque de cette ville, Cornelius, « fut son père dans la foi, son éducateur spirituel, l'offrit et le consacra au service des autels » (S. 165). D'autre part, son épiscopat coïncide avec la présence à Ravenne de l'impératrice régente Galla Placidia et de son fils Valentinien III (S. 130, 2 ; 85 ter, 2). En outre, la *Lettre à Eutychès* (cf. *infra*) fut écrite avant le concile de Chalcédoine, probablement autour de Noël 448 (*Los Sermones*, p. 93). On peut donc conjecturer que Pierre était originaire d'Imola (35 km à l'ouest de Ravenne), où il naquit dans le dernier quart du 4e siècle ; il fit partie du clergé de cette ville avant d'être consacré évêque de Ravenne à la mort de son prédécesseur Ursus (entre 424 et 429).

Un autre événement de son épiscopat est connu par la *Vie de saint Germain d'Auxerre*, rédigée peu après la mort de celui-ci par Constance de Lyon. Germain mourut en effet au cours d'un voyage à Ravenne, assisté par l'évêque Pierre, qui reçut en héritage sa cuculle et son cilice, et par l'impératrice Galla Placidia, qui fit porter la dépouille mortelle à Auxerre (*Vie...*, VII, 42-46 ; éd. R. Borius, SC 112, 1965, p. 198-203) ; la date de la mort de Germain est discutée : une dernière recherche la situe au 31 juillet 446 (R.W. Mathisen, *The last year of St. G. of A.*, AB, t. 90, 1981, p. 150-59).

Selon le témoignage d'Agnellus, Pierre vint terminer sa vie à Imola où il fut inhumé près du *martyrium* de saint Cassien ; il mourut au moment où Valentinien commençait à gouverner seul l'empire, donc après la mort de Galla Placidia le 27 novembre 450, un 3 décembre, probablement en cette même année 450 (cf. *Los Sermones*, p. 231).

2. ŒUVRES. – 1° *Sermons.* – L'histoire de la tradition manuscrite des Sermons est complexe (cf. *Los Sermones*, p. 7-225).

Bon nombre d'entre eux circulèrent d'abord sous le nom d'un certain Severianus, que Grégoire le Grand identifie à Sévérien de Gabala, l'adversaire de Jean Chrysostome (*Epist.* X, 21 ; éd. P. Ewald et L.M. Hartmann, MGH *Epistolae*, t. 2, pars 1/2, Berlin, 1899, p. 13-17) ; les mss cependant n'ajoutent à ce nom aucune mention de fonction ou d'origine. Cette confusion d'auteurs reste inexpliquée ; l'hypothèse la plus facile serait de voir en « Severianus » un second nom ou un *cognomen* de Pierre (*Los Sermones*, p. 110-17). Une autre collection des Sermons, attribués explicitement à Pierre « de Ravenne », fut rassemblée sur l'ordre de l'évêque de Ravenne Félix († 25 novembre 724), qui la fit précéder d'une préface conservée en plusieurs mss (l'épithète *Chrysologue* n'y est pas encore employée). Cette « collection félicienne » a été plusieurs fois imprimée : Bologne, 1534, etc. ; PL 52, 1-600 reprend l'éd. de Sebastiano Paoli, Venise, 1750. Elle comprend 176 sermons, dont il faut cependant retirer quelques pièces inauthentiques : 53, 107 ;

119 (Chromace d'Aquilée) ; 129 ; 135, 149 (Sévérien de Gabala) ; 159. D'autre part, A. Olivar a cru pouvoir identifier d'après leur style 15 autres sermons dispersés (*extravangantes*) ; il les a édités une première fois dans *Los Sermones*, p. 447-95, et repris dans l'éd. critique ; l'authenticité de cette série n'est pas assurée (cf. J.-P. Bouhot, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 29, 1983, p. 352-53). Sur l'ordre des sermons et leur chronologie probable, voir *Los Sermones*, p. 227-54.

On doit suivre désormais l'éd. critique en 3 volumes (pagination continue) procurée par A. Olivar : CCL 24, 1975 (S. 1-62 bis) ; 24A, 1980 (S. 63-124) ; 24B, 1981 (S. 125-179). Cette édition (que nous citons avec numéro du sermon et du paragraphe) suit l'ordre de la collection félicienne (les colonnes de PL sont indiquées en marge), en intercalant les *extravagantes* suivant le sujet avec un numéro *bis* ou *ter* ; la dernière pièce porte le numéro 179, du fait que les trois derniers sermons sont *extravagantes*. – Trad. ital. A. Pasini, Sienne, 1953 ; trad. partielle M. Spinelli, Rome, 1978. Pour les autres éd. et trad., voir *Los Sermones*, p. 289-300.

2° La *Lettre à Eutychès* est une réponse à une lettre (perdue) du moine influent de Constantinople qui tentait d'obtenir l'approbation de Pierre pour ses tendances monophysites. Le pape saint Léon la fit introduire en 450 dans les documents préparés pour le Concile de Chalcédoine ; elle figure donc dans les diverses collections des Actes du Concile et dans d'autres collections canoniques.

Cette lettre est sans valeur dogmatique : Pierre ne discute pas les positions d'Eutychès ; il déplore seulement qu'on ait encore à discuter de telles questions, justifie son refus de la discussion faute d'avoir reçu une lettre du patriarche Flavien et recommande l'obéissance à l'évêque de Rome « quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem ». La lettre existe en deux recensions ; la recension longue semble authentique.

Éd. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. II, 1/2, Berlin-Leipzig, 1933, p. 45-46 (en trad. grecque) ; t. II, 3/1, 1935, p. 6-7 ; A. Olivar, *Los Sermones*, p. 87-94, fournit une abondante liste de mss et une nouvelle édition de la lettre avec quelques corrections au texte latin de Schwartz.

3. Doctrine. – Les sermons de Pierre Chrysologue montrent qu'il avait bénéficié d'une bonne formation rhétorique. Sa phrase est construite selon la cadence et les clausules classiques ; il utilise les figures courantes, spécialement la répétition, la métaphore, parfois l'oxymoron. Certaines formules trahissent des réminiscences d'auteurs profanes (Cicéron, Sénèque, Virgile), mais il ne fait jamais de citations explicites. Par contre, sa formation théologique semble avoir été hâtive. A. Olivar, dans l'*apparatus fontium* de son édition (cf. *index auctorum*, p. 1157-70) relève sans doute des parallèles avec les écrits de Cyprien et d'Ambroise (Augustin ne pouvait encore lui être entièrement accessible), mais il s'agit de parallèles et non de « sources » (cf. le *monitum* sur les sermons consacrés au *Pater*, p. 400-01). Il est difficile de décider si Pierre a lu ses prédécesseurs latins. Il apparaît plutôt comme le témoin d'un fonds commun doctrinal et spirituel, transmis surtout par l'enseignement catéchétique au cours du Carême et les homélies des dimanches et fêtes.

Sa principale source est donc l'Écriture. Il explique les passages lus au cours des célébrations liturgiques, mais il n'ignore pas les écrits vétéro-testamentaires (cf. *index locorum*, p. 1101-56). Il commente avec art, parfois une pointe de préciosité, mais toujours brièvement, en utilisant la méthode typologique ou allégorique traditionnelle. Son but principal semble de confirmer la foi des fidèles, en éclairant le sens des festivités annuelles, et de leur fournir des orientations pour la pratique de la vie chrétienne. Nous retiendrons seulement ces deux points.

1° *Les fêtes chrétiennes.* – Les sermons sont une source précieuse pour l'histoire de la liturgie. Les recherches de F. Sottocornola ont montré que la liturgie ravennate s'inspirait de celle de Rome et non de l'Orient, avec cependant des traits de la liturgie d'Aquilée (cf. J. Lemarié).

La série de sermons sur l'Annonciation, la génération du Christ et la Nativité (141-149) est sans doute la plus riche en enseignements. Pierre affirme la maternité virginale de Marie (141-142 ; 148 bis, 2) et sa maternité divine (145, 6 : elle n'est pas seulement *christotokos* ou *anthropotokos*, mais bien *theotokos*) ; il connaît aussi le parallèle Ève-Marie et voit dans la Vierge Épouse et Mère le type de l'Église (99, 5-6). Il insiste sur le réalisme de l'Incarnation, l'assomption par le Verbe de la condition humaine, mais sans préjudice de la divinité. C'est pour répondre au désir des hommes de voir Dieu que Dieu s'est fait homme : « Nemo ergo, carissimi, dei credat iniuriam si deus ad homines per hominem uenit, et adsumpsit a nobis, ubi uideretur a nobis » (147, 8 ; cf. 148, 1-5). Plus profondément, le but de l'Incarnation est la divinisation de l'homme :

« Le Christ est né pour restaurer, par sa naissance, la nature corrompue. Il a assumé l'enfance, il a subi les progrès de la croissance (*nutrimenta*), il a parcouru les âges afin d'instaurer l'âge unique, parfait, durable, que lui-même avait fait... L'homme, qu'il avait fait terrestre, il l'a fait céleste ; cet homme, animé d'un esprit humain, il le vivifie en esprit divin, et ainsi il l'élève tout entier en Dieu, afin qu'il ne laisse en lui rien de ce qui venait du péché, de la mort, du travail, de la douleur, de la terre » (148, 5).

La série sur la Passion et la Résurrection (72 bis-84) commente plus littéralement les péricopes évangéliques. Mais Pierre souligne aussi l'amour pour les hommes qui conduit le Christ à sa passion :

« Priez, frères, pour que, par la même condescendance (*dignatione*) qui l'a conduit à souffrir, il nous dévoile le secret de sa passion et nous inspire à tous la cause d'une mort si sainte ». Car, comme un roi manifeste mieux sa gloire en venant combattre au milieu de ses troupes, le Christ « est venu jusqu'à notre servitude pour nous rendre à sa liberté... L'amour se prouve dans les adversités, l'affection se pèse d'après les périls, la dilection se reconnaît aux peines subies, la charité parfaite s'accomplit dans la mort » (72 ter, 3-4). Le « mystère salvifique » de Pâques est de provoquer les chrétiens de vieille date à soutenir par leur exemple la foi et la vie des nouveaux baptisés, afin qu'ils prennent conscience de « leur nouvelle et totale création dans le Christ » et qu'ils s'abreuvent « aux seins de l'Église mère » (73, 3).

« En ressuscitant des morts, le Christ n'abandonne pas l'homme mais l'assume : il appelle frères (*Mt.* 28, 10) ceux qu'il fait membres de son Corps..., ceux qu'il adopte comme fils de son Père..., ceux auxquels, bienveillant héritier, il partage son héritage » (80, 7). C'est pourquoi Paul invite à célébrer la Pâque « in azymis sinceritatis et ueritatis » (1 *Cor.* 5, 8) : « Nous mangeons l'Agneau de Dieu, nous immolons pour notre Pâque l'Agneau qui enlève le péché du monde, nous pour qui le Christ est né en vue d'une joie totale et a été transfiguré dans la gloire » (172, 6).

2° *La vie chrétienne.* – La double série de sermons sur le *Symbole de foi* (56-62) et sur le *Notre Père* (67-72), prêchés aux catéchumènes durant le Carême, atteste le souci traditionnel du lien entre la *lex credendi* et la *lex orandi* (cf. art. *Pater, supra,* col. 402).

Plusieurs sermons traitent du *jeûne* (7-9 ; 11 ; 22 ; 42-43). Pierre explique son effet salutaire pour la purification et la sanctification des âmes. Comme le printemps met fin aux tempêtes de l'hiver et fait revivre la nature, le jeûne apporte la paix intérieure et réveille les esprits endormis :

« Le jeûne, frères, est le gouvernail de notre vie humaine, il régit le vaisseau tout entier de notre corps, élève en haut le cœur, tend les voiles par les cordages de l'abstinence, ajuste les rames de l'esprit, et par l'ample déploiement de la sincérité, appelle et invite le souffle de l'Esprit d'en haut ; ainsi, parmi les flots de ce monde, il dirige et conduit le radeau de notre vie charnelle jusqu'à la demeure plénière du port divin » (7 bis, 1).

Mais Pierre insiste plus encore sur la nécessité d'éviter l'hypocrisie pharisaïque (7) et sur l'authenticité du jeûne, dont la miséricorde, c'est-à-dire la charité bienfaisante, est le critère pratique :

« L'abstinence est la première médecine de l'homme ; mais, pour que la guérison soit totale, elle exige les dépenses de la miséricorde... Sans le parfum de la miséricorde, sans le ruissellement de l'amour, sans la dispensation de l'aumône, le jeûne ne donne pas aux esprits la parfaite santé. Le jeûne guérit les blessures des péchés, mais il n'efface pas les cicatrices de ces blessures sans la miséricorde » (41, 3).

L'Eucharistie tient une place notable dans la prédication de Pierre, bien que la discipline de l'arcane lui interdise d'entrer dans l'exposé détaillé du mystère. Dans les sermons sur le Notre Père, il évoque déjà la signification eucharistique du « pain quotidien », en citant *Jean* 6, 51 : « Le Christ est le pain semé dans le sein de la Vierge, levé dans la chair, formé dans la passion, cuit dans le four du tombeau, conservé dans les églises et distribué chaque jour aux fidèles comme une nourriture céleste placée sur les autels » (67, 7). La célébration eucharistique était donc quotidienne à Ravenne, et les fidèles étaient invités à recevoir le Corps du Christ, comme un avant-goût du banquet céleste (68, 7 ; 70, 7 ; 71, 7).

Le troisième sermon sur le repas chez Simon le pharisien (*Luc* 7, 36-50), où Pierre passe de l'*historica ueritas* aux *sacramenta* qu'elle cache (95, 1), est plus explicite car il s'adresse à tous les fidèles. Le pharisien figure « le catholique » parmi les Juifs, car il croit à la résurrection. Il demande au Christ de manger avec lui, au Christ « auteur de la résurrection, car celui qui vit avec le Christ ignore la mort ». « Tu lui demandes, pharisien, de manger *avec* lui ; crois, sois chrétien, et tu manges *de* lui : Je suis le Pain qui descend du ciel » (95, 2). Le prédicateur joue ensuite sur l'allitération *accubuit-occubuit* (être couché à table ; être couché dans la mort, mourir) : « le Christ s'est couché à la table quand il est mort, mais il a transmis son corps à la table de l'Église, afin d'être une chair céleste pour les gentils qui le mangeraient en vue de leur salut... Comment est mangée la chair du Christ, comment est bu son sang, ils le savent ceux qui ont été initiés aux sacrements célestes » (95, 3).

La « pécheresse dans la cité » figure l'Église croyante ; elle sait que, à l'occasion de la Pâque juive, le Christ « a transmis le mystère de sa passion, dévoilé le sacrement de son Corps et de son Sang, manifesté le secret de notre rédemption ». Aussi, oubliant son état de péché et négligeant le mépris des convives, « elle pénètre dans le secret du banquet légal et là elle découvre le Christ qui s'est livré dans le banquet de l'amour et les coupes délicieuses » (95, 4).

La prédication de Pierre de Ravenne ne présente sans doute pas un enseignement très personnel ; c'est par l'élégance de son style qu'il mérite surtout l'appellation, tardive, il est vrai, de « Chrysologue ». Mais il suffit à sa gloire d'avoir été un bon commentateur de la Parole de Dieu dans les cérémonies liturgiques, pour nourrir la foi de ses fidèles et maintenir l'authenticité de leur vie chrétienne.

Bibliographie abondante dans A. Olivar, *Los Sermones de San Pedro Crisólogo. Estudio crítico,* Montserrat, 1962, p. 1-4 (étude fondamentale, complétée pour la description des mss par l'introduction et les *monita* de l'éd. critique du CCL, cf. *supra*) ; voir aussi A. Olivar, *Reseña de las publicaciones recientes referentes a S. P. C.,* dans *Didaskalia,* t. 7, 1977, p. 125-51.

Études d'ensemble. Cadre historique. – L. Baldisseri, *S. Pier Crisologo, arcivescovo di Ravenna,* Imola, 1920. – G. Lucchesi, *Stato attuale degli studi sui santi dell'antica provincia ravennate,* dans *Atti dei Convegni di Cesena e di Ravenna,* t. 1, Césène, 1969, p. 51-80. – M. Spinelli, *L'eco delle invasioni barbariche nelle omelie di P. C.,* dans *Vetera Christianorum* = VetChr., t. 16, 1979, p. 87-93. – A. Benelli, *Note sulla vita e l'episcopato di P. C.,* dans *In verbis verum amare,* éd. P. Serba Zanetti, Florence, 1980, p. 63-79.

Écriture. Théologie. – F.J. Peters, *P. C. als Homilet,* Cologne, 1918. – G. Böhmer, *P. C..., als Prediger,* Paderborn, 1919. – F.H. Baxter, *The homilies of St. P. C.,* dans *Journal of theological Studies,* t. 22, 1921, p. 250-58. – E. Schlitz, *Un trésor oublié : S. P. C. comme théologien,* NRT, t. 55, 1928, p. 265-76. – A. Olivar, *Els principis exegètics de S. Pere Crisòleg,* dans *Miscellanea biblica B. Ubach,* Montserrat, 1953, p. 413-37. – G. Serra, *La dottrina cristologica di S. P. C.,* Pouzzoles, 1954. – R.H. McGlynn, *The Incarnation in the Sermons of St. P. C.,* Mundelein, 1956.

Spiritualité. Liturgie. – A. Olivar, A.M. Argemí, *La eucaristia en la predicación de S. P. C.,* dans *La Ciencia tomista,* t. 86, 1959, p. 605-28. – R. Ladino, *La iniciación cristiana en S. P. C.,* thèse Univ. Grégorienne, Rome, 1969. – F. Michalčik, *Doctrina moralis S. P. C.,* extrait de thèse, Rome-Latran, 1969. – F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di P. C. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica,* Césène, 1973 (ouvrage important). – J. Lemarié, *La liturgie de Ravenne au temps de P. C. et l'ancienne liturgie d'Aquilée,* dans *Antichità Altoadriatiche* (Udine), t. 13, 1978, p. 355-73. – M. Spinelli, *Il ruolo sociale del digiuno in P. C.,* VetChr., t. 18, 1981, p. 143-56.

Pauly-Wissowa, t. 19/2, 1938, col. 1361-73 (H. Koch). – DTC, t. 12/2, 1935, col. 1916-18 (G. Bardy). – EC, t. 9, 1952, col. 1433-35 (G. Lucchesi). – LTK, t. 8, 1963, col. 356 (A. Olivar). – NCE, t. 11, 1968, p. 214 (J. van Paassen). – BS, t. 10, 1969, col. 685-91 (A. Olivar). – *Patrologia,* t. 3 (éd. italienne, supplément à la Patrologia de J. Quasten), Turin-Rome, 1978, p. 544-55 (B. Studer, bibliographie).

DS (principaux passages) : t. 2, col. 561, 1218 ; – t. 3, col. 219 ; – t. 4, col. 868, 870, 895, 1779-80 ; – t. 7, col. 748, 770-71 ; – t. 8, col. 12-13, 1111, 1177, 1283, 1306-07 ; – t. 10, col. 438, 567-68, 894, 897.

Aimé Solignac.

19. PIERRE CLARIFICATOR, chanoine augustin, † après 1406. – Pierre Clarificator, chanoine augustin de la communauté de Roudnice en Bohême, apparaît dans l'histoire comme le guide spirituel de l'archevêque de Prague Jean Jenštejn † 1400 (DS, t. 8, col. 558-65).

On ignore tout de sa vie avant le choix que fit de lui l'archevêque pour le diriger ; il était alors déjà âgé. Bien que préférant la solitude de son cloître, il assuma son rôle, même quand il devint prieur de son couvent (1383), jusqu'à la retraite de Jenštejn (1396). Pierre est ensuite mentionné en 1398 et en 1406 comme visiteur et réformateur des

chanoines augustins dans les diocèses de Prague, Litomyšl et Olomouc.

Les écrits de Pierre que nous conservons sont rédigés à la demande de son archevêque : 1) *Dietarius observancie regularis,* introduction à la vie religieuse augustinienne en trois parties (grandeur de la *vita communis* et des constitutions des chanoines réguliers de Saint-Augustin ; les vœux de religion ; obligations quotidiennes d'un chanoine).

Mss : Herzogenburg 174, f. 102r-145v ; – Klagenfurt 68, f. 185r-221r ; – Cracovie, Archives d'État, K 888, f.133ra-201rb ; – Munich, Clm 1894, f. 97r-139r ; – St. Florian 145, f. 237v-280v ; 147, f. 49r-83r ; – Třeboň, Archives d'État, A 5, f. 1r-34r ; – Graz, Université 214, f. 105r-128r. Tous datés de la première moitié du 15e siècle.

2) Plus important et plus original, le *Compendium honeste vite,* composé pour l'usage de l'archevêque, est connu par l'unique ms du Chapitre métropolitain de Prague D 57, f. 77r-89v (avec une lettre dédicace). Pierre traite d'abord de la *disciplina externa,* le corps devant être un bon instrument à la disposition de l'âme, puis de la vie intérieure ; là le rôle de la volonté est très souligné. Pierre s'intéresse aux devoirs de la charge épiscopale, recommande le choix de collaborateurs dignes de confiance pour qu'ils s'occupent de l'administration tandis que l'évêque s'emploiera aux besoins des âmes.

3) *Compendium minus,* courte introduction à la vie spirituelle ; même ms, f. 98r-100v. – 4) *De congruentia epistolae ex libro Canticorum cum festo Visitationis B. Mariae Virginis* ; même ms, f. 180r-204v, avec une belle *Oracio ad Virginem Mariam pro unione ecclesie katholice,* f. 204v-206v. C'est une approbation du projet archiépiscopal d'instituer la fête de la Visitation.

5) *Vita Domini Johannis Pragensis archiepiscopi...,* écrite à la demande du neveu et successeur de Jenštejn, Olbram de Škorec. De ton hagiographique, elle parle de la conversion intérieure provoquée par une dure maladie, de l'ascèse sévère et de la vénération de Jenštejn pour Marie et pour l'Eucharistie. A la fin, la renonciation de l'archevêque à son siège est racontée, et divers miracles relatés. Ms au Musée national de Prague, XIV E 19, f. 148r-161v ; éd. par J. Dobrovský, Prague, 1793 ; reprise dans *Fontes rerum bohemicarum,* t. 1, Prague, 1873, p. 439-68.

6) Le ms du chapitre de Prague D 57 conserve des lettres de Pierre ; en particulier une *Epistula missa* (à Jenštejn) *in Kryesperg ex interpretacione nominis et officii* (f. 89v-93r), lettre de consolation à l'archevêque au plus fort de son conflit avec le roi Venceslas, vers 1393, et une *Epistula domino Michaeli vicario spiritualium cartusiani ordinis* (Michel de Prague † 1401 ; DS, t. 10, col. 1184-87). D'autres lettres sont sans intérêt spirituel ou ne sont pas de Pierre personnellement, mais de la communauté de Roudnice.

F.M. Bartoš, *Mag. Claretus de Solencia a Petrus Clarificator,* dans *Listy filologické,* t. 60, 1933, p. 153-57 ; *Z naší středověké literatury latinské. Mag. Claretus de Solencia, ibidem,* t. 64, 1937, p. 130-31. – A. Neumann, *Pravidla duchovního života pro arcibiskupa Jana z Jenštejna,* dans *Hlidka,* t. 51, 1934, p. 49-53, 81-85. – J.V. Polc, *De origine festi Visitationis B.M.V.,* Rome, 1967 ; *Český přínos k odstranění západního rozkolu* dans *Se znamením Kříže,* Rome, 1967, p. 157-63. – DS, t. 8, col. 559, 563-64.

Jaroslav KADLEC.

20. PIERRE CLAVER (SAINT), jésuite, 1580-1654. Voir BS, t. 10, 1968, col. 818-21. – DS, t. 1, col. 401, 1702 ; t. 4, col. 1131, 1193, 1196 ; t. 7, col. 28 ; t. 8, col. 1035 ; t. 10, col. 510.

21. PIERRE COMESTOR, chanoine de Saint-Victor, 12e siècle. Voir PIERRE LE MANGEUR, *infra.*

22. PIERRE CORRADINI DE MOGLIANO (bienheureux), frère mineur, vers 1442-1490. – Né à Mogliano (Macerata), Pietro Corradini fit des études de droit à l'université de Pérouse pour devenir avocat, lorsqu'en 1467 il se sentit interpeller par un saint religieux de l'Observance franciscaine, Dominique de Leonessa † 1497. Sur les conseils de ce dernier, il prit l'habit de saint François aux Carceri près d'Assise. Devenu prêtre, il fit ses débuts de prédicateur comme compagnon de saint Jacques de la Marche (DS, t. 8, col. 41-45), pour lequel il transcrivit aussi des manuscrits. Durant plus de vingt ans, il se dépensa dans le ministère de la Parole, en particulier dans sa province des Marches.

Suivant l'exemple de ses confrères de l'Observance, il ne se contentait pas d'évangéliser les populations ; grâce à son influence, il entendait encore améliorer leurs conditions morales et sociales, comme à Fermo, Amendola et ailleurs. Cette sollicitude pastorale, jointe à la sainteté de sa vie, lui firent confier des charges importantes dans son Ordre : en 1472, le chapitre général des Observants à l'Aquila le désigna en qualité de commissaire pour l'île de Candie ; par trois fois (1477-1480, 1483-1486 et en 1489) il gouverna la province des Marches. Il mourut en charge le 25 juillet 1490 à Camerino. Ses restes, après divers transferts, furent déposés en l'église cathédrale. Clément XIII le 10 août 1760 confirma son culte immémorial.

Pierre de Mogliano a été surtout apprécié comme directeur de conscience, doué d'esprit surnaturel, prudent et sage. En particulier il fut le conseiller de la famille du prince de Camerino, Jules César de Varano. La fille de ce dernier, Camille, devenue clarisse, sous le nom de sœur Battista (béatifiée en 1843 ; DS, t. 1, col. 1240-42) lui donna toute sa confiance, se déclarant « sa petite fille spirituelle » et dans ses écrits parle de « son saint glorieux père frère Pietro da Mogliano ». Elle lui adressa en 1488 son opuscule de méditations : *Dolori mentali di Gesù nella sua Passione* », que l'on a qualifié de « chef-d'œuvre de l'ascèse franciscaine ». En juillet 1491, elle écrira *Del felice transito del beato Pietro da Mogliano* ; cette œuvre raconte les dernières semaines et la mort sereine du bienheureux franciscain.

Martyrologium Franciscanum, Vicence, 1939, p. 275 et 277. – L. Wadding, *Annales Minorum,* an. 1472, n. 8, t. 14, Quaracchi, 1933, p. 5 ; an. 1490, n. 3-5, *ibidem,* p. 549-50. – F. Camerini, *La vita del b. Pietro da Mogliano,* Camerino, 1737. – M. Santoni, *Le opere spirituali della b. Battista Varani,* Camerino, 1894. – Léon de Clary, *L'Auréole séraphique,* Paris, sd, p. 189-98. – Bénédictins de Paris, *Vies des Saints et des Bienheureux...,* t. 7, Paris, 1949, p. 622. – Battista da Varano, *Opere Spirituali,* éd. G. Boccanera, Iesi, 1958, p. 60-109. – A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche,* 7 vol., Sassoferrato (Ancona), 1938-1962, *passim.* – F.-A. Ferretti, *Corradini (Pietro da Mogliano),* BS, t. 4, 1964, col. 197-98. – G. Boccanera, *L'Osservanza francescana nella vita et nelle opere della B. Camilla Battista da Varano (1458-1524),* dans *Picenum Seraphicum,* t. 12, 1975, surtout p. 154-58.

Pierre PÉANO.

23. PIERRE DE COVARRUBIAS, frère prêcheur, vers 1470-vers 1532. – Né au village de Covarrubias (province de Burgos), d'ascendance juive, Pedro prit l'habit dominicain au couvent de San Pablo de Burgos vers 1485 ; il y fit sa profession et ses études de grammaire.

Le chapitre de la congrégation de l'observance tenu à Salamanque en 1489 le destine au couvent de Villada (Palencia) pour ses études de logique et de philosophie ; celui de Toro l'assigne au couvent de Benavente, où il fait sa théologie, est ordonné prêtre et commence son enseignement et son apostolat. En 1499 le maître général J. Torriani lui donne licence d'enseigner et de se préparer au grade de maître en théologie ; en 1502 son enseignement est approuvé par le successeur de Torriani, V. Bandelli, et par le chapitre de Jerez.

En mai 1505, Pedro assiste au chapitre général de Milan comme définiteur de la province d'Espagne ; ce chapitre l'assigne au couvent de San Pablo de Valladolid comme régent des études pour deux ans. Pedro assiste comme définiteur au chapitre provincial de Burgos de 1506, qui consacre l'union des observants et des claustraux et l'achèvement de la réforme de la province d'Espagne. En 1510, il est envoyé au couvent de Logroño, à la demande de la reine Juana, comme conseiller royal.

Le chapitre provincial de Séville de 1511 le transfère à Burgos, où l'année suivante il assiste à la célèbre *Junta* réunie sur l'ordre de Ferdinand le Catholique pour traiter des affaires d'Amérique. Homme de confiance du provincial Alonso de Loaisa, il est envoyé auprès du cardinal Cisneros en 1512 pour l'affaire de la béate de Piedrahita (Marie de Saint-Dominique ; cf. DS, t. 4, col. 1160) et pour maintenir l'unité de la province face aux prétentions des partisans ultra-réformistes de la béate. Pedro mourut à Bilbao vers 1532.

Ses écrits sont de caractère moral et pastoral. Le *Memorial de peccados* se limite à des orientations générales sur la pratique du sacrement de Pénitence, à une liste de questions sur les commandements et les vertus, puis sur les devoirs selon les offices et les états de vie. Les *Sermones* manifestent une bonne culture humaniste, philosophique et théologique ; outre Platon et Aristote, Virgile, Cicéron et Sénèque, il cite les saints Hilaire, Augustin, Fulgence, Isidore, Bède, Bernard, Thomas d'Aquin. L'accent et la préoccupation dominante sont la vie morale, mais on y trouve de beaux exposés sur Dieu, le Christ et la Vierge Marie (appelée une fois l'Immaculée).

Œuvres. – *Memorial de peccados y penitentes. Arte para bien confesar*, Burgos, 1517 ; *Memorial de peccados e aviso de la vida cristiana...*, Séville, 1521 ; Tolède, 1527 ; Medina del Campo, 1545. – *Remedio de jugadores*, Burgos, 1519 ; Salamanque, 1543 ; trad. latine, Venise, 1526 ; italienne, Vernise, 1561 et 1568. – *Sermones dominicales*, 2 vol., *Pars hyemalis, Pars aestivalis*, Paris, 1520 (édités par Francisco de Vitoria).

On lui attribue des *Sermones de santos*, un *De restitutione libri quinque*, un *Tratado sobre los pensiamientos* et l'anonyme *Aparejo para bien morir* (Tolède, 1526).

J. de Marieta, *Segunda Parte de la Historia Ecclesiástica de España...*, Cuanca, 1956, f. 210r. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 2, p. 188. – Quétif-Échard, t. 2, p. 81. – M. Martínez Añíbarro, *Intento de un Diccionario... de autores... de Burgos*, Madrid, 1899, p. 1389. – R. Hernández, *Teólogos dominicos españoles pretridentinos*, dans *Repertorio de Historia de la Ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 225 ; *Actas de la Congrecación de la Reforma de la Provincia de España*, dans *Archivo Dominicano*, t. 1, 1980, p. 46, 80, 110 ; t. 2, 1981, p. 68.

Voir, pour le contexte historique de l'ordre des Prêcheurs en Espagne, DS, t. 4, col. 1137-39 ; t. 5, col. 1485.

Ramón HERNÁNDEZ.

24. PIERRE DE DACIE, frère prêcheur, † 1289. – Né dans l'île de Gotland (Suède), Pierre, encore adolescent, entra au couvent dominicain de Visby (Gotland) après 1240 et y fit son noviciat ; il est dès lors appelé Pierre de Dacie, du nom de la province de son ordre qui regroupait les pays scandinaves. Après des études dans divers couvents de sa province et son ordination sacerdotale, il fut envoyé au *studium generale* de Cologne (1266?-1269). Le 20 décembre 1267, il fit connaissance de Christine, jeune béguine résidant au village de Stommeln, près de Cologne, et déjà assez connue en raison de ses extases, de ses stigmatisations et de ses obsessions diaboliques (cf. DS, t. 2, col. 874-75). Christine va désormais exercer une influence considérable sur Pierre.

Selon sa propre indication, c'est en 1278 que Pierre composa les relations de ses visites successives à Stommeln, sans doute en utilisant des notes prises après chacune d'elles ; il a l'intention de rédiger la vie de Christine, mais la sienne lui est tellement liée que cet écrit est en quelque sorte aussi sa propre autobiographie spirituelle.

Dès sa première visite, Pierre, très impressionné, est convaincu d'avoir rencontré une sainte capable de lui inspirer une dévotion renouvelée, une sainte jouissant de l'union mystique. A la deuxième visite, le 24 février 1268, Pierre est témoin d'une longue extase. A la troisième, il voit dans la main de Christine le stigmate de la croix et en ressent une compassion profonde pour le Christ. De la suivante, il rapporte le récit de la manière dont Christine a revécu la passion du Christ, de ses stigmates au côté, aux mains et aux pieds, des tentations diaboliques qui l'obsèdent. Une affection mutuelle unit la visionnaire et le dominicain, qui aide ce dernier à aimer Dieu et à aimer Christine en Dieu. A la mystique nuptiale de celle-ci se mêle l'amitié spirituelle de Pierre. Dans une prose rythmée, il immortalise les grâces reçues par la sainte ; il porte témoignage de sa sainteté et en même temps de la dévotion intense qu'il reçoit à son contact.

Durant l'été 1269, Pierre est envoyé à Paris pour y achever ses études sous la direction de Thomas d'Aquin. Il correspond avec Christine qui lui écrit par le truchement du curé de Stommeln ; lui-même décrit ses impressions parisiennes. A son retour de Paris (1270), Pierre passe par Stommeln, puis gagne le couvent de Skänninge où il est assigné comme lecteur (1270-1278). Là, il fit connaissance d'Ingrid Elovsdotter, noble dame désirant fonder un couvent de dominicaines dans la ville ; elle sera béatifiée en 1497.

Entre-temps, la correspondance a continué entre Christine et Pierre ; celui-ci, devenu prieur du couvent de Väsberas (1278), fait le voyage de Stommeln où il arrive le 15 septembre 1279 et y séjourne trois mois ; après quoi il rentre en Suède au couvent de Visby où le chapitre provincial l'avait désigné comme lecteur (il en sera le prieur en 1286). Les lettres qu'il écrit à Christine et au petit cercle de fidèles qui s'est formé autour d'elle nous renseignent sur son activité durant cette période. Ingrid a réalisé son projet de fondation ; le couvent a été consacré en 1281. Pierre invite Christine à se joindre à cette communauté dominicaine, mais elle répond évasivement.

En 1287, Pierre se rendit une dernière fois à Stommeln, apportant avec lui les lettres reçues de Christine et les relations de ses visites antérieures. En automne de la même année, Pierre annonce à Christine que son retour en Suède s'est bien passé et qu'il a pu assister au chapitre provincial. La dernière lettre de Pierre est datée de l'été 1288 : il se dit souffrant. Il mourut au printemps de 1289.

Les documents rédigés en 1278 et approuvés en 1279 par Pierre, complétés par les lettres reçues de Pierre par Christine, furent conservés à Stommeln ; on y trouve, outre les relations et la correspondance, un poème de 43 hexamètres en l'honneur de Christine et divers autres documents. Cet ensemble fut copié vers le milieu du 14e siècle : c'est le codex de Juliers ; il constitue la source essentielle sur sainte Christine.

Il comprend trois parties : 1) le poème accompagné d'un commentaire ; 2) la relation des visites de Pierre dans les années 1267-1270, l'histoire de la vie de Christine jusqu'en 1269 par Jean, curé de Stommeln, et la correspondance de Christine et de ses amis avec Pierre et quelques autres dominicains ; 3) la suite de la vie de Christine. – Le Codex d'Einsiedeln (ms 470), du 17e siècle, contient une version abrégée du Codex de Juliers.

Éd. : AS *Juin*, t. 4, Anvers, 1707, p. 275-344 (relations), 409-26 (lettres), 429-30 (poème) ; aux p. 344-409 : éd. partielle de la 3e partie du codex de Juliers. – La 2e partie est éd. par I. Paulson et L. Wahlin (coll. Scriptores latini medii aevi suecani I/2, 1896) ; elle a été traduite en suédois par T. Lundén (Petrus de Dacia, *Om den saliga jungfrun Kristina av Stommeln*, 1950). – M. Asztalos, de l'Univ. de Stockholm, prépare une éd. critique annotée des textes encore inédits du Codex de Juliers.

Le Codex d'Einsiedeln a été éd. par I. Collijn : *Vita Christianae Stumbelensis, efter Codex Einsiedlensis*, Uppsala, 1936.

La chronologie de la correspondance Pierre-Christine a été étudiée par J. Gallén (*La province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs*, Helsingfors, 1946, p. 225-44).

Quétif-Échard, t. 1, p. 407-13. – AFP, t. 5, 1935, p. 314-16, 318 ; t. 7, 1937, p. 9-13. – V. Schmidt-Kohl, *P. de D...*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. 18, 1966, p. 255-62. – P. Nieveler, *Codex Iuliacensis. Christina von Stommeln und P. von D., ihr Leben und Nachleben...* Mönchengladbach, 1975. – Th. Kaeppeli, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 224-25 (mentionne 3 sermons mss de Pierre). – NCE, t. 11, 1967, p. 247 (bibl.).

DS, t. 1, col. 321, 1665 ; t. 2, col. 874-75 ; t. 5, col. 1429, 1495 ; t. 11, col. 432-33.

Tryggve Lundén.

25. PIERRE DAMIEN (saint), 1007-1072. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** – Ce que l'on peut savoir de la vie de Pierre Damien est à chercher en premier lieu dans ses écrits. C'est ce qu'ont fait jadis R. Foglietti (*S. Petri Damiani Ecclesiae doctoris autobiographia*, Turin, 1899) et de nos jours, avec plus de sens critique, G. Lucchesi (*Per una vita di S. P.D.*, 2 vol., Cèsène, 1972). On trouve encore des données dans la *Vita* écrite par un disciple du saint, Jean de Lodi, entre 1077 et 1081.

Nous utilisons les éd. suivantes : PL 144 pour la *Vita*, les *Epistolae* (205-498) et les vies des saints écrites par Pierre (925-1032) ; – PL 145 pour les *Opuscula* (20-858) ; – pour les *Sermones* : CCM 57, éd. G. Lucchesi, 1983 (on les trouve aussi dans PL 144) ; – pour la lettre à l'impératrice Agnès : la *Clavis* de G. Lucchesi (dans *Studi su S.P.D.*, Faenza, 1970, p. 144-48).

Pierre Damien naquit à Ravenne, qu'il appelle « ma cité » (*Ep.* III, 5, PL 144, 292d) et « ma patrie » (*Serm.* 17/1, CCM, p. 85) ; cette naissance eut lieu en 1007, car, parlant de la mort de l'empereur Othon III, il précise qu'elle arriva cinq ans avant sa propre naissance (*Op.* 57, 5, PL 145, 825a) ; or Othon mourut le 23 janvier 1002.

Pierre ne parle pas de ses père et mère, mais Jean de Lodi le fait (*Vita* 1-2, PL 144, 115a-117a). Par contre, il mentionne deux frères, le prêtre Damiano et le laïc Marino (*Op.* 33, 4 PL 145, 566a), deux sœurs, Rodelinda et Sufficia (*Ep.* VIII, 14, PL 144, 489-497) ; on voit aussi apparaître une sœur non nommée (*Ep.* VIII, 13), une autre non nommée (et qui peut être la même ; *Lettre à l'imp. Agnès*, dans *Clavis*, p. 147), une demi-sœur (*Ep.* VI, 3, PL 144, 373c) ; un neveu Damiano, fils de cette demi-sœur (*Ep.* VI, 3 ; I, 11 ; VI, 29) et un cousin maternel, Marino (*Op.* 13, 20, PL 145, 319c ; *Op.* 49), se firent moines : Damiano fut ermite (*Ep.* VI, 22, PL 144, 405cd) et Marino cénobite à Classe (*Op.* 49, 6, PL 145, 726d). Pierre ne fait pas mention du frère qui, au dire de Jean de Lodi (c. 1, PL 144, 116b), lui fit une enfance « dure et pénible ».

La période de l'enfance ne nous est connue que par la *Vita* de Jean de Lodi ; divers auteurs modernes se sont montrés réservés à son égard, voyant dans son texte un récit « Largement fictif » (Lucchesi, *Per una vita...*, t. 1, n. 4), un « petit roman » (J. Leclercq, *S. Pierre Damien...*, p. 17). Plus récemment, Lucchesi reconnaît chez Jean de Lodi des traces indiscutables du style de Pierre (par exemple, à propos de la finale du ch. 3 de la *Vita* ; cf. *Giovanni da Lodi, il discepolo*, dans *S. Pier Damiano*, t. 4, p. 7-67).

Pierre fut guidé dans ses études par son frère prêtre (*Vita* 2, PL 144, 117b), d'abord à Faenza (*Op.* 51, 13, PL 145, 762c), puis à Parme pour le *trivium* et le *quadrivium* (*Op.* 36, 14, 616cd). Au sujet de ce dernier séjour on a quelques renseignements : Pierre rapporte lui-même avoir été témoin à Parme de la liaison d'un prêtre et d'une femme ; vingt-cinq ans plus tard, ils moururent lors d'un incendie qui détruisit la moitié de la ville (*Op.* 42, 7, 672d) ; cet incendie s'étant déclaré le 8 août 1055, on peut conclure que le jeune Pierre était étudiant à Parme à la fin de 1030.

Ayant achevé ses études, il enseigna (*Vita* 2, PL 144, 117bc), sans doute à Ravenne : bien qu'il ne mentionne pas le lieu, c'est là que Jean de Lodi situe la rencontre de Pierre avec les deux ermites de l'Avellana qui l'exhortèrent à se faire moine dans leur ermitage (c. 4, 119d) ; c'est aussi à un ami de Ravenne qu'il avait fait part de son dessein de revêtir l'habit monastique (*Op.* 42, 2, PL 145, 669c).

La date de son entrée au monastère est certaine depuis qu'A. Wilmart a découvert sa lettre à l'impératrice Agnès (publiée dans RBén., t. 44, 1932, p. 140-46, et dans la *Clavis*). Dans cette lettre de 1067, Pierre déclare qu'il y a déjà trente-deux ans qu'il a changé l'habit de clerc pour celui de moine (*Clavis*, p. 47) ; il se fit donc moine en 1035, se retirant à l'ermitage de Fonte Avellana, ainsi que le suggèrent le texte et le contexte de la *Vita* (c. 4, PL 144, 120cd).

Une seule donnée précise permet de dater l'ordination sacerdotale : elle eut lieu sous un pape simoniaque (*Op.* 6, 29 ; texte manquant dans PL ; voir MGH *Libelli de lite*, t. 1, Hanovre, 1891, p. 60, ligne 3), c'est-à-dire Benoît IX, par l'archevêque Gebhard de Ravenne (ligne 9). Quant à l'année, on estime ne pouvoir remonter au-delà de 1037 : Pierre dit dans le même *Opuscule* (6, 4, PL 145, 103c) qu'il est d'usage dans l'Église de ne pas ordonner avant trente ans et, nous l'avons vu, il était né en 1007.

Pierre fut élu prieur. La date précise est suggérée par

la lettre 3, 2: l'archevêque de Ravenne Gebhard ayant désiré que Pierre vînt travailler dans sa ville, celui-ci répond ne pouvoir accepter parce qu'il est depuis peu en charge d'un lieu très pauvre (*pauperculum locum*) ; il s'agit de Fonte Avellana. Gebhard étant mort le 16 février 1044, la lettre et l'élection au priorat doivent être antérieures. On les place habituellement en 1043.

Sous le priorat de Pierre, Fonte Avellana redevint florissant ; en témoigne l'*Op.* 14 écrit entre 1045 et 1050 (*De ordine eremitarum et facultatibus eremi Fontis Avellani*). Le « pauperculum locum » était en mesure d'entretenir une communauté de trente-cinq membres (PL 145, 330a) ; ses domaines s'étaient étendus et sa bibliothèque accrue (334c) ; de nouvelles constructions s'élevaient (334d, 335a) : tout cela « pour écarter toute excuse d'inobservance ». « Et, écrit Jean de Lodi, la grâce de Dieu lui ayant mis au cœur l'ardent désir de chercher des fruits plus abondants, il songea à ouvrir d'autres lieux pour y accueillir au service de Dieu un grand nombre de moines ». Il énumère les ermitages du mont Suavicino (Camerino), du mont Preggio (Pérouse), du mont Gamugno (Faenza) et les monastères de Valle Acerata (Faenza) et de S. Gregorio in Conca (Rimini) (*Vita* 7, PL 144, 124-125). Il oublie le monastère de S. Bartolomeo de Camporeggiano (diocèse de Gubbio) certainement fondé aussi par lui (cf. C. Pierucci-A. Polverari, *Carte di Fonte Avellana*, t. 1, Rome, 1972, p. 26, n. 11) et qu'il appelle « notre monastère » (*Ep.* VIII, 10, PL 144, 483d).

D'autres ermitages et monastères non fondés par lui-même prirent aussi place dans sa réforme. Dans le nombre, on connaît l'ermitage de Ocri, dans le diocèse de Sarsina (*Carte...*, p. 17, n. 8), le monastère-ermitage de Sitria, dans le diocèse de Nocera Umbra (*Op.* 13, 23, PL 145, 324d), et le monastère de S. Salvatore du mont Acuto, dans le diocèse de Pérouse (*Op.* 51, 12, 761c).

Mais sa paternité spirituelle ne connut pas de limites définies. Elle s'étendait aussi, « selon que le réclamait le besoin », à d'autres communautés non fondées par lui, ni agrégées aux siennes (*Vita* 7, PL 144, 125bc). Il les visitait ou en personne, ou par lettres, ou par l'entremise de fils spirituels vivant dans son entourage (*ibidem*).

Ce témoignage de son disciple permet de réaliser combien large et profonde fut l'œuvre de réforme accomplie par Pierre dans le monde monastique, combien bienfaisant elle fut, même après sa mort, en raison des fruits de sainteté qu'elle suscita, aussi longtemps qu'on y resta fidèle. Qu'on pense seulement à Fonte Avellana qui fut grâce à lui, vraie terre de saints.

En 1057, Étienne II fit Pierre cardinal évêque d'Ostie (*Vita* 14, PL 144, 130d) ; Damien lui-même (*Op.* 19, Prol., PL 145, 423b) met en évidence la répugnance qu'il éprouva à accepter : il appelle Étienne « son persécuteur ». Cette répugnance à ses nouvelles fonctions durera tout le reste de sa vie. Il se donnera l'illusion d'en avoir été déchargé par Alexandre II. En fait, jusqu'à la fin il restera, et lui seul, évêque d'Ostie, comme l'attestent des documents pontificaux de 1065 et 1068 (cf. Lucchesi, *Per una vita*, n. 196 et 210).

Au lendemain de son élection, il adressa aux cardinaux évêques, devenus ses collègues, une lettre où il leur formulait un programme de vie irréprochable. En premier lieu, il les met en garde contre la simonie ; il rappelle que la simonie ne consiste pas seulement à donner ou recevoir de l'argent (*munus a manu*) mais aussi dans la servilité (*munus ab obsequio*) et la flatterie envers les grands (*munus a lingua*), en vue d'obtenir leur appui pour réaliser des ambitions personnelles (*Ep.* II, 1, PL 144, 257c). Il leur recommandait en outre, en raison de leur dignité, de se montrer édifiants en toute leur conduite, n'étant pas seulement prêtres, mais aussi maîtres de prêtres (259a).

Pierre déploya une grande activité aux côtés d'Hildebrand, archidiacre de Rome, le futur Grégoire VII, comme il le dit lui-même dans une lettre (II, 8, PL 144, 273a) ; déjà auprès d'Alexandre II il évoquait son travail et ses combats pour l'Église (*Ep.* I, 14, 224a). Dans la même visée on peut placer sa mission à Milan (1059-60), au cours de laquelle il fut en danger de mort : « Nonnulli sanguinen meum sitiebant » (*Op.* 4, PL 145, 90cd ; *Vita* 16, PL 144, 134b), et sa lutte contre l'antipape Cadalous (Honorius II) dans laquelle il s'engagea à fond (cf. *Ep.* I, 20-21, PL 144, 237-254 ; *Op.* 31, Prol., PL 145, 531a). Cadalous chercha à se venger de lui en fomentant des embûches sur son chemin, lorsque Pierre se rendit à Cluny en 1063 (*Ep.* VI, 5, PL 144, 378d) ; ce qui est confirmé par l'auteur de l'*Iter Gallicum*, un compagnon de voyage (PL 145, 869b) et par la lettre de Pierre aux cardinaux Hildebrand et Étienne (fin 1063 ; *Ep.* II, 6, PL 144, 272a).

Pierre n'était pas homme à se maintenir en retrait ; malgré son désir de vie retirée, il se dit toujours prêt à partir où l'enverrait le pape : « Lorsqu'il le faut, je prends les armes et je vous suis » (à Nicolas II et à Hildebrand, *Op.* 20, 1, PL 145, 444b). C'est ainsi qu'il se rend à Florence, en hiver 1067, pour y remettre de l'ordre (*Op.* 30, Prol., PL 145, 523a) ; à l'automne 1069, il va à la Cour impériale pour déconseiller à Henri IV de divorcer (aucune trace de ce voyage dans les écrits de Pierre ; nous sommes renseignés par les *Annales* de Lambert de Herefeld, MGH *Scriptores*, t. 5, Leipzig, 1844, p. 175-76) ; dans les premiers mois de 1072, il va à Ravenne pour y lever l'interdit jeté sur la ville (*Vita* 21, PL 144, 142a).

Sur sa participation aux divers conciles et synodes, il a laissé dans l'*Op.* 12 un curieux témoignage ; il déconseille aux moines et aux ermites de prendre part à ces assemblées : « Croyez à qui en a fait la preuve... Sur l'appel des souverains Pontifes, nous avons assisté aux conciles ; mais prendre part aujourd'hui à ces discussions c'est, on peut le dire, comme semer sur du sable » (c. 30, PL 145, 286cd). Délibérément il refusa de se rendre à celui de Mantoue (1064), bien qu'il y fût invité (*Ep.* I, 16, PL 144, 236b).

Il est bon de rappeler que son activité au service du Siège Apostolique fut bien antérieure à son cardinalat. Déjà au temps de Grégoire VI (1045-1046), il se soucie d'évêques scandaleux (*Ep.* I, 1, PL 144, 206ab) que l'on devrait déposer ; le pape lui-même lui demande conseil au sujet de l'aptitude d'un candidat élu pour succéder à l'évêque de Fossombrone ; Pierre lui répond que celui choisi par le clergé est le moins indigne, qu'il n'en consacre pas un autre pour le moment, même si c'est son intention, et attende que lui-même, Damien, soit arrivé à Rome (*Ep.* I, 2, Pl 144, 207b). Ceci montre quel était déjà son crédit auprès de la curie romaine.

Il est aussi en crédit auprès de l'empereur : dans une lettre à Clément II, successeur immédiat de Grégoire VI, il écrit que l'empereur Henri III lui prescrit de se rendre auprès du souverain Pontife pour l'informer sur la conduite de certains évêques des Marches, indignes de leur office pastoral (*Ep.* I, 3, PL 144, 207d). Lucchesi a raison de dire qu'à partir de Grégoire VI, Pierre était devenu un conseiller des papes pour les affaires ecclésiastiques de sa région des Marches (*Per una vita*, n. 69) et aussi un collaborateur apprécié pour celles plus générales de l'Église.

La mort de Pierre survint le 22 février 1072 à Faenza, dans le monastère bénédictin de S. Maria Vecchia fuori porta, au cours de son voyage de retour de Ravenne qu'il venait de réconcilier avec Rome

(*Vita* 22, Pl 144, 143a). Il fut enseveli dans l'église du monastère. Le corps y resta jusqu'en 1778 ; il fut alors transféré à S. Maria Nuova, à Faenza, puis en 1826 dans la cathédrale de la ville. La fête de Pierre, de précepte à Faenza depuis 1512, est célébrée le 23 février. En 1828, Léon XII le proclama Docteur de l'Église.

Les études principales sur la vie et la figure spirituelle de Pierre sont : O.J. Blum, *St. Peter Damien. His Teaching on the spiritual Life*, Washington, 1947 ; – F. Dressler, *P.D. Leben und Werk*, coll. Studia Anselmiana 34, Rome, 1954 ; – J. Leclercq, *S.P.D. ermite et homme d'Église*, Rome, 1960 (trad. ital., Brescia, 1972) ; – M. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di S. P.D.*, Camaldoli, 1961 ; – G. Lucchesi, *Per una vita di S.P.D. Componenti cronologiche e topografiche*, 2 vol. (= t. 1-2 de *S.P.D. nel IX centenario della morte*), Césène, 1972 ; *I viaggi di S.P.D.*, dans *S.P.D. Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte* (Faenza, 1972), Florence, 1973, p. 71-91.

Voir aussi : A. Capecelatro, *Storia di S.P.D. e del suo tempo*, Florence, 1862 ; – M.J. Kleinermann, *Der heilige P.D. in seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, Steyl, 1882 ; – F.W.E. Roth, *Der heilige P.D. nach den Quellen neubearbeitet*, dans *Studien und Mitteilungen aus den Benediktiner- und Cisterzienserorden*, t. 7/1, 1886, p. 110-34, 357-74 ; t. 7/2, p. 43-66, 321-36 ; t. 8, 1887, p. 56-64, 210-16 ; – R. Foglietti, *S.D.P. Ecclesiae Doctoris autobiographia*, Turin, 1899 ; – A. Cavalli, *Vita di S.P.D.*, Faenza, 1938 ; D. Ferrucio Botti, *S.P.D. e Parma*, Parme 1959.

2. Les **Écrits** de Pierre Damien furent rassemblés et publiés pour la première fois par C. Caetani, moine du Mont-Cassin, en 4 vol. parus à Rome en 1606 (lettres), 1608 (sermons et hagiographie), 1615 (opuscules) et 1640 (prières, poèmes, *collectanea*, etc.) ; cette éd. fut reprise en partie à Lyon, 1623, puis en totalité à Paris, 1642, à Paris et Venise, 1743 et à Bassano, 1783. Migne l'a reproduite (PL 144-145).

Ces écrits comprennent : 1) 118 lettres à des personnes de tout rang ; – 2) 76 sermons, dont 57 authentiques ; – 3) 5 vies de saints (Odilon, Maur, Romuald, la plus importante, Rodolphe et Dominique l'Encuirassé ; la *Passione delle vergini Flora e Lucilla* est apocryphe) ; – 4) 67 opuscules ou traités sur des sujets divers (y compris spirituels) ; – 5) 250 textes : liturgie, prières, poèmes ; – 6) les *Collectanea*, fragments d'œuvres.

F. Neukirch (*Das Leben des P.D.*, Göttingen, 1874, p. 91-117) a étudié la chronologie des lettres ; cette chronologie est substantiellement reprise par Blum (p. 201-03) et par Dressler (p. 238-40) cités *supra* ; Della Santa l'a quelque peu modifiée (p. 214-20). Ce dernier auteur a surtout montré avec de bons arguments que l'*Op.* 15, tel qu'il nous est parvenu, est une réélaboration faite par Pierre lui-même après 1065 (avec additions des ch. 15-18a et 32) d'un de ses textes réalisé vers 1057 (p. 11-35).

Sur l'authenticité et la chronologie des œuvres, voir surtout G. Lucchesi, *Clavis S.P.D.* (dans *Studi su S.P.D. in onore del card. Amleto Cicognani*, Faenza, 1961 ; rééd. 1970, p. 1-215), où l'on trouve les textes authentiques qui ne figurent pas dans les éd. de Caetani ou qui en dépendent ; dans son *Per una vita di S.P.D.* (cité *supra*), Lucchesi prend parfois des positions différentes de ce qu'il dit dans la *Clavis*.

Éd. critique des lettres par K. Reindel (MGH *Epistolae* 2, 1983) ; celui-ci travaille aussi la tradition manuscrite des œuvres de Pierre (plus de 600 mss) : *Studien zu Ueberlieferung der Werke des P.D.*, dans *Deutsches Archiv*, t. 15, 1959, p. 23-102 ; t. 16, 1960, p. 73-154 ; t. 18, 1962, p. 317-417 ; *Die Handschriften der Werke des P.D.*, dans *S.P.D.*, Faenza, 1973, p. 93-106 ; *Neue Literatur zur P.D.*, dans *Deutsches Archiv*, t. 32, 1976, p. 405-43.

M. Lokranz (*L'opera poetica di S.P.D.*, Stockholm, 1964) donne une éd. critique des poèmes.

Autres éd. et trad. partielles : *De divina omnipotentia, De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda, De perfectione monachorum, De vera felicitate ac sapientia*, texte et trad. ital. par P. Brezzi et B. Nardi, Rome, 1943. – J. Leclercq, *Une lettre inédite de S.P.D. sur la vie érémitique*, dans *Studia benedictina*, coll. Studia Anselmiana 18-19, 1947, p. 283-93. – *Vita Romualdi*, éd. G. Tabacco, coll. Fonti per la storia d'Italia 94, Rome, 1957 (trad. ital., par M. Della Santa et B. Ignesti, Camaldoli, 1963). – P. McNulty, *St. P.D., Selected Writings on the Spiritual Life*, introd. et trad. anglaise, New York, 1959. – B. Ignesti, *S.P.D. Scritti monastici*, trad. ital., 2 vol., Sienne, 1960. – *Vie de S. Romuald*, introd. et trad. franç. par D. Giabbani et L.-A. Lassus, dans *Textes primitifs camaldules*, coll. Les écrits des saints, Namur, 1962, p. 25-130. – *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, introd. importante, texte et trad. franç. par A. Cantin, SC 191, 1972.

3. **Doctrine spirituelle.** – 1° Théologie monastique. – Pierre Damien est un bon représentant de cette théologie qu'on a appelée « théologie monastique » : recherche de la sagesse à travers la méditation de l'Écriture. Pierre, tout comme ses prédécesseurs dans la tradition patristique, fut attentif à la Parole de Dieu d'abord et surtout contenue dans l'Écriture ; il se situe dans la ligne de l'Origène latin, qu'il connaît bien, de Jérôme, d'Augustin et de Grégoire le Grand. Mais il annonce aussi les « temps nouveaux » : à la différence de ces grands devanciers, il ne commente intégralement aucun livre de la Bible ; bien qu'il présente ses opuscules « ad modum commentarii biblici », il développe librement et ne se sent pas obligatoirement assujetti à la « lettre de l'Écriture » ; il use de ses moyens littéraires ou rhétoriques pour rendre au mieux sa pensée. C'est là une nouveauté par rapport à la méthode en usage dans la littérature patristique. On a l'impression d'une hâte à aller directement à ce que réclame la réforme de l'Église. Son commentaire de l'Écriture semble plus marqué par la situation ambiante. Anselme le suivra dans cette ligne, mais avec une mentalité différente, plus marquée par la méthode dialectico-métaphysique. Il ne faut pas non plus oublier la préférence qu'il a pour la « liberté érémitique » par rapport à la stabilité monastique : celle-ci s'est sentie à l'aise dans le commentaire biblique suivi ; Pierre préfère un exposé de forme plus directe et plus libre.

1) *Lettre et esprit.* – Un aspect essentiel de la méthode de Pierre dans sa lecture de la Bible apparaît dans l'Opuscule 32 *De Quadragesima observatione* ; il se présente comme un itinéraire spirituel du moine : la vie y est envisagée comme un nouvel Exode. A l'arrière-plan de l'opuscule se profile l'homélie 27 d'Origène *sur les Nombres*. Sans qu'il mentionne le nom d'Origène, Pierre le suit presque à la lettre et adopte une exégèse en quête du sens spirituel : c'est ainsi qu'il relit la sortie du peuple d'Israël d'Égypte pour s'acheminer vers la Terre promise : « non otiosum credimus ut in Ecclesia legatur istarum descriptio mansionum... putantes quod rem tantummodo gestam narret historia... neque nunc ad nostram aliquatenus notitiam pertinere » (*Op.* 32, 2, PL 145, 546).

La pérennité de l'histoire sainte consiste précisément dans le fait que Dieu nous parle à travers ces événements du

passé. Le caractère raisonnable de cette histoire guidée par le Dieu des Pères, qui y agit et s'y trouve présent, est clairement formulé par Pierre ; de là provient la règle essentielle de son interprétation : « Quod enim *tunc* visibiliter gestum est, *nobis* per spiritualem intelligentiam congruit ; nostro tempori vetus illud seculum militavit » (2, 546). Tout ce qui s'est accompli en ces situations du passé s'applique aussi, grâce à l'intelligence spirituelle de l'Écriture, à la situation présente. *Tunc* – *nunc,* alors – maintenant : ces termes se répondent dans l'opuscule de Pierre. La légitimité d'une telle lecture prophétique de l'histoire est garantie par S. Paul qui affirme des hébreux : « omnia in figura contingebant illis » (1 *Cor.* 10, 11).

Au-delà de cette formulation générale de la méthode, le thème précis choisi par Pierre comme type biblique de la situation dans laquelle il vivait avec ses frères est celui-ci : la vie chrétienne est un nouvel Exode, non plus sous la conduite de Moïse qui libère de la servitude d'Égypte, mais sous la conduite du Christ qui libère de toute servitude. La terre promise est le « Royaume » que le Christ nous a acquis ; notre véritable Exode consiste à aller avec lui vers le Père. Les arrêts des Israélites dans le désert indiquent notre cheminement de « foi en foi », jusqu'à l'entrée dans le jardin du *Cantique* pour y mener la vie d'amour avec l'Époux, en laquelle consiste la vision finale. La conclusion de l'*Op.* 32 est d'un style étonnamment personnel. L'exode avec le Christ nous conduit à la Terre promise de l'Évangile : « Terram, inquam, lacte ac melle manantem, hoc est humanitatis Christi atque divinitatis mysteria profluentem quibus utique jam nihil aliud restat ut in Hierusalem pectoris nostri construamus Domino Templum... » (32, 9, 559c). L'ornement de ce Temple, ce sont les vertus, en particulier la charité envers Dieu et envers ses frères.

Il est de grande importance que Pierre ait mis en lumière cette perspective intérieure et personnelle dans la ligne de l'amour de Dieu et du prochain, en un temps où Cluny insistait tant sur un ritualisme de type vétéro-testamentaire, plutôt que sur la réponse personnelle de l'homme « vrai temple de l'Esprit saint ». Nous ne disons pas que le culte clunisien s'opposait à l'intériorité chrétienne ; mais c'est un fait que ce culte dériva vers un « cultualisme ». Pour Pierre, le vrai temple spirituel ne s'édifie que par la charité envers Dieu et envers ses frères. Telle est la conclusion de son *Opuscule* 32.

Cette conclusion est bien de lui et non d'Origène, de qui par contre dépend toute la rédaction de l'opuscule. L' « intériorisation » de toute la visée cultuelle de l'Ancien Testament concernant le Temple apparaît comme le plus bel enseignement de Pierre Damien. Par ailleurs, l'Exode d'Égypte interprété selon cette clef intériorisée, peut s'appliquer spirituellement à toute vie chrétienne. Déjà chez les Prophètes de l'exil et d'après l'exil, l'Exode est présenté comme une « nouvelle étape » de libération, plus universelle, plus intérieure et plus personnelle.

Ce sens spirituel de l'Exode s'intériorise et s'universalise en Jésus-Christ, dans son « exode » auprès du Père, et en l'Église « pèlerine » ici-bas et signe de salut.

2) *Expérience contemplative et Écriture.* – La *lectio biblica* conduit Pierre à concevoir la contemplation comme ce qui intériorise au plus haut degré la Parole de Dieu. Déjà dans l'expérience des Pères, la lecture de la Bible en son sens spirituel se faisait en vue de la contemplation, et l' « échelle pour monter au Paradis » comportait les 4 degrés : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio.*

Comme Augustin et Grégoire, Pierre ne parle de la vie contemplative qu'avec des termes et images bibliques. La contemplation est le but où tend en permanence la *conversio* monastique : « Omnis denique nostra conversio et abrenuntiatio saeculi ad nil aliud, nisi ad requiem tendit » (*Op.* 13, 8, PL 145, 303). Mais ce repos spirituel est une grâce qui couronne le fidèle exercice des vertus : « sed haec requies sic acquiritur, si prius homo diversis certaminum laboribus exercetur, ut, cessante postmodum omni perturbationum strepitu, per gratiam contemplationis transferatur animus ad indagandam speciem veritatis » (*loc. cit.*). L'auteur suit ici à la lettre ce qu'avait déjà dit Augustin sur le sujet dans le *Contra Faustum* (XXII, 52-58, PL 42, 432-437). Pour lui, comme pour l'évêque d'Hippone, la double vie active et contemplative est représentée par la vie de Jacob, figure prophétique de la vie du croyant et surtout du moine. Lia et Rachel sont symboles de la vie active et de la vie contemplative. Jacob, vivant avec Lia, attend la joie de s'unir ensuite à Rachel ; c'est ainsi que les Pères ont pu exposer le passage laborieux de l'exercice des vertus à la charité parfaite : « necesse est ut hunc diversorum certaminum labor exerceat, antequam ad quietis intimae suavitatem, quam concupiscit, attingat » (*Op.* 13, 8, PL 145, 304a).

Ce travail spirituel ne se réduit pas au combat moral ; il s'agit d'une démarche de conversion objective à la foi, d'une conversion de la loi extérieure de la *littera* à la loi intérieure de l'Esprit : « Expletis itaque duabus hebdomadibus, altera videlicet legis antiquae, altera evangelicae gratiae, mox ad diu desideratae Rachelis pervenitur amplexus ; quia quisquis pertingere ad divinae contemplationis oblectamenta desiderat, prius necesse est ut *utriusque Testamenti peragere mandata contendat* » (*ibidem*).

a) *Le Sabbat* est présenté dans la Genèse comme l'achèvement de l'œuvre divine ; il devient le modèle de ce qui attend l'homme spirituel : « sed qualiter homo valeat consummari, quomodo debeat perfici, libet succincte perstringere, prout in ipso mundanae creationis datur ordine reperiri » (*Ep.* II, 5, PL 144, 262b). L'homme, microcosme, a à recevoir au sommet de sa création une richesse spirituelle dont le repos du septième jour est signe. Après avoir parcouru spirituellement les six premiers jours, advient le sabbat, repos en Dieu : « Hoc itaque modo et homo fit Sabbatum Dei, et Deus Sabbatum hominis ; cum et ipse in Deo, et Deus requiescit in eo » (264c). Mais ce repos sabbatique ne peut se trouver que dans le Christ ; et déjà ici-bas nous pouvons reposer en lui par l'espérance et par l'amour, selon ce qu'il nous a dit : « Demeurez en moi et moi en vous » (*Jean* 15, 4). Le Christ est notre paix suprême. Il est le sanctuaire de la plénitude de Dieu. Si nous devenons un avec lui, nous le sommes avec le Père.

Le thème du Sabbat, repos en Dieu par le Christ, amène naturellement celui du temple spirituel. Dieu est le temple de l'homme ; l'homme est appelé à devenir le temple de Dieu : l'âme du juste est le paradis où fleurissent toutes les vertus, la Cité nouvelle dont parle l'Apocalypse (21) : « Haec igitur anima, quae talis est, procul dubio paradisus est ; haec, ille deliciarum hortus est, cujus inhabitator est Deus. Quae dum sui Conditoris contemplatione perfruitur, ad illam dignitatem, in qua primus homo conditus fuerat, reformatur » (*Ep.* II, 5, PL 144, 269c).

Dans cette symbolique, la contemplation est envisagée, selon une idée chère à Grégoire le Grand, comme un retour au Paradis, mais elle garde toute l'objectivité de la charité, laquelle seule réalise authentiquement le projet de Dieu sur l'homme. Une telle contemplation rejoint le thème de l'eschatologie, car la « contemplatio Divinitatis aeternae » est la fin suprême du chrétien : « Qui ergo possidere cum Deo paradisi gloriam quaerimus, hic necesse est ut ei nosmetipsos prius habitaculum praebeamus, quatenus, dum ipse in nobis habitat et nos in eo, sic studeamus non ignobilis otii, sed laboriosae quietis Sabbatum colere, ut ex hoc mereamur in diem Dominicum, qui nullo clauditur fine, transire » (269d-270a).

b) Une typologie analogue est développée par Pierre Damien, celle de la Jérusalem céleste, et de la vraie liberté qui nous y mène. Voir *Ep.* IV, 15, PL 144, 326 ; *Op.* 32, PL 145, 543-550 ; *Sermo* 53, 9, CCM 57, p. 340 ; cf. J. Leclercq, *S.P.D. ermite et homme d'Église,* Rome, 1960, p. 245 svv.

c) *Les larmes et la componction du cœur.* – En écho à 1 *Jean* 5, 8 où l'Esprit, le Sang et l'Eau rendent témoignage à l'Église sur terre, de même pour Pierre l'Esprit, le feu et l'eau rendent témoignage au mystère de la vie du moine. Le feu de l'amour de Dieu équivaut au sang, l'eau des larmes à un baptême de grâce qui se prolonge dans la pratique de la vie monastique. La doctrine des larmes et de l'amour ardent est ce qu'il y a de plus traditionnel dans la littérature monastique. Les larmes sont en lien étroit avec l'intelligence profonde du plan divin violé par le péché et du mystère de la mort du Fils de Dieu. Elles supposent chez celui qui pleure qu'il perçoive le monde à travers la sagesse de Dieu et en même temps les cieux nouveaux et la nouvelle terre qui nous attendent, réalité qui devient peu à peu expérience pressentie dans la vie nouvelle apportée par le Christ. C'est pourquoi dans la grande tradition médiévale le don des larmes est en lien étroit avec l'intelligence de l'Écriture, autrement dit avec l'histoire de l'amour (cf. art. *Larmes,* DS, t. 9, col. 290-300).

Pierre évoque les larmes à propos de divers états spirituels : larmes de douleur, comme celles de David et de l'Apôtre Pierre ; larmes de l'attente et de l'espérance, comme celles d'Anne, mère de Samuel ; larmes de joie, comme celles de Sara ; larmes de l'imploration et de la demande, celles de Judith et d'Esther. Mais toujours elles expriment un amour suscité par l'Esprit saint et qui obtient son fruit : « O larmes, délices de l'âme, plus douces que le miel et le rayon de miel, plus douces qu'aucun nectar ! C'est vous qui réconfortez les esprits élevés vers Dieu par le doux parfum d'une saveur intime ; vous qui irriguez jusqu'à la moelle par la grâce d'en-haut les cœurs desséchés et attristés. La saveur et la douceur des nourritures terrestres, c'est vrai, chatouillent la surface du palais de qui les goûte ; elles ne pénètrent pas jusqu'au fond des entrailles. La saveur, au contraire, de la contemplation de Dieu remplit, nourrit, adoucit tout notre fond intime. Les yeux qui versent des larmes font peur au démon : il craint le flot de larmes qui jaillit, comme s'il cherchait à se soustraire à la grêle d'un ouragan, à une tempête de vents qui de partout se déchaînent. En effet, tout comme l'envahissement soudain d'un torrent tumultueux purifie son lit de toute immondice, de même le flot de larmes de l'esprit qui pleure emporte ce qu'y a semé la malice du démon, les ordures pestilentielles des vices » (*Op.* 13, 12, PL 145, 309c).

La vie du moine réalise ainsi *spiritualiter* ce qui est dit au second livre des Maccabés au sujet du feu sacré caché au temps de l'exil dans un puits à sec et que Néhémie fit rechercher. On n'y trouva que de l'eau fangeuse dont on aspergea le bois et ce qui y était disposé pour le sacrifice. Alors un puissant rayon de soleil alluma un grand brasier, à la stupeur de tous. C'est pour Pierre une image du moine, l'homme de l'exil. Le feu de l'amour, apparemment éteint par le dur effort présent, se manifeste dans le mystère de l'eau : les larmes qui, avec la justice et l'amour, font de la vie du moine un sacrifice agréé de Dieu, un feu sacré qui persiste dans l'Église (309d-310a). Interprétation analogue d'*Isaïe* 18 à la fin du ch. 13 de l'*Op.* 13 (311c).

Sous cette symbolique de l'eau et du feu, Pierre exprime l'expérience spirituelle de la nouvelle naissance et la contemplation mystique, et il le fait en utilisant l'Ancien Testament à la lumière du mystère du Christ.

3) *Du goût de la contemplation au service de la charité fraternelle.* – Formé par la *lectio biblica* et la *contemplatio,* Pierre Damien a dû dans sa vie passer au service de l'Église et au souci d'autrui. Ce qu'il enseigne à propos de la nécessité pour le contemplatif de s'ouvrir au service de la charité selon la variété des circonstances doit être bien précisé ; on ne doit pas le confondre avec diverses préoccupations qui l'ont angoissé (surtout à propos de l'engagement apostolique des moines). Pour l'essentiel, il suit Augustin et Grégoire le Grand. Tout contemplatif, cela est normal, désire que sa contemplation s'épanouisse en action : « ... quia electus quisque perfectionis suae limite non contentus, filios etiam Deo gignere spirituali fecunditate desiderat » (*Op.* 13, 9, PL 145, 304d) ; inversement, tout fidèle qui s'adonne à un service de charité tend à la contemplation : « necesse est ut per omne quod agit ad contemplationis semper gratiam tendat » (305c).

Quant à la prédication de la Parole de Dieu, il dénie le droit d'annoncer l'Évangile au prêtre qui lie son ministère au gain : « clericus, qui captus est amore pecuniae, nequaquam idoneus est ad ministranda verba doctrinae » (*Op.* 24, 6, PL 145, 490a). La prédication est essentiellement « apostolique » ; l'Église primitive telle que les *Actes* la présentent (4, 32-35) est pour lui la référence et doit l'être pour l'Église au fil des temps : la réalité et le témoignage de la communauté des croyants doit être à la base de la prédication ; c'est ainsi que les apôtres « idonei sunt ad praedicationis officium qui nullum terrenae facultatis possident lucrum ; et dum aliquid singulare non habent, communiter omnia possident » (490b).

Cependant, en ce qui regarde la prédication de la part des moines, Pierre parfois semble perplexe ; non parce que la prédication serait en dehors du charisme monastique, mais pour des motifs accidentels, fonction de la situation historique et spirituelle en laquelle il se trouve.

L'horizon très marqué par l'eschatologie qui lui est propre le place dans une attitude de défiance à l'égard de l'histoire. La vie monastique et en particulier le charisme de l'ermite se trouvent profondément marqués par la « fuite » d'un monde devenu incapable de se convertir et aussi par l'imminence du jugement de Dieu.

La plaie de la simonie contamine l'Église en ses membres les plus haut placés, en sorte qu'il serait plus facile de convertir un juif à la foi que d'amener à résipiscence un de ces « voleurs hérétiques » (*Vita S. Romualdi* 35, PL 144, 937a). C'est ce que pense Pierre des évêques simoniaques ! Et s'il était si difficile pour saint Romuald de convertir de tels hérétiques par sa prédication, combien plus échappent-ils à la prédication de moines ordinaires ! Telle est, en raccourci, sa vue pessimiste de la situation de l'Église de son temps et sa réticence quant à la prédication des moines. Mais il ne faut pas oublier comment il se dépensa, tant qu'il put, pour la réforme de l'Église.

Dans sa vie de saint Romuald, son premier ouvrage, nous discernons nettement comment Pierre conçoit le passage de la *lectio* à la contemplation et à l'annonce de l'Évangile. Romuald est l'homme de Dieu en qui se traduit son idéal spirituel, l'expérience de l'Exode et du désert. Romuald « passa trois années à Parenzo ; au cours de la première, il bâtit le monastère ; pendant les deux autres, il vécut en reclus » (ch. 31). En cette expérience du « désert », il acquit l'intelligence spirituelle de l'Écriture par l'Esprit saint : « ... il pénétrait beaucoup de mystères de l'Ancien et du Nouveau Testament » (*ibidem*). A un moment d'ardent désir de Dieu, « il lui vint soudain un tel flot de larmes et son esprit reçut une telle lumière pour comprendre le sens de la Sainte Écriture, qu'à partir de ce moment jusqu'à sa mort, chaque fois qu'il le voulait, il fondait en larmes et un très grand nombre de passages de l'Écriture n'avaient plus de secret pour lui » (*ibidem*). Romuald représente pour Pierre la nouvelle création ; il est l'homme nouveau. De ce point de vue, le ch. 51 est important : Romuald apparaît transformé, transfiguré en sa personne. C'est l'expérience du Paradis, modelée sur celle de saint Paul (cf. 2 *Cor.* 12, 2). D'où la conséquence : « sterilitatis impatiens », sans renoncer aucunement à son charisme d'ermite, avec un soin anxieux il se mit en quête d'une terre apte à produire « fructus animarum » (ch. 35).

2° Ecclésiologie de communion. – L'ecclésiologie de Pierre Damien paraît étroitement liée à la *lectio biblica*. Moine et ermite, sa vie néanmoins est au service de la *reformatio ecclesiae*. Il y a deux éléments auxquels il faut rester fidèle dans l'analyse de l'ecclésiologie, qui est si fondamentale dans la pensée de notre auteur, à cause aussi de leurs prolongements spirituels. L'appellation scripturaire qu'il préfère donner à l'Église est, croyons-nous, celle de Corps du Christ. L'Église pour lui n'est pas d'abord une société structurée ; elle est le mystère de Dieu dans l'histoire des hommes ; elle rend présente aux hommes l'œuvre du Christ, les unit en lui les uns aux autres et au Père, dans la communion de l'Esprit saint. Dans son Opuscule 11 (*Dominus vobiscum*), il a longuement explicité cette doctrine ; mais il la suppose un peu partout dans ses ouvrages. Comme de nombreux grains sont rassemblés dans le même épi, les fidèles aussi le sont dans une même foi (*Op.* 32, 5, PL 145, 553c). L'Église est une malgré les langues diverses qu'on y parle ; elle fait de cette terre où elle se répand l'antichambre du ciel (*Ep.* VI, 13, PL 144, 396d). C'est ce caractère sacramentel de l'Église qui assure, selon lui, la validité des ordinations simoniaques (*Op.* 6, 12, PL 145, 115c).

1) *Sacerdoce royal.* – Dans ce contexte sacramentel, Pierre reprend la doctrine du sacerdoce royal comme fonction primordiale, enseignement qui peu à peu sera oublié au profit du seul sacerdoce ministériel. Cet aspect mérite une attention spéciale en raison de ses conséquences pour le charisme monastique et érémitique.

En la fête de l'Épiphanie, dans la basilique de Saint-Pierre, à Rome, Pierre a entendu le *praeconium* de Cinzio, préfet de la ville. Dans une lettre mémorable il le félicite : « ... ita locutus es, non ut praefectum reipublice, sed potius ut sacerdotem decebat Ecclesiae nec saecularis hominis verbum, sed apostolicae praedicationis audiebatur eloquium » (*Ep.* VIII, 1, PL 144, 461b). Dans ce ministère, Cinzio accomplit en lui-même le charisme du Christ, Roi et Prêtre. Suivent alors les textes classiques sur le sacerdoce royal ; d'abord celui de l'Apocalypse : « Qui dilexit nos... et fecit nos regnum et sacerdotes Domino et Patri suo » (*Apoc.* 1, 6) ; puis celui de saint Pierre : « Vos, inquit, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, ut virtutes annuntietis ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum » (1 *Pierre* 2, 9). Et Pierre Damien ajoute ce commentaire : « Constat ergo quemlibet Christianum esse per gratiam Christi sacerdotem, unde non immerito debet ejus annuntiare virtutem. Tu praesertim hujus sacerdotii et regni evidenter imitaris exemplum, dum et in tribunalibus legitimae sanctionis jura promulgas, et in ecclesia persequens exhortationis instantiam, adstantis populi mentes aedificas » (461c). Au-delà de la situation particulière de Cinzio, préfet de la ville qui prêche, on voit ici mis en lumière le sacerdoce royal des fidèles.

a) Pierre Damien a laissé des lettres adressées à des laïcs et a composé pour eux des traités. Les conseils spirituels qu'il leur propose ne diffèrent guère de ceux qu'il donne aux moines. On aperçoit dans sa correspondance avec certains d'entre eux et divers clercs une note importante de sa propre physionomie spirituelle et de la vie chrétienne telle qu'il la conçoit : l'amitié. On trouve dans ses lettres à ses amis des phrases très expressives à ce sujet.

« ... et fraternus amor, qui in meis circa te visceribus aestuat, nequaquam te solo contentus in te constituit finem, sed per te quoque in communem transfertur Auctorem » (*Ep.* II, 12, PL 144, 278b). « Dilectissime mihi Pater et Domine, quo circa te desiderio ferveam, quae tuae dilectionis flamma meum pectus exurat, testis est lingua, quae tam crebro te abesse conqueritur, testis est conscientia quae serenissimam angelici tui vultus speciem tam perspicue contemplatur » (*Ep.* III, 3, PL 144, 290a). Son ami étant toujours présent à l'intime de son cœur, il lui demande en retour : « ... ut mihi mutui amoris vicem redhibeas, et gratia quae simplex egreditur, ad me duplicata recurrat » (*ibidem*).

A la comtesse Willa, qui vient d'épouser le marquis Ranieri, il conseille l'aumône et la mise en bon ordre de sa maison ; mais au début de la lettre, il lui fait plus qu'une confidence amicale, une confession : « ... juvenculis mulieribus, quarum formidamus aspectus, tuto litterarum praebemus alloquium » (*Ep.* VII, 18, PL 144, 458b). Avec un fin sens de l'humour il ajoute qu'il peut considérer en toute tranquillité les personnes âgées, mais qu'il évite de regarder les beaux visages, comme les enfants s'écartent du feu : « ... a venustioribus autem atque fucatis sic oculos tanquam pueros ab igne custodio » (*ibidem*).

Pour l'impératrice Agnès qui vient se fixer à Rome et se consacre au Seigneur en 1063, il compose un traité sur la fuite du monde (*Op.* 56, PL 145, 807-20). J. Leclercq a retracé leur relation en quelques pages qui sont parmi les plus belles de son livre sur Pierre Damien (p. 126-31).

b) *L'intelligence du pauvre* est le second point sur lequel il semble qu'il faille insister quand on évoque les conseils donnés par Pierre aux laïcs. Au sein du Peuple de Dieu, le pauvre doit être l'objet privilégié de la miséricorde de l'Église et celle-ci prie chaque jour pour ceux qui la mettent en œuvre (*Op.* 9 *De eleemosyna,* c. 3, PL 145, 215b). Le principe du partage généreux des biens régit la vie des vrais chrétiens : « Les riches doivent être les dispensateurs plutôt que les possesseurs » (c. 1, 210d). Le souci du pauvre doit être éveillé aux différentes sortes de pauvreté, sans oublier les « nouveaux pauvres », ceux qui sont « devenus pauvres après avoir vécu dans l'opulence » et qui ne savent pas ni n'osent mendier. Il faudra discerner l'indigence qu'ils cachent. C'est surtout par rapport à eux qu'il faut cette intelligence

du pauvre qu'avait en vue la prière du psalmiste (*Ps.* 41). Vient alors l'éloge de l'aumône. La *laus,* sous la plume de l'auteur, indique qu'il s'agit d'un sujet qui a besoin d'être chanté, célébré, comme un moment important dans la liturgie chrétienne. C'est là ce qu'est l'aumône.

Le « monachisme simple » établi par Romuald et Pierre présente aussi, croyons-nous, une finalité sociale : dans une société accablée par la violence et par les abus des seigneurs féodaux, le moine-ermite doit mener un genre de vie pauvre, proche de celui qu'autour de lui tant de malheureux exploités par l'arbitraire du monde sont forcés de mener. Si l'aumône chantée par Pierre fut commune aux grands centres monastiques comme le Mont-Cassin et Cluny, Fonte Avellana et les Camaldules se sont montrés plus proches des pauvres et plus accordés à leurs attentes. Malheureusement l'accueil de donations ne tarda pas à prévaloir aussi dans le monachisme instauré par Romuald. La puissance féodale s'imposera, pour le paralyser, au monachisme italien de vie simple. Il faudra, pour l'en dégager, le charisme de François d'Assise ; encore que, lui aussi, s'il attire davantage l'attention des pauvres et reçoit leur accueil, rencontrera des difficultés dans l'Église officielle, toujours marquée et influencée par les puissants de ce monde. Pierre a connu ce danger, toujours renaissant, qui menace le monachisme de le faire déchoir de sa mission prophétique.

2) *Sacerdoce ministériel.* – Pierre Damien souligne avec tant de conviction le rôle du ministère hiérarchique qu'il pourrait sembler ne pas accorder autant de place au sacerdoce royal des fidèles. Il fait écho à la tradition des Pères, à une tradition de communion, mais dans le contexte théocratique et « hiérocratique » du 11e siècle : situation chargée de tensions ; c'est ainsi que le « sacerdoce royal » de Cinzio évoqué plus haut et le rôle central qu'il accorde à l'ermite comme « homme spirituel » doivent exister en symbiose, en « dialectique de communion » avec le ministère hiérarchique. Autant d'aspects qu'il approfondit et qui font partie de sa spiritualité d'homme type d'une « période historique de transition ».

a) *Le charisme de l'évêque de Rome.* – La papauté, croyons-nous, est au centre de la réflexion théologique du 12e siècle ; cela est dû surtout à Pierre Damien, dont l'influence s'est exercée par l'intermédiaire du droit canon et de la spiritualité plus que par une réflexion proprement biblique ou théologique. J. Leclercq a justement souligné cette attitude « pragmatique » de notre auteur, préoccupé de la réforme de l'Église. Dans une société en voie de changement, comme celle de son temps, la loi était une arme précieuse pour l'Église-Institution. L'Esprit Saint est à l'œuvre dans l'Église ; les lois qu'elle promulgue le sont par son ordre et avec sa grâce (*Ep.* v, 13 ; PL 144, 362c). Pierre s'emploie à préparer ce qui aboutira dans la suite à la « Concordantia Canonum » de Gratien (J. Leclercq, *op. cit.,* p. 209-11). La loi qui règle la praxis ecclésiale prend ainsi place, comme son égal, à côté de l'Écriture. Les deux font appel au magistère vivant de l'Église, aux conciles et à l'autorité de l'évêque de Rome, successeur de Saint Pierre, « Vicarius Dei » ; lui seul peut promulguer des lois de portée générale pour toute l'Église ; aussi reste-t-il l'arbitre de la concordance entre directives et pratique de vie en celle-ci. Pierre Damien est si profondément convaincu du primat de l'évêque de Rome et du « privilège de l'Église romaine » – le pape est successeur de Pierre – que Jean de Lodi, son biographe l'appelle « Petri discipulus » (*vita* 22, PL 144, 143b). Parmi les grégorianistes, il fera néanmoins figure de « modéré » (J. Leclercq, *op. cit.,* p. 211).

Le « Dictatus Papae » de Grégoire VII se situe dans cette ligne, mais à l'extrême. Pierre Damien, malgré son grand amour pour l'évêque de Rome, aurait été, croyons-nous, plus nuancé. L'Église romaine, pour lui, doit comporter et vivre la communion, que traduit la synodalité des évêques. Il reste malgré tout, qu'il conçoit le rôle spirituel et les pouvoirs du sacerdoce ministériel d'une manière si absolue qu'elle aboutira en fait à l'absolutisme papal dans l'Église et même pour un temps en politique.

b) Pierre Damien développe une *spiritualité du ministère presbytéral* neuve, semble-t-il, dans l'Église du 11e siècle. On y reconnaît, il est vrai, les grands traités des Pères sur le sujet, ceux notamment de Jean Chrysostome (*sur le Sacerdoce*) et de Grégoire le Grand (*Regula Pastoralis*). Mais ces traités parlent du sacerdoce globalement. La *Regula pastoralis,* par exemple, traite ensemble des divers *rectores animarum* et tous ne sont pas institués par une députation ministérielle de la hiérarchie : sont aussi « rectores animarum » Benoît, Honorat, Equitius, hommes de Dieu, laïcs, établis par l'Esprit Saint à la tête de communautés monastiques. Pierre, lui, se trouve comme évêque à la tête d'un ministère ordonné de forme juridique très précise. Grâce à l'œuvre des réformateurs grégoriens, le prêtre est appelé à une discipline de vie presque monastique, comme aussi à un service plus autonome. Le droit et les réformateurs, en insistant sur la place centrale du ministère hiérarchique du pape et sur celle, subsidiaire, du ministère ordonné, ouvrent la voie à une spiritualité presbytérale de type monastique.

Si l'insistance de Pierre sur la vie commune du clergé pouvait lui assurer une *communio,* par contre sa tendance toujours plus ascétisante portait le sacerdoce ministériel à se constituer en « groupe » sacral privilégié dans un milieu qui oubliait de plus en plus sa vocation propre de peuple de Dieu. On s'explique par là pourquoi la vie commune des prêtres, sur laquelle il insistait avec raison, restera une visée « utopique », jamais réalisée durablement. On verra, par contre, se perpétuer ce type de prêtre quasi moine, qui ne correspondait pas forcément aux besoins de la *cura animarum.*

La conception de la spiritualité sacerdotale de Pierre est à chercher en tout premier lieu dans une série d'opuscules où le saint invite à la *fuga ascetica* l'évêque lui-même. Le *De abdicatione episcopatus* (*Op.* 19, PL 145, 425-42) est une lecture apologétique de l'histoire de l'Église pour légitimer sa propre fuite de Rome. Dans l'opuscule *Apologeticus ob dimissum episcopatum* (*Op.* 20, 442-56), il reprend le même sujet. Dans le *De fuga dignitatum ecclesiasticarum* (*Op.* 21, 455-64), il exhorte un moine choisi comme abbé à fuir la dignité abbatiale. Dans le *Contra clericos aulicos, ut ad dignitates provehantur* (*Op.* 22, 463-72), le thème dominant est celui-ci : la « cura animarum » étant chose ardue et difficile, il est dès lors légitime de la fuir.

Il vaut la peine, à ce propos, de comparer sa doctrine avec les chapitres de la *Regula pastoralis,* où Grégoire le Grand touche aux mêmes sujets : quelle différence de discernement entre Grégoire et la visée ascétisante de notre auteur sur le même thème !

Le rôle du pontife romain n'échappe pas aux exigences ascétiques de Pierre, qui jette les bases d'une *spiritualité du*

pape. Les pontifes romains, à part saint Pierre, meurent après peu d'années de gouvernement. Il y a là un mystère plein de sens : le Seigneur veut inspirer un sentiment de crainte pour obtenir que le pape méprise de façon réelle les gloires de la vie présente.

A l'objection qu'empereurs et rois échappent à cette loi, l'auteur répond : « quia cum unus omni mundo papa praesideat, reges autem plurimos in orbe terrarum sua cujusque regni meta concludat, quia quilibet imperator ad papae vestigia corruit, tanquam rex regum et princeps imperatorum, cunctos in carne viventes honore ac dignitate praecellit. Unde quolibet rege defuncto, administratione ejus regnum tantummodo, cui praecrat, destituitur ; cum vero sedis apostolicae pontifex moritur, universus, tanquam communi patre mundus orbatur » (*Op.* 23, 474a). Il semble que, pour Pierre, ce pape, « père du monde » de par la primauté indiscutable de son ministère suprême, ait nécessairement à vivre dans l'attente de la mort et du jugement du Seigneur, et que la *consideratio* s'impose à lui tout le premier. Pierre, ici, annonce saint Bernard et le *De consideratione* qu'il adressera à Eugène III.

Il est à noter que personne avant Pierre n'a parlé comme il le fit de l'autorité du pape avec le souci d'en souligner les exigences spirituelles. Mais s'il met ainsi en avant le ministère du pape et en général celui de la hiérarchie, il le fait sans recourir à des arguments tirés de l'Écriture ou de la tradition des Pères ; ainsi par exemple à propos du primat de l'évêque de Rome. Les arguments sont tirés des besoins où se trouve l'Église, et il en est de même quant à la spiritualité sacerdotale. Pierre se fonde sur le pouvoir qu'a l'Église de légiférer, étant sous l'influence de l'Esprit Saint. Il ne peut y avoir contradiction entre les canons, les décisions du magistère et l'Écriture.

Sans nous attarder à souligner dans quelle mesure ces idées sont neuves au 11e siècle et appartiennent en propre à Pierre, il paraît important de noter l'influence qu'elles vont exercer dans les siècles suivants, en particulier au niveau de l'ecclésiologie : celle-ci tendra à valoriser toujours davantage le ministère hiérarchique sans assez l'équilibrer par une ecclésiologie de communion. La vie du peuple de Dieu s'en trouvera profondément marquée. Nous pensons cependant qu'en ce qui concerne Pierre Damien lui-même, s'il pousse si loin l'autorité de la hiérarchie cléricale, il sait qu'existent aussi les charismes des hommes spirituels, en particulier de l'ermite.

3) *L'ermite et le mystère de la vie monastique.* – A côté donc de l'ecclésiologie pyramidale qui culmine avec le pape, il y a place pour une primauté de l'homme spirituel, lequel pour Pierre est l'ermite. A cet égard, l'*Op.* 11 (*Dominus vobiscum*) est important : on y voit le côté mystique de son ecclésiologie. L'homme spirituel a vocation d'être un vivant rappel de l'Évangile. C'est l'Esprit saint qui fait l'unité de l'Église peuple de Dieu par la charité répandue en elle. « Ecclesia siquidem Christi tanta charitatis invicem inter se compage connectitur, ut et in pluribus una, et in singulis sit per mysterium tota... » (*Op.* 11, 5, PL 145, 235a).

A la fin de l'*Op.* 11, le ch. 19 est un éloge de la vie solitaire qui montre en même temps très bien le sens de la pensée spirituelle de Pierre : sa tonalité ecclésiale est très marquée et l'on aperçoit qu'elle sous-tend tout le développement logique antérieur. S'il affirme que la communion avec le cadre institutionnel hiérarchique de l'Église est nécessaire au salut, car elle est « centre » du monde, l'Église est pour lui avant tout mystère, sacrement. La tradition des Pères, l'expérience monastique, la fréquentation de l'Écriture lui ont fait saisir une autre donnée de l'ecclésiologie ancienne : l'homme spirituel se situe, certes, dans l'institution, mais en même temps, il en dénonce le caractère provisoire.

D'un côté, Pierre sent vivement le besoin d'un renouveau de la discipline ecclésiale dans un monde désormais proche de sa fin ; d'un autre côté, la même urgence de la fin imminente lui fait comprendre la lente évolution historique et spirituelle qui a fait de l'homme spirituel des origines, un moine d'abord et désormais un ermite. Son projet de réforme monastique conçoit l'homme spirituel comme l'ermite vivant en solitude, humble contrepoids de la pyramide hiérarchique. Ce n'est pas un hasard si Romuald, l'homme de Dieu, l'homme qui idéalise ce que conçoit Pierre, désirait que le monde, l'Église, se transformât en ermitage : « adeo ut putaretur totum mundum in eremum velle convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare » (*Vita Romualdi* 37, PL 144, 988a).

Pour saisir l'appel spirituel de l'*Op.* 11, il faudrait commencer par cet éloge de la vie solitaire (ch. 19) ; on y saisit comment Pierre conçoit la *communio*, le mystère de l'Église présent en tout croyant et dont l'ermite est l'exemple privilégié ; il vit ce mystère même s'il célèbre paradoxalement seul l'Eucharistie dans sa cellule, s'il adresse apparemment dans le vide le salut communautaire « Dominus vobiscum » (titre de l'*Op.*), car la solitude physique n'empêche pas la communion mystique : « Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat, communia Ecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spatium dividit, cum omnibus tamen unitas fidei in charitate conjungit » (c. 18, 246c).

Il y a là, semble-t-il, un aspect très important de la spiritualité de Pierre et de son message à l'Église de son temps. Cluny y cautionnait la *laus perennis*, qui devenait de plus en plus le caractère propre de la communauté monastique et rompait l'équilibre traduit par la formule « prière et travail ». Le culte tendait à se disjoindre de la vie et un cultualisme risquait d'étouffer l'intériorité personnelle.

Relevons encore un autre principe de portée universelle : « sancta Ecclesia non tam constringitur lege temporum, quam ipsas temporum vices ad suum cohibet nutum. Neque enim sub elementis servit Ecclesia, sed ipsi potius subjecta sunt et obtemperant elementa » (*Op.* 11, 16, 244a). Pierre en déduisait la légitimité du changement éventuel, dans la pratique, d'une formule rituelle par une autre. Finalement, en conclusion du ch. 17, vient cet aphorisme chargé de sens théologique : l'unité unie au pluralisme des dons est un mystère dans le fait ecclésial. C'est une exigence du sens spirituel qu'il adopte dans sa lecture de l'Écriture et de la vie de l'Église : « Atque, ut ita loquar, mysterium latet in ministerio, dum exterioris cultus exercitio arcanum allegoricae theoriae comprehenditur sacramentum » (245d).

La défiance de Pierre à l'égard de la vie cénobitique de son temps est significative ; elle s'enracine plus profondément qu'une simple controverse entre congrégations religieuses dans une époque de changement. Lorsqu'il interprète la Règle de saint Benoît, Pierre la lira, en dépit de la déjà longue tradition cénobitique qu'elle a inspirée, dans une orientation nettement érémitique.

a) *La Règle de saint Benoît* : « lettre et esprit ». – L'*Op.* 13 *De perfectione monachorum* (PL 145, 291-328), adressé aux moines de Pomposa, est le texte où Pierre expose avec le plus de discernement sa doctrine monastique ; il y commente la Règle bénédictine avec enthousiasme prophétique et ferveur mystique. De même que la sagesse des livres sapientiaux

était appelée à être dépassée dans le Nouveau Testament par l'Esprit qui l'avait inspirée, de même que le *Cantique* est désormais proposé à l'élu pour qu'il chante l'amour pur, de même encore la Règle offre au moins fervent, au-delà des institutions qu'elle a inspirées et des saintes vies des Pères qu'elle a nourries, l'accomplissement de la vie érémitique.

La richesse pneumatique de la Règle est à la base des développements de l'*Op.* 13. Elle est un appel spirituel qu'aucune forme stable ne doit arrêter ; le ch. 3 présente dans cette lumière le déroulement de l'histoire sainte de chaque appelé sous l'action de l'Esprit. La seule loi qui guide l'âme est celle de l'amour de Dieu, de notre paix et repos en Jésus. Sortie d'Égypte, passage de la mer Rouge, traversée du désert, victoire sur les ennemis du livre de Josué, entrée dans la terre promise, tout cela n'était qu'un premier temps dans l'histoire de l'amour de Dieu. La règle de saint Benoît obéit à la même loi sous la liberté de l'Esprit.

Comme Josué stimula les Israélites à quitter Éphraïm pour gagner des terres plus vastes (*Josué* 17, 14-18), ainsi Benoît stimule le moine fervent à gravir la montagne et à se hâter vers des horizons plus vastes : « Nous avons écrit cette Règle (dit Benoît) afin qu'en l'observant nous témoignions au moins d'une certaine dignité de vie, d'un commencement de vie monastique. C'est cela le mont d'Éphraïm. Mais il a vu que ce territoire était trop étroit et il nous a poussés vers des lieux plus élevés et plus larges. D'ailleurs, pour qui a hâte d'atteindre à la perfection, il y a aussi les enseignements des saints » (c. 3, 295d ; cf. *Regula* 73).

A la lumière de l'histoire sainte du Peuple de Dieu, réglementations et lois sont soumises à une double exigence : tenir compte à la fois du but qu'elles veulent servir, tendre à une perfection accrue de la charité, et du point de départ obligé, le progrès des commençants. Les lois sont bonnes dans la mesure où elles font clairement apparaître les hauteurs ultimes de l'amour tout en conduisant par la plaine les pieds encore trop tendres : « Alta quidem ostendo, sed poplitibus teneris adhuc vos claudicare conspiciens, per plana deduco » (c. 7, 302b). Ainsi fit Paul dans ses premières communautés. Benoît a bâti une maison capable d'accueillir toutes sortes de personnes. Mais qui progresse doit savoir discerner que tout ce qui est permis ne lui est plus profitable, si du moins il veut « ad montana conscendere » (*ibidem*).

Un autre texte, tendu et polémique, traite du passage de la vie cénobitique à l'érémitisme. Un abbé s'opposant à un tel passage, Pierre lui répond : « Fratres itaque in monasterio immobiliter permanentes tolerandi sunt ; ad eremum vero fervido spiritu transmigrantes plausibus ac praeconiis efferendi. Illi siquidem sub divinae protectionis clypeo delitescunt ; isti vero in campum certaminis prodeuntes victoriae titulis decorantur » (*Ep.* VI, 12, PL 144, 395d). Il ajoute, ce qui est fort discutable, que ce genre de passage a été prévu et voulu par Benoît : « ...ut ex monasterio frater ad eremum transeat, doctor insignis non modo non abnuit, verum etiam suggerit, provocat et impellit... » (396a).

Le coutumier que Pierre rédige pour Fonte Avellana (*Op.* 15, PL 145, 335-364) prévoit qui celui qui vient directement du monde pour demander de mener la vie érémitique ne doit pas être astreint à l'épreuve de la vie cénobitique, comme la tradition le voulait : « noli, juxta priorum normam, rudimenta monasterii suadere » (c. 29, 361d) ; il faut l'introduire directement dans l'ermitage. Pierre justifie cette pratique par la condition déplorable des monastères de son temps (*ibidem*).

Il faudrait reparler ici de l'*Op.* 11, sur l'ermite modèle spirituel donné à toute l'Église, récapitulant en lui tous ses charismes ; il s'achève par la *laus eremiticae vitae* (c. 19, 246-52). C'est une habitude chez Pierre d'exprimer dans le style poétique de la *laus* une idée chère ; ainsi des larmes et de l'aumône. Dans ce long chant il reprend ce que la tradition des Pères avait dit sur le désert monastique, signe de la paix paradisiaque, reconquise après l'étape de conversion, c'est-à-dire après l'exode de l'âme. Mais ce « désert monastique », on le trouve à présent dans une cellule . Il y a déjà dans l'insistance de Pierre sur la cellule la saveur de ce qu'en dira la *devotio moderna.*

b) *Laus eremiticae vitae.* – Voici quelques thèmes à ce sujet. L'ermitage, c'est le paradis retrouvé : « Eremus namque est paradisus deliciarum, ubi... fragrantia spirant odoramenta virtutum. Ibi siquidem rosae charitatis igneo rubore flammescunt, cum quibus etiam humilitatis violae, dum imis contentae sunt, nullis flatibus impelluntur ; ibi myrrha perfectae mortificationis exsudat, et thus assiduae orationis indeficienter emanat » (*Op.* 11, PL 145, 246d).

La cellule est comparée au sépulcre du Seigneur : « O cella dominicae sepulturae propemodum aemula, quae in peccato mortuos suscipis, et per afflatum sancti Spiritus Deo reviviscere facis ! » (249a). Elle offre tous les avantages qu'offrait le désert aux Pères. Jésus lui-même, au début de son ministère apostolique, a éprouvé le besoin de faire l'expérience de la joie du désert : « Et quid amplius de te dicam, o vita eremitica, vita benedicta, viridarium animarum, vita sancta, vita angelica, exedra gemmarum coelestium, curia spiritualium senatorum ! » (250d). Mais tout cela est vain si l'on n'y trouve le grand Ermite présent dans sa cellule : ...« sed ejus inhabitator est Deus » (251a).

Si haut que Pierre Damien place son idéal de vie érémitique, il ne faut pas oublier le bel éloge qu'il fait de Cluny (cf. *Ep.* VI, 4 et 5, PL 144, 373-86). Peut-être la littérature monastique des environs de 1950, dans ses recherches d'une vie plus simple pour le moine, a-t-elle trop insisté sur un Pierre Damien prenant ses distances par rapport au cénobitisme de son temps. En fait, il est d'accord avec toute vie monastique où règne la charité. Son éloge de Cluny est d'autant plus surprenant qu'il y admire le *cursus* stable de la vie, la stabilité du moine, l'office liturgique qui y est le vrai travail ; tout cela n'est pas précisément la vie érémitique menée à Fonte Avellana ! En réalité, nous le verrons, l'ermite de Fonte Avellana assumait un travail spirituel analogue à celui du moine de Cluny en consacrant son temps à la récitation du psautier et en demeurant dans le « paradis » de sa cellule. L'interprétation que Pierre donne de la Règle de saint Benoît dans son Opuscule 13 grâce à la dialectique de l'esprit et de la lettre amènera en fait une certaine fuite devant l'histoire concrète de l'Église, des tendances spiritualistes et un rigorisme ascétique, – ce dernier étant d'ailleurs assez fidèle aux pratiques de Pierre lui-même.

La personnalité et l'œuvre de Pierre Damien présentent des aspects contrastés qui ne vont pas sans paradoxes : il prône la communion ecclésiale et à la fois exalte la primauté du pouvoir pontifical ; il veut une vie cénobitique pleine de charité et de communion et en même temps une vie solitaire qu'il semble vouloir défendre contre un cénobitisme envahissant ; il est un ardent défenseur de la pureté de la vie de l'Église, toujours prêt à la servir, mais également l'homme de la fuite dans la contemplation, l'homme des derniers temps. Il a soif d'amitié, comme en témoigne sa correspondance, et pourtant fuit ses amis. Peu ont lu

comme lui le *Cantique* et il s'isole pour des jeûnes excessifs. Plus homme pratique que de pensée, il est surtout une sorte de prophète des derniers temps. Ce serait voiler ses traits réels que d'en faire un simple fondateur et législateur, fût-ce de cette vie érémitique qui lui fut si chère. Dante l'a placé au paradis dans le ciel de Saturne, parmi les grands contemplatifs qui furent en même temps les hérauts les plus purs de l'Évangile (*Divina Commedia*, Par. XXI, 121-42).

3° Dévotion et dévotions. – Pour comprendre la *devotio* chez Pierre Damien, il faut la situer dans le cadre de l'expérience monastique occidentale et plus précisément dans le passage qui s'y fait d'une *devotio* plus objective à une *devotio* plus subjective, dont le côté psychologique ira s'accentuant. Pierre est un représentant typique de ce monachisme de transition dans une histoire spirituelle elle-même en transition. On lui doit plus précisément avec l'*Op.* 11 un essai théorique sur ce passage de l'objectif au subjectif ; il ne se contente pas de recommander une pratique de la *devotio*, il s'applique à en donner aussi une explication théologique et spirituelle.

Avec Benoît d'Aniane, l'équilibre entre prière et travail bascule en faveur d'une *laus perennis*. C'est à ce monachisme que Pierre semble formé, monachisme différent de celui de Romuald héritier, lui, d'un monachisme pérégrinant lié au prophétisme vétéro-testamentaire et à la vie apostolique, et plus proche du monachisme anglo-germanique. Si on compare la première partie de la vie de Benoît d'Aniane à celle de Pierre, on trouve chez eux deux une même orientation spirituelle, la soif de la pénitence. La *devotio* de Pierre se situe dans le contexte d'une Église qui a besoin de réforme ; aussi y voit-on se radicaliser l'*intercession comme suppléance* et la satisfaction pour les péchés, y compris pour les peines infligées aux coupables par la loi canonique. Le moine pleure pour ses péchés et pour ceux d'autrui, il est devenu comme un spécialiste au sein du Peuple de Dieu de la pénitence pour le Christ. Cet aspect de la doctrine du Corps du Christ aboutira chez les disciples de Pierre Damien à des extrêmes, comme chez Dominique l'Encuirassé.

1) *Liturgie privée.* – On a dit que l'*Op.* 11 *Dominus vobiscum*, tout en exaltant une ecclésiologie de communion, défendait la vocation de l'ermite « homme spirituel » et incidemment l'usage établi de la liturgie privée. Désormais la *Devotio* carolingienne, accueillie et garantie par Cluny, s'étend à la célébration même de l'Eucharistie : les formes liturgiques propres à exprimer une communion réalisée par la célébration ecclésiale du Mystère ne sont plus que l'écho d'une communion non exprimée visiblement, puisque le Peuple de Dieu n'y est plus associé. Ici gît l'ambiguïté de l'*Op.* 11, quant à son ecclésiologie. Pierre tente de la surmonter en faisant appel à l'expérience de la *devotio* propre au mystère par l'individu qui le célèbre. Il ratifie ainsi une certaine scission entre culte et vie, culte intérieur et culte extérieur ; il privilégie l'individu.

Après la netteté des premiers chapitres contenant les appels à l'ecclésiologie de communion, les chapitres suivants de l'*Op.* 11 montrent des traces de l'allégorisme quelque peu pesant de la période post-patristique et aussi de juridisme. La liturgie était devenue peu à peu moins à même de traduire la « sobria ebrietas » du Mystère chrétien. Ce qui explique le recours à la dévotion individuelle. Au niveau de sa propre expérience, Pierre Damien proposait ce recours comme une redécouverte dont il fallait tirer parti. Dans la *Vie de saint Romuald*, un passage le montre clairement :

« Souvent de fait, la contemplation de Dieu le ravissait à tel point que, fondant en larmes et embrasé d'une indicible ardeur d'amour, il s'écriait : « Jésus très cher, si cher, mon miel et ma douceur, mon désir inexprimable, douceur des saints, suavité des anges ! » et d'autre semblables exclamations. Mais ce qu'il disait, plein d'allégresse, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, nous ne pouvons le traduire en notre langage d'hommes. L'apôtre, en effet, l'a dit : « nous-mêmes, nous ne savons pas prier comme il faut ; mais l'Esprit Saint prie pour nous avec des gémissements ineffables ». C'est pourquoi Romuald ne voulait jamais célébrer la messe devant de nombreuses personnes. Il ne pouvait, en effet, contenir ses larmes abondantes. Plus tard également, après une longue expérience, en homme simple qu'il était, persuadé que cette grâce à lui départie par Dieu l'était aussi à tous ses disciples, il leur disait souvent : « Veillez à ne pas verser beaucoup de larmes : elles affaiblissent la vue et affectent le cerveau » (c. 31, PL 144, 983ab).

Il est vrai aussi qu'imprégner de dévotion la liturgie était un moyen pratique d'atteindre les gens du peuple. Le monachisme de Pierre est un monachisme simple qui rassemblait beaucoup d'hommes sans culture ; ainsi ce Léon qui ne savait rien d'autre que les Psaumes et n'en n'était pas moins très consulté pour son don de discernement : un type d'*idiota sapiens* (cf. *Op.* 45, PL 145, 701a).

Au total, le traité *Dominus vobiscum*, tout en affirmant la qualité ecclésiale de tous et chacun des membres du Peuple de Dieu, y compris de ceux qui vivent isolés – bien plus, eux surtout –, démythisait en quelque sorte le pouvoir et le prestige de la hiérarchie, aussi bien dans la fonction liturgique que dans le gouvernement et la vie de l'Église.

2) *La mystique de la récitation du psautier.* – On sait combien le monachisme a nourri sa vie spirituelle de l'Écriture sainte et combien important est le rôle des psaumes dans l'Office divin (cf. art. *Écriture sainte*, DS, t. 4, col. 159-87 ; *Office divin*, t. 11, col. 687-99). Nous nous bornons ici à signaler les particularités propres à Pierre Damien, qui pour l'essentiel reprend les pratiques de son temps, en les adaptant à la vie érémitique.

On lit dans sa vie de Dominique l'Encuirassé : « ...Revêtu à même la chair depuis des années, d'une cuirasse de fer, il continuait à mener une guerre sans trêve contre les esprits du mal. Toujours prêt au combat, armé non seulement dans le cœur, mais aussi dans le corps, il allait de l'avant, sans crainte, contre les troupes ennemies. En tout temps, sans distinction, il avait coutume de ne laisser passer presqu'aucun jour sans réciter deux psautiers en se donnant la discipline sur la chair nue, les deux mains armées de verges. Cela dans le temps ordinaire. Durant le carême ou lorsqu'il devait assurer des périodes de pénitence..., il en récitait au moins trois, en se flagellant de la même manière » (c. 8, PL 144, 1015b).

Quant à Pierre Damien lui-même, il donne la directive suivante à ses ermites : « De psalmodia vero haec consuetudo est, ut cum duo simul commorantur in cella, duo persolvant in die psalteria unum pro vivis, alterum pro defunctis » (*Op.* 15, 9, PL 145, 343c). La coutume qu'on prétendait remonter à Romuald, voulait que le psautier *pro vivis* comprenait d'assez longues antiennes intercalées tous les cinq psaumes ; elle remontait en fait à Benoît d'Aniane. A la fin du psautier venaient d'autres compléments. Ces diverses additions représentaient bien la longueur d'un demi-psautier. Le psautier *pro defunctis* était accompagné de neuf leçons. A cela s'ajoutait à Fonte Avellana la

liturgie normale des Heures canoniales, commune à tous les moines et à laquelle les ermites étaient tenus : « Horarum autem psalmodia canonica omnino sicut fit in monasterio, ita hic per ordinem nichilominus tota persolvatur » (344a).

Pratiquement la récitation des psaumes était quasi ininterrompue : la vie érémitique selon Pierre Damien connaissait donc aussi une *laus perennis*, comme dans les monastères carolingiens puis clunisiens ; avec pourtant cette différence : chez ces derniers la *laus* était assurée par des groupes de moines se relayant, tandis que dans la vie érémitique elle était le fait de chacun. Tout compte fait, le fort accent mis par Cluny sur le culte reste pour Pierre la méthode qu'il utilise pour son institution érémitique, même si elle est marquée par la récitation solitaire et par une profonde ascèse corporelle.

On sait qu'une cinquantaine d'années plus tard Cîteaux accusera Cluny d'avoir rompu par sa *liturgia perennis* l'équilibre de la Règle : prière et travail. Pierre Damien n'a pas vu cette rupture d'équilibre provoquée par la perte du travail. Dans son éloge de Cluny, il loue la *laus perennis* comme le travail voulu par l'Esprit Saint pour le moine, et, on l'a vu, son institution érémitique comportait l'équivalent de la *laus* clunisienne. Il ne semble pas que Romuald ait sur ce point pensé comme Pierre : « Il disait... qu'il valait mieux dire, si possible, un seul psaume avec cœur et componction que cent avec des divagations d'esprit » (*Vita Romualdi* 9, PL 144, 964c).

3) *Flagellation pénitentielle.* – Un autre aspect de la dévotion médiévale sur lequel Pierre Damien a porté sa marque est celui du *martyrium amoris* par la flagellation de son propre corps, pratique qu'il approuve dans sa vie de Dominique l'Encuirassé (PL 144, 1012-16) et dans une lettre (VI, 27, 414-17). Ce dernier texte montre à quel point la solidarité ecclésiale anime cette pratique pénitentielle. Il est bon de remarquer les motivations qui font pour Pierre de la *verberatio* une sorte de martyre volontaire :

« Porro dum manus carnificis nunc ab infligendo martyribus verbere cessat, quid obest, si sancta devotio ipsa sibimet, unde sanctis martyribus particeps fieri mereatur, exhibeat ? Nam cum sponte me propriis manibus ante conspectum Dei verbero, devotionis ingenuae desiderium, si carnifex occurret, promptus ostendo. Quia si pro amore Christi tam dulcis est mihi poena, cum deest ; quo suscipereretur animo si persecutor offeret ? Vellem pro Christo subire martyrium, non habeo... facultatem ; ipse me verberibus atterens, ostendo saltem ferventis animi voluntatem » (416bc). – « Nam si diurnum jejunium bonum est, biduanum et triduanum melius est. Sic vigilare, sic psallere, sic laborare, sic obedire, sic meditationibus Scripturarum vigilanter insistere. Unusquisque pius labor quo prolixior est, eo propensioris mercedis gloria dignus est » (417c).

On aura relevé ce dernier critère : plus l'exercice est multiplié, intense et pénible, meilleur il est. Ici s'affirme une conception de la vie monastique comme pénitence. Peu à peu au fil des temps cette conception s'est substituée à celle, ancienne, de la *conversio* ; la règle d'or de la charité envers Dieu et le prochain a été progressivement comme recouverte par un autre principe : plus parfait parce que plus austère ; d'autant plus agréables à Dieu que plus nombreux sont les actes de pénitence. On mesure le chemin parcouru quand on se souvient de la parole de saint Benoît à l'ermite Martin qui vivait le pied enchaîné : « Si tu es serviteur de Dieu, sois lié non par cette chaîne de fer, mais par celle du Christ » (Grégoire le Grand, *Dialogue* III, 16, PL 77, 261a).

Certes, les anciens Pères se sont parfois livrés à de semblables pratiques excessives, mais les textes témoignent qu'elles étaient contrôlées par le discernement et inspirées par l'amour. Le principe de discernement semble ici faire défaut.

4) *La dévotion de Marie* de Pierre Damien annonce celle de saint Bernard ; mais sa doctrine mariale reste celle de l'Église du 11e siècle : Marie est Mère de Dieu ; elle donne Dieu au monde « quia Deum veraciter genuit » (*Serm.* 63, CCM 57, p. 366). « Maria, decus hominum, / Regis aeterni solium, / Septem columnis edita / Domus a sapientia » (Hymnus ad primam, PL 145, 936bc). Les titres de ce genre sont légion dans son œuvre. On y trouve aussi le thème classique de Marie nouvelle Ève : « Per mulierem infusa est maledictio terrae, per mulierem redditur benedictio terrae » (*Serm.* 46, CCM 57, p. 287).

Conclusion. – Avec J. Leclercq, il nous semble que « l'œuvre d'un Pierre Damien, comme celle d'un saint Bernard, est le reflet de tous les problèmes de son temps ; elle résume toute une époque. Emplis d'un même désir de servir l'Église et, pourtant de rester moines, ces deux prophètes ont exprimé leurs préoccupations constantes en des thèmes bibliques... qui révèlent leur tréfonds. Chez Pierre Damien ce sont ceux qui évoquent la colère de Jésus, les reproches faits à Dieu même, et, aussitôt, la tranquillité de l'esprit en qui repose le Seigneur. Les docteurs préférés de saint Pierre Damien trahissent aussi ces deux aspects de sa personnalité ; il y a en lui la véhémence de saint Jérôme et le calme de saint Grégoire » (p. 262).

Études (surtout du point de vue spirituel). – *S. Pier Damiano*, dans *Vita monastica*, t. 26, 1972, n. 110-11 spéciaux. – *San Pier Damiani. Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte* (Faenza, 1972), Florence, 1973. – *San Pier Damianó nel IX centenario della morte*, 4 vol., Césène, 1972-1978. – Actes du Convegno internat. di Studi Damianei (1972), dans *Studi Gregoriani*, t. 10, 1975. – *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII* (atti del II convegno del Centro di Studi Avellaniti), Fonte Avellana, 1978.

J. A. Endres, *P.D. und die weltliche Wissenschaft*, coll. BGPTMA 8/3, Münster, 1910. – A. Giabbani, *Il desiderio della contemplazione in S.P.D.*, dans *Vita christiana*, t. 10, 1938, p. 290-307 ; *Lo spirito della Regola di S. Benedetto e la vita monastico-eremitica secondo S.P.D.*, dans *Benedictina*, t. 1/1-2, 1947, p. 135-56 ; *L'insegnamento monastico di S.P.D.*, dans *Vita monastica*, t. 15, 1961, p. 3-18. – V. Vailati, *La devozione all'umanità di Cristo nelle opere di S.P.D.*, dans *Divus Thomas*, t. 46, 1943, p. 78-93. – V. Poletti, *Il vero attegiamento antidialettico di S.P.D.*, Faenza, 1953 ; *Prospettive del pensiero morale di S.P.D.*, Faenza, 1961. – R.E. Osborn, *The Preaching of St. P.D.* (thèse inédite, Oregon, Mass., 1955).

P. Palazzini, *Il diritto, strumento di riforma ecclesiastica in S.P.D.*, Rome, 1956. – J.J. Ryan, *S.P.D. and his canonical Sources.* A preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform, Leyde, 1956. – J. Gonsette, *P.D. et la culture profane*, Louvain, 1956. – J. Leclerc, *S.P.D. écrivain*, dans *Convivium*, t. 4, 1957, p. 385-99 ; *S.P.D., ermite et homme d'Église*, Rome, 1960 ; *S.P.D. et les femmes*, dans *Studia monastica*, t. 15, 1972, p. 43-56. – G. Foschini, *Letture dall'epistolario di S.P.D.*, Faenza, 1960. – C. Lessi, *L'ideale della perfezione cristiana negli scritti di S.P.D.* (thèse, Université du Sacré-Cœur, Milan, 1960).

G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez S.P.D., 1007-1072*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 459-83. – G. Lucchesi, *La « Vita S. Rodulphi et S. Dominici Loricati » di S.P.D.*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 19, 1965, p. 166-77 ; *Il sermonario di S.P.D. come monumento storico, agiografico e liturgico*, dans *Studi gregoriani*, t. 10, 1975, p. 9-67. – A. Goulay, *Richesse, pauvreté, aumône chez S.P.D.* (diplôme d'études supérieures,

Paris, 1966). – B. Calati, *Il testamento spirituale de S.P.D. (Opusc. 13)*, dans *Vita monastica*, t. 25, 1971, p. 3-26. – A. Cantin, *« Ratio » et « auctoritas » de P.D. à Anselme*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 18, 1972, p. 152-79. – R. Bultot, *La dignité de l'homme selon S.P.D.*, dans *Studi Medievali*, t. 13, 1972, p. 941-66. – B. Ignesti, *S.P.D. e i suoi discepoli*, Sienne, 1972 ; *S.P.D. Cotestazione, preghiere, lacrime*, Brescia, 1972.

R. Grégoire, *S.P.D. e la teologia del suo tempo*, dans *Studia monastica*, t. 16, 1974, p. 69-87. – A. Benedetti, *Contemplazione e poesia in P.D.*, Brescia, 1975. – H. P. Laqua, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer P.D., 1042-1052*, Munich, 1976. – I. Deug-Su, *Il sermone 'In dedicatione ecclesiae' di P.D.*, dans *Studi Medievali*, t. 19, 1978, p. 781-96. – A. Calamoneri, *S.P. Damiani agiografo* (extrait de thèse, Univ. du Latran), Rome, 1978, – C. Frugoni, *Letteratura didattica ed esegesi scritturalle nel " De bono religiosi status " di S.P.D.*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 34, 1980, p. 7-59. – L.-A. Lassus, *Essai sur la mariologie de S.P.D., précurseur de S. Bernard*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 45, 1983, p. 37-56.

Voir encore les bibliographies de *Medioevo latino*, t. 1, 1980, n. 1752-1814 ; t. 2, 1981, n. 1580-99 ; t. 3, 1982, n. 2060-87 ; t. 4, 1983, n. 2154-63 ; etc.

DS, t. 1, col. 517, 587, 978, 1162, 1306 (béatitudes et dons), 1309, 1419-22, *passim* (influence), 1654-55 (vies écrites par lui et sur lui) ; – t. 2, col. 51, 55 et 58 (Camaldules), 99, 398, 467, 966 (séparation du monde), 985 (clôture), 1159-60 (vie communautaire), 1251 (communion fréquente), 1416, 1942-43 (contemplation) ; – t. 3, col. 1080-81 (direction spirituelle), 1306-1307 ; – t. 4, col. 182-83 (Écriture sainte), 368 (continence), 878, 898 (épiscopat), 960 (érémitisme), 1988 (sources) ; – t. 5, col. 265 (Esprit saint), 364-65 (fins dernières), 392-93, 832, 1195, 1601 et 1603 (fuite du monde) ; – t. 6, col. 224 ; – t. 7, col. 750 (horloge spirituelle), 966 (humanisme), 1059, 1245, 1891, 2175-77 (Italie), 2186 ; – t. 8, col. 1450 ; – t. 9, col. 297 et 299 (larmes), 755, 906 ; – t. 10, col. 1567 (monachisme), 1574 (réforme dans l'Église) ; – t. 12, col. 1123-24 (perfection).

Benedetto CALATI.

26. PIERRE FAVRE (BIENHEUREUX), premier compagnon de S. Ignace de Loyola (1506-1546). – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité*.

1. **Vie**. – Pierre Favre naquit en 1506 près de Saint-Jean-de-Sixt, au diocèse d'Annecy, alors diocèse de Genève.

Le nom de famille figure dans les documents latins de l'époque sous sa forme originelle, *Faber*. On a parfois traduit par *Fèvre* ou *Lefèvre*, forme prise par le mot latin dans la moitié nord de la France. Mais *Favre* est bien la forme du franco-provençal parlé en Savoie.

Pierre grandit dans sa haute vallée natale, au sein d'une famille paysanne très chrétienne, puis, saisi par un ardent

en 1529, Inigo de Loyola, plus âgé d'une quinzaine d'années, vient partager la chambre des deux amis (DS, t. 7, col. 1268).

Favre lui donne des répétitions. « Que soit à jamais bénie cette rencontre, ménagée par la divine Providence pour mon bien et pour mon salut : car après qu'elle eut elle-même disposé que j'instruirais ce saint homme, il s'ensuivit pour moi des relations d'abord superficielles, puis intimes avec lui, et ensuite une vie en commun où nous avions à deux même chambre, même table et même bourse. Il finit par être mon maître en matière spirituelle, me donnant règle et méthode pour m'élever à la connaissance de la volonté divine ; nous en vînmes à ne faire plus qu'un, de désirs et de volonté, dans la ferme résolution de choisir la vie que nous menons aujourd'hui, nous tous, membres présents ou futurs de cette Compagnie dont je ne suis pas digne » (*Mémorial*, n. 8).

En 1534 seulement, Favre fit les *Exercices spirituels* sous la direction d'Ignace : ils le marquèrent profondément. Le 15 août, les sept compagnons font à Montmartre leurs premiers vœux : Favre, le seul qui fût alors ordonné prêtre, célèbre la messe. En 1537 tous se retrouvent en Italie et se présentent à Paul III.

Alors commencent pour Favre des années d'un intense labeur apostolique, les années « itinérantes », dans une chrétienté aux immenses besoins. Il est envoyé tour à tour dans l'Italie du centre et du nord, puis en Allemagne (1539), dans des provinces situées aux frontières du catholicisme et de la Réforme en expansion (Worms, Spire, Ratisbonne...), en Espagne (1541), et de nouveau en Allemagne (Mayence, Cologne, 1542), avec une incursion à Louvain ; enfin (1544) au Portugal et en Espagne. Il excellait dans les lectures commentées de l'Écriture, les instructions spirituelles, le ministère des confessions et de la direction, les conversations privées. « Il avait une douceur gaie et une cordialité que je n'ai jamais rencontrées en personne. Il entrait, je ne sais comment, dans l'amitié des autres, il agissait peu à peu sur leur cœur, si bien que par sa façon d'agir et le charme de sa parole, il les entraînait à aimer Dieu » (témoignage, entre beaucoup d'autres, d'un de ses premiers compagnons, Simon Rodriguez ; cf. MHSJ, *Epist. Broetis... et Rodericii*, p. 453). Surtout, il donnait les *Exercices spirituels* ; c'est lui qui le faisait le mieux, au jugement d'Ignace lui-même (Gonçalves da Camâra, *Mémorial* : FN I, n. 226, p. 658 ; trad. R. Tandonnet, Paris, 1966, p. 171 ; DS, t. 7, col. 1272). Il les fit faire à un grand nombre d'hommes, souvent très influents, membres du clergé, religieux ou laïcs (DS, t. 8, col. 965).

Paris, 1966). – B. Calati, *Il testamento spirituale de S.P.D. (Opusc. 13)*, dans *Vita monastica*, t. 25, 1971, p. 3-26. – A. Cantin, *« Ratio » et « auctoritas » de P.D. à Anselme*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 18, 1972, p. 152-79. – R. Bultot, *La dignité de l'homme selon S.P.D.*, dans *Studi Medievali*, t. 13, 1972, p. 941-66. – B. Ignesti, *S.P.D. e i suoi discepoli*, Sienne, 1972 ; *S.P.D. Cotestazione, preghiere, lacrime*, Brescia, 1972.

R. Grégoire, *S.P.D. e la teologia del suo tempo*, dans *Studia monastica*, t. 16, 1974, p. 69-87. – A. Benedetti, *Contemplazione e poesia in P.D.*, Brescia, 1975. – H. P. Laqua, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer P.D., 1042-1052*, Munich, 1976. – I. Deug-Su, *Il sermone 'In dedicatione ecclesiae' di P.D.*, dans *Studi Medievali*, t. 19, 1978, p. 781-96. – A. Calamoneri, *S.P. Damiani agiografo* (extrait de thèse, Univ. du Latran), Rome, 1978, – C. Frugoni, *Letteratura didattica ed esegesi scritturalle nel " De bono religiosi status " di S.P.D.*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 34, 1980, p. 7-59. – L.-A. Lassus, *Essai sur la mariologie de S.P.D., précurseur de S. Bernard*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 45, 1983, p. 37-56.

Voir encore les bibliographies de *Medioevo latino*, t. 1, 1980, n. 1752-1814 ; t. 2, 1981, n. 1580-99 ; t. 3, 1982, n. 2060-87 ; t. 4, 1983, n. 2154-63 ; etc.

DS, t. 1, col. 517, 587, 978, 1162, 1306 (béatitudes et dons), 1309, 1419-22, *passim* (influence), 1654-55 (vies écrites par lui et sur lui) ; – t. 2, col. 51, 55 et 58 (Camaldules), 99, 398, 467, 966 (séparation du monde), 985 (clôture), 1159-60 (vie communautaire), 1251 (communion fréquente), 1416, 1942-43 (contemplation) ; – t. 3, col. 1080-81 (direction spirituelle), 1306-1307 ; – t. 4, col. 182-83 (Écriture sainte), 368 (continence), 878, 898 (épiscopat), 960 (érémitisme), 1988 (sources) ; – t. 5, col. 265 (Esprit saint), 364-65 (fins dernières), 392-93, 832, 1195, 1601 et 1603 (fuite du monde) ; – t. 6, col. 224 ; – t. 7, col. 750 (horloge spirituelle), 966 (humanisme), 1059, 1245, 1891, 2175-77 (Italie), 2186 ; – t. 8, col. 1450 ; – t. 9, col. 297 et 299 (larmes), 755, 906 ; – t. 10, col. 1567 (monachisme), 1574 (réforme dans l'Église) ; – t. 12, col. 1123-24 (perfection).

Benedetto CALATI.

26. PIERRE FAVRE (BIENHEUREUX), premier compagnon de S. Ignace de Loyola (1506-1546). – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – Pierre Favre naquit en 1506 près de Saint-Jean-de-Sixt, au diocèse d'Annecy, alors diocèse de Genève.

Le nom de famille figure dans les documents latins de l'époque sous sa forme originelle, *Faber*. On a parfois traduit par *Fèvre* ou *Lefèvre*, forme prise par le mot latin dans la moitié nord de la France. Mais *Favre* est bien la forme du franco-provençal parlé en Savoie.

Pierre grandit dans sa haute vallée natale, au sein d'une famille paysanne très chrétienne, puis, saisi par un ardent désir de s'instruire, il étudia dans une modeste école des environs, où un maître intelligent l'aida à approfondir sa foi et lui donna le goût des lettres.

En 1525, il se trouve plongé dans le milieu tout différent de l'Université de Paris, où l'a conduit sa soif d'apprendre, où il croise des hommes venus de tous les coins de France et des pays voisins, où se heurtent les courants d'idées les plus divers, en cette époque de mutations et de tensions. Entré au Collège Sainte-Barbe, il y partage la chambre d'un jeune Navarrais, âgé comme lui de 19 ans, François de Xavier, avec qui il se lie d'une amitié solide et durable (DS, t. 5, col. 1099). Incertain de son avenir, en proie à des inquiétudes de conscience, il va rencontrer l'homme qui le pacifiera et l'aidera à trouver sa voie : en 1529, Inigo de Loyola, plus âgé d'une quinzaine d'années, vient partager la chambre des deux amis (DS, t. 7, col. 1268).

Favre lui donne des répétitions. « Que soit à jamais bénie cette rencontre, ménagée par la divine Providence pour mon bien et pour mon salut : car après qu'elle eut elle-même disposé que j'instruirais ce saint homme, il s'ensuivit pour moi des relations d'abord superficielles, puis intimes avec lui, et ensuite une vie en commun où nous avions à deux même chambre, même table et même bourse. Il finit par être mon maître en matière spirituelle, me donnant règle et méthode pour m'élever à la connaissance de la volonté divine ; nous en vînmes à ne faire plus qu'un, de désirs et de volonté, dans la ferme résolution de choisir la vie que nous menons aujourd'hui, nous tous, membres présents ou futurs de cette Compagnie dont je ne suis pas digne » (*Mémorial*, n. 8).

En 1534 seulement, Favre fit les *Exercices spirituels* sous la direction d'Ignace : ils le marquèrent profondément. Le 15 août, les sept compagnons font à Montmartre leurs premiers vœux : Favre, le seul qui fût alors ordonné prêtre, célèbre la messe. En 1537 tous se retrouvent en Italie et se présentent à Paul III.

Alors commencent pour Favre des années d'un intense labeur apostolique, les années « itinérantes », dans une chrétienté aux immenses besoins. Il est envoyé tour à tour dans l'Italie du centre et du nord, puis en Allemagne (1539), dans des provinces situées aux frontières du catholicisme et de la Réforme en expansion (Worms, Spire, Ratisbonne...), en Espagne (1541), et de nouveau en Allemagne (Mayence, Cologne, 1542), avec une incursion à Louvain ; enfin (1544) au Portugal et en Espagne. Il excellait dans les lectures commentées de l'Écriture, les instructions spirituelles, le ministère des confessions et de la direction, les conversations privées. « Il avait une douceur gaie et une cordialité que je n'ai jamais rencontrées en personne. Il entrait, je ne sais comment, dans l'amitié des autres, il agissait peu à peu sur leur cœur, si bien que par sa façon d'agir et le charme de sa parole, il les entraînait à aimer Dieu » (témoignage, entre beaucoup d'autres, d'un de ses premiers compagnons, Simon Rodriguez ; cf. MHSJ, *Epist. Broetis... et Rodericii*, p. 453). Surtout, il donnait les *Exercices spirituels* ; c'est lui qui le faisait le mieux, au jugement d'Ignace lui-même (Gonçalves da Camâra, *Mémorial* : FN I, n. 226, p. 658 ; trad. R. Tandonnet, Paris, 1966, p. 171 ; DS, t. 7, col. 1272). Il les fit faire à un grand nombre d'hommes, souvent très influents, membres du clergé, religieux ou laïcs (DS, t. 8, col. 965).

Parmi eux, Pierre Canisius (cf. *supra*, col. 1519-24). « J'ai trouvé pour mon grand bonheur l'homme que je cherchais... Jamais je n'ai vu et entendu un théologien plus savant et plus profond, ni un homme d'une vertu aussi rayonnante et aussi haute. Il jouit d'une telle autorité que beaucoup de religieux, beaucoup d'évêques, beaucoup de docteurs l'ont pris comme directeur de conscience. Pour ma part, il m'est difficile de dire combien les *Exercices spirituels* ont changé mon âme... » (*B. Canisii Epistulae*, éd. O. Braunsberger, t. 1, Fribourg/Brisgau, 1896, p. 76-77). – Gérard Kalkbrenner, prieur de la Chartreuse de Cologne, dont Favre devint l'intime ami (DS, t. 8, col. 1653) : « Il donne aux hommes de bonne volonté qui s'offrent à lui certains Exercices remarquables, par lesquels en peu de jours ils obtiennent une vraie connaissance d'eux-mêmes et de leurs péchés, la faveur des larmes, une vraie et généreuse conversion à Dieu, détachés

de tout le créé, le progrès dans les vertus et une intime familiarité avec Dieu, son amour et son amitié » (MF, p. 448).

En 1546, Favre fut mandé par Ignace pour se rendre comme théologien au concile de Trente, avec D. Lainez et A. Salmeron, deux autres de ses premiers compagnons. Malgré une santé précaire, il obéit, et mourut à son passage à Rome, le 1er août.

Il avait laissé un vivant souvenir dans son pays natal, où il avait refait un court séjour en 1541. Une première enquête sur ses vertus fut faite en 1596, avec l'approbation de François de Sales, suivie en 1626 d'une enquête canonique officielle. Le culte immémorial qui lui était rendu comme bienheureux fut reconnu et approuvé au cours d'un procès en forme ouvert à Annecy en 1869 et sanctionné par la Congrégation des Rites en 1872 (dépositions aux deux procès dans MF, p. 697-855 ; ASS, t. 7, 1879, p. 126).

2. **Écrits.** – Pierre Favre a peu écrit ; il le faisait en général à la hâte, soit en latin, soit en espagnol, la langue usuelle des premiers compagnons.

1° Le texte le plus important qui reste de lui n'était pas destiné à être lu par d'autres yeux que les siens. En juin 1542, quatre ans avant sa mort, il se mit à noter, après un bref récit de sa vie antérieure, les grâces reçues au jour le jour, « pour me souvenir, en vue de mieux prier et mieux agir ». Recueillis après sa mort, ces feuillets furent recopiés, avec le titre : *Mémorial de certains bons désirs et bonnes pensées du P. Maître Pierre Favre.* L'intérêt de ce texte est de faire connaître une âme d'une grande fraîcheur, lucide sur elle-même, animée d'un constant et ardent désir d'imiter Jésus-Christ dans sa vie apostolique, soucieuse d'unir prière et action.

2° Il reste de Favre des *Lettres*, et quelques *notes* destinées à ses auditeurs, en tout quelque 150 pièces. Outre les renseignements qu'elles donnent sur l'état des régions où il travaillait, sur son activité et ses relations, elles permettent de se faire une idée de ses directives spirituelles. Citons ses avis à la Congrégation de Parme (MF, p. 39-43) et aux prêtres et laïcs d'Allemagne (MF, p. 119-25), où il conseille vivement la pratique de l'examen de conscience et le recours aux sacrements ; aux jeunes jésuites de Paris, sur leurs études (MF, p. 102-06) ; une cordiale lettre d'adieux aux jésuites de Coïmbre (MF, p. 310-14) ; des avis sur la charité fraternelle (MF p. 145-49), sur le ministère des confessions, plus importants que le chant (MF, p. 236-39) et sur la façon de l'exercer (MF p. 245-52), sur la persévérance dans la vie religieuse (lettre à Canisius ; MF, p. 409-12), sur la façon de traiter avec les Protestants (à Lainez ; MF, p. 399-402) ; une lettre à son cousin chartreux Claude Périssin, la seule en français qui nous reste de lui (MF, p. 201-05) et ses lettres à Kalkbrenner, prieur de la Chartreuse de Cologne (MF, p. 194-200, p. 205-06, p. 208-13).

3. **Spiritualité.** – Les traits principaux seront retracés d'après le *Mémorial,* avec la citation d'un certain nombre de passages, à titre d'exemples (le chiffre indique le n. du paragraphe).

1° Vivre selon l'Esprit. – La sensibilité de Favre aux motions de l'Esprit Saint apparaît dès les premières pages.

« Vers l'âge de sept ans, je me sentis parfois spécialement poussé aux élans de la dévotion (*sensi... instinctus speciales ad affectus devotionis*). Dès ce temps, le Seigneur lui-même et l'époux de mon âme voulait donc prendre possession de mon âme. Que ne l'ai-je compris ! » (2). « Vers l'âge de douze ans, j'ai ressenti certaines impulsions de l'esprit à m'offrir au service de Dieu. Un jour je vins tout joyeux dans un champ, où je remplissais parfois l'office de berger, et avec un grand désir de la pureté, je promis à Dieu notre Seigneur de garder la chasteté pour toujours. O miséricorde de Dieu, qui marchais avec moi et voulais dès lors me saisir ! Pourquoi ne t'ai-je pas bien reconnu, ô Esprit Saint ? Pourquoi dès ce temps n'ai-je pas su me séparer de tout pour te chercher et me mettre à ton école ? » (4).

Bientôt en effet, Favre sentit en lui des motions tout opposées. A Paris, il souffrit de tentations diverses et de scrupules. C'est alors qu'Ignace lui apprit à « voir clair dans sa conscience » (9), et à discerner les mouvements bien différents du « bon esprit » et du « mauvais esprit » (DS, t. 3, col. 1267-75). Toute sa vie, Favre sentira ces motions opposées ; et un des intérêts du *Mémorial* est de montrer les efforts et les progrès d'un homme qui, lucide sur lui-même, chemine avec persévérance entre ombres et lumières.

Les ombres : jours de sécheresse (88), *distractio* de l'âme attirée par les choses vaines (69 et 241), souvent, découragements (254, 258...). « Le jour de saint Marc, avant de célébrer la messe, je sentis un esprit qui m'attirait vers le bas. Alors la tristesse s'insinua dans mon cœur à cause d'un tel mouvement, et je fus peiné jusqu'aux larmes de constater qu'il y avait encore dans ma chair, par de telles agitations, de quoi donner prise à cet esprit dont le propre est de ramener notre esprit en arrière et notre chair en bas » (294 ; cf. 64).

Les lumières et les joies : Favre éprouve avec reconnaissance l'action de l'Esprit Saint, fréquente, qui éclaire, pacifie, ouvre l'avenir. « Il vaut mieux aller de l'avant avec la volonté de faire quelque chose de bien, plutôt que fatiguer et épuiser la volonté sous le poids du passé » (177 ; cf. 171). « Je sentis clairement combien nous avons besoin de cet Esprit dont la présence enveloppe tous les êtres, prépare nos âmes de l'intérieur et les équilibre par la diffusion de ses dons... Sans les touches de Dieu, tout le reste ne paraîtrait que mots impuissants à pénétrer le fond de notre âme » (253). « Au saint jour de la Pentecôte, de vifs désirs me portèrent vers Dieu, pour qu'il me donne par l'Esprit de comprendre et de vouloir spirituellement ce qui est spirituel... Je considérais combien il est différent de sentir dans la chair et de sentir dans l'Esprit, d'exister dans la chair et d'exister dans l'Esprit, de vivre dans la chair et de vivre dans l'Esprit. Il me fut donné alors de solliciter avec beaucoup de prières la grâce de l'Esprit Saint, pour qu'en moi l'être, la vie et le sentir soient à l'avenir transportés en cet Esprit, pour que le salut de mon âme s'opère en ces profondeurs ouvertes à l'Esprit Saint » (313).

Comme pour Ignace de Loyola (DS, t. 7, col. 1284), « *sentir spirituellement* » est pour Favre une expérience profonde, où entrent la connaissance et l'affectivité ; c'est « une connaissance directe des choses divines, accompagnée d'un sentiment affectueux » (*immediata cognitio cum affectuali sensu rerum divinarum,* 81). Il faut demander cette grâce de l'Esprit « en qui tout est senti cordialement » (*in quo omnia sentiantur ex affectu,* 320) ; et par *affectus,* il faut entendre une touche de Dieu au fond du cœur, qui fait nous livrer, nous donner, adhérer à lui, aimer Dieu et ce que Dieu aime. *Cognitio* et *affectus* sont pour Favre les deux composantes de la *devotio,* dont il parle souvent.

On aura remarqué dans les textes précédents l'idée d'*intériorité.* Favre y revient fréquemment, et il note à certains jours que ses progrès se font en ce sens. Il remarque qu'il est rappelé de la *distractio* au recueillement par un attrait venu du dedans, une *intractio* (188), un *intractus, quasi tractus intro* (135).

« Je demandais au Seigneur cette grâce, dont je commence à sentir qu'elle m'est partiellement accordée, que mon âme

soit rappelée à elle-même à partir de son fond intime (*ex intimis fieret revocatio animae meae*), si elle vient à s'écarter de sa paix, et que cette « *rétraction* » parte du dedans et du cœur » (188). « Il faut que peu à peu toute notre vie sensible et rationnelle soit ramenée à notre cœur, pour qu'enfin rassemblés et unifiés à l'intérieur, nous passions ensuite à la vie indivisible et spirituelle qui est cachée en Dieu avec le Christ (*Col.* 3, 3) » (355). « Notre Seigneur veut entrer en nous et nous amener à la conversion du cœur, afin qu'à sa suite nous entrions chaque jour davantage au plus profond et à l'intime de nos âmes (*ingrediamur ad profundum viscerum nostrorum*) » (104). « Aux jours où l'on célèbre la Conception de la très aimante Vierge Marie, je ressentis une solidité et une stabilité toutes nouvelles dans mon cœur et à l'intime de moi-même ; je constatais que je me laissais moins envahir par les flots des tentations venues du dehors... Le fondement même de mon être (*subjectum ipsum*) se trouvait, par une grâce de Dieu et je ne sais de quelle manière nouvelle, consolidé et stabilisé » (191).

Ce retour au cœur est en même temps une *élévation* (108). « Le mardi après la fête de la très sainte Trinité... je sentis une grâce que jamais je n'avais éprouvée avec tant d'évidence... Avec une vigueur et une stabilité inhabituelles, l'intelligence de mon âme s'élevait jusqu'à la face de Dieu qui est dans les cieux... Ce fut une élévation de la pointe de l'âme (*elevatio apicis mentalis*), où il m'était donné de saisir la présence de Dieu tel qu'il demeure dans son temple céleste... Il m'a semblé que jusque-là je n'avais jamais encore exercé la partie la plus haute de mon âme, je veux dire la pointe de l'âme (*supremam partem animae meae, id est, mentis apicem*), à cette tension vers le haut » (319-20).

Favre a pu être aidé pour ce progrès vers l'intériorité par ses relations avec les Chartreux. Enfant, il connut, non loin de son hameau natal, la Chartreuse du Reposoir, où Mamert Favre, son oncle, et Claude Périssin, son cousin par sa mère, furent prieurs. A Paris, les compagnons allaient le dimanche se recueillir et prier à celle de Vauvert. En Allemagne, Favre fréquenta la Chartreuse de Mayence, puis celle de Cologne, dont son ami Kalkbrenner, déjà cité, était prieur. Par les Chartreux il a pu connaître des spirituels auxquels ils s'intéressaient alors beaucoup, Hugues de Balma, Denys le Chartreux, J.-J. Lansperge (nommé dans le *Mémorial,* 338), et les mystiques rhénans (voir DS, art. *Blomevenna,* t. 1, col. 1738 et *Kalkbrenner,* t. 8, col. 1653-57 ; sur la mystique de l'introversion aux 14e-15e siècles, DS, t. 1, col. 449-58).

2° Un appel instant au travail apostolique. – C'est là un trait non moins important de la spiritualité de Favre. Plus l'Esprit de Dieu touche le fond de son cœur, plus il le meut au travail, à un travail dont on a vu combien il fut intense et constant. *Oraison et action* : elles s'aident mutuellement, l'oraison poussant à l'action et la fécondant, l'action stimulant la prière et attirant les dons intérieurs de Dieu (126-28). « On pourrait dire que celui qui possède le Christ dans la pratique des bonnes œuvres et celui qui le possède dans la prière sont comme celui qui le possède en effet (*in effectu*) et celui qui le possède par l'affection (*in affectu*) » (126).

Une nuit de Noël, Favre est poussé à « naître aux œuvres » (193-94). « Daigne le Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, m'accorder... de rechercher... également ces deux grâces : en être aimé et les aimer. Mais je m'attacherai désormais davantage à ce qui est meilleur et plus magnanime, et à ce que j'ai moins fait jusqu'ici : à vouloir aimer, plutôt qu'à vouloir être aimé. Je chercherai désormais à leur donner des signes de mon amour, plutôt que d'attendre des signes du leur ; ce seront des travaux entrepris pour le Christ et pour le prochain, selon le mot du Christ à Pierre : « M'aimes-tu plus qu'eux ? Alors, pais mes brebis (*Jean* 21, 15-17) » (198). De même, en contemplant les plaies du Christ en croix (361). Voir DS, t. 2, col. 2025.

C'est bien l'amour du Christ qui, nourri dans la prière, se prolonge dans l'action. « Au moment où j'allais dire la messe... il me vint à l'esprit une véritable admiration pour la bonté de Jésus Christ, lui qui a poussé la libéralité jusqu'à se communiquer tout entier, et à tous les hommes, aux bons qui lui en savent gré, mais aussi aux mauvais... C'était pour moi une leçon : si le Christ se communiquait à moi chaque jour lorsque je célébrais, ... moi aussi je devais me communiquer et m'abandonner à lui de toutes les façons, et pas seulement à lui, mais pour lui à tous, bons et mauvais, en conversant, en prêchant et en faisant du bien, en travaillant et en peinant pour eux, *en m'ouvrant* tout entier à tous » (255).

S'ouvrir : nous avons souligné ce mot, aimé de Favre. L'Esprit Saint ouvre son cœur aux besoins et aux détresses des hommes. « Le jour de saint Évariste, pape et martyr, je m'étais levé vers trois heures du matin, et je trouvai beaucoup de dévotion, selon la bonne intention et les profonds désirs qui m'étaient inspirés, à prier pour les besoins des autres en évoquant successivement les chrétiens, les Juifs, les Turcs et les païens, les hérétiques, et aussi les morts. J'avais à l'esprit toutes les misères des hommes, leurs faiblesses, leurs péchés, leurs endurcissements, leurs désespoirs et leurs larmes... » (151 ; cf. 147, 159, 261-62, etc.). C'est aussi l'Esprit Saint qui fait que *les travaux s'ouvrent,* que *les cœurs s'ouvrent,* et pour cela *il ouvre* aussi *le cœur de Favre* à la confiance. En disant l'office de saint Étienne, pape et martyr, « je lui disais, avec les mots qui m'étaient donnés... : ' Père bienheureux et très saint dans la vérité (*Jean* 17, 17), faites que par vos prières s'ouvre l'affaire dont je dois m'occuper ' – comme si j'avais dit : Il ne suffit pas que je sois moi-même ouvert et préparé aux tâches de la moisson de Jésus Christ, il faut encore que ces tâches elles-mêmes me soient ouvertes (1 *Cor.* 16, 9 ; *Col.* 4, 3) et préparées par la grâce de Dieu » (141).

Aux heures de découragement, la lumière divine découvre les possibilités cachées (254 ; cf. 156). Favre sent qu'il est trop enclin à voir « la tiédeur, la froideur, la malice ou la défection des hommes » : « J'en vins à oublier maintes fois tout ce que Dieu a semé en eux de vertus et de biens. Si l'on regardait ces biens d'un œil simple, et non d'un œil mauvais, on trouverait une paix plus grande ; et si l'on partait de ce qu'on a découvert, pour le développer, on aurait des fruits plus abondants » (329-30).

On a là encore une des caractéristiques de Favre : de très grands désirs, tant pour le progrès personnel que pour l'apostolat, et dans l'exécution, l'humilité courageuse des petits commencements et des lentes croissances. « Demande la grâce pour les très petites choses, et tu la trouveras aussi pour accomplir, croire et espérer de très grandes... Élargis-toi et dépense-toi tout entier avec ce dont tu es capable avec une petite grâce de Dieu, et le Seigneur te donnera une grande grâce qui te rendra capable même de ce qui te dépasse... Nombreux sont ceux qui rêvent à des choses presqu'impossibles, et qui ne se soucient pas de « l'ouvrage de leurs mains » (*Ps.* 90, 17) (153 ; cf. 423).

3° La dévotion et les dévotions. – Favre fait très souvent mention de la dévotion ; et à feuilleter le *Mémorial,* on est vite frappé par la variété des formes concrètes que revêt cette dévotion, des objets sur lesquels elle se porte, des industries dont elle s'aide, bref, de ses « dévotions » (cf. DS, *Dévotions et dévotion,* t. 3, col. 748-53). Cette première impression de

multiplicité foisonnante serait trompeuse, si l'on oubliait ce qu'est pour lui la dévotion essentielle, telle qu'elle a été décrite plus haut, « l'esprit principal » (143) qui anime tout.

Favre avait été profondément marqué par l'empreinte religieuse reçue durant ses premières années ; il gardait la piété simple de sa province natale, avec ses manifestations sensibles, ses processions (322), ses dévotions à la Vierge, aux anges, aux saints, aux reliques (368, 404). Il y était encouragé par les avis des *Exercices* sur la façon de « sentir avec l'Église » (*Ex.* 352 svv). Par tempérament aussi, il aimait détailler, passer en revue des visages, énumérer les biens qu'il souhaitait pour lui et pour les autres, biens spirituels ou matériels ; il aimait, à partir d'une intention particulière, étendre son action de grâces, fréquente, ou ses demandes, à d'autres personnes, d'autres lieux, à des nations, à l'Église. Il aimait à la fois la précision et les larges vues. Tout cela, avec grande liberté.

Voici deux exemples. « Un jour, à mon installation dans la maison que j'avais louée, je sentis divers mouvements de l'âme et de l'esprit accompagner le désir de faire une heureuse entrée dans cette demeure. Alors dans chaque pièce et dans chaque salle de la maison, je dis à genoux cette prière : « Visite cette demeure... »... J'invoquai ensuite les anges gardiens des voisins... Je priai pour mes compagnons de logis et moi... J'invoquai ensuite sainte Odile, saint Jodoque et sainte Lucie à qui est dédiée la chapelle voisine... Je demandai ardemment, en faveur de mon hôte et de tous les voisins, que l'air de tout le quartier leur fût bienfaisant... Il me fut donné de récapituler, avec action de grâces, les diverses demeures où j'ai passé au long d'une vie assez vagabonde et instable... Je priai alors pour tous ceux qui ont eu ou qui auront l'occasion de passer ou de demeurer dans l'un des lieux où j'ai pu m'arrêter moi-même ou être reçu pour y faire halte, pour y loger ou y séjourner... » (282-87).

« Le jour de sainte Élisabeth, reine de Hongrie, je ressentis beaucoup de dévotion à voir se présenter à moi huit personnes dont je désirais vraiment garder le souvenir, afin de prier pour elles sans considérer leurs défauts. C'étaient le Souverain Pontife, l'Empereur, le Roi de France, le Roi d'Angleterre, Luther, le Grand Turc, Bucer et Philippe Mélanchton. Cela fut occasionné par ce que j'éprouvais intérieurement en constatant la façon dont souvent on jugeait ces hommes, et il m'en venait une sorte de compassion accompagnée du bon esprit » (25).

Une dévotion essentielle de Favre est celle qu'il porte aux mystères de la vie du Christ. Il ne cesse de les contempler, comme les *Exercices* le lui avaient appris, comme l'y ont aidé aussi Ludolphe le Chartreux (DS, t. 9, col. 1136-37) et sans doute sainte Gertrude (22) et sainte Brigitte (256). Il les repasse non seulement au fil de l'année liturgique, mais au cours d'un cycle beaucoup plus bref, qu'il s'est fixé lui-même (20) et qu'il nomme son *discursus mysteriorum vitae Christi* : il le suit soit au cours d'une messe, soit au long d'une journée, soit en quelques jours (42-43, 47, 51, 72, etc.), et le reprend sans cesse. C'est Dieu qu'il cherche à travers l'humanité du Christ : on apprend par cette contemplation « comment louer, aimer, servir Dieu », « comment le voir, l'entendre, le sentir, le goûter, le toucher, tout cela par l'intermédiaire de Jésus-Christ » (51). Ce sont les sentiments profonds du Christ dont il veut se pénétrer, au point de « n'avoir pas d'autres joies ou d'autres tristesses que celles qui se conforment, qui se rattachent ou qui conduisent aux joies et aux tristesses du Christ et de sa mère » (98). Il éprouve un attrait particulier pour les mystères du Christ enfant et de Marie (39, 42, 48, 51...), et du Christ en croix (95, 121-22, 137...).

Un autre attrait persistant de Favre est celui qu'il a pour la communion des personnes, dans l'unique Esprit. Il aime s'adresser à la Trinité divine (38, 40, 45, 82...). Il est très attiré par la communion des saints. Son regard va souvent vers les saints, ceux dont on célèbre la fête, ou ceux qui sont honorés spécialement dans les régions où il séjourne (28). Sa dévotion envers eux est faite à la fois d'un grand respect et de familiarité. « Après le Christ, il n'y a pas de meilleure fréquentation que celle de la vie et des actions de la bienheureuse Vierge Marie : nulle part tu ne trouveras un exemple aussi efficace pour souffrir avec le Christ, pour le suivre et le servir. Après la Vierge, viennent les autres saints... En eux, c'est Dieu même que l'on trouve » (110). Il aime louer Dieu dont ils sont l'œuvre ; il recourt à leur intercession. Il pense très souvent aux défunts. Sa dévotion va encore aux anges, très souvent, anges gardiens des pays, des cités, des personnes (21, 28, 34, 252...).

Grande est sa dévotion à l'Eucharistie, en qui se continue l'action de l'humanité du Christ, et qu'il comprend dans toute l'étendue de sa signification : mémorial, offrande la plus belle à faire à Dieu, signe du corps mystique (326, 345...). Il aime la prière ecclésiale qui s'exprime dans la célébration eucharistique, et dans l'Office qui gravite autour d'elle. Il a ses industries pour mieux réciter cet Office (29, 118...). D'une façon plus large, il aime tous ces moyens sensibles auxquels recourt la liturgie pour nous conduire à Dieu et nous aider à le louer. « Aux premières vêpres de l'Assomption, je trouvai beaucoup de dévotion et de grandes motions spirituelles dans la cathédrale de Notre-Dame de Spire où j'étais : les cérémonies, les lumières, l'orgue, le chant, la magnificence des reliques et de la décoration, tout m'inspirait une dévotion si grande que je ne saurais l'expliquer » (87). Il admire l'action de l'Esprit Saint qui se sert du sensible pour agir dans les cœurs, et qui transforme peu à peu notre être corporel, en attendant la résurrection finale : « En assistant à un enterrement, je méditai sur la sagesse souveraine qui allait réaliser un jour cette résurrection merveilleuse ; je pensai que cette poussière que nous voyons aujourd'hui allait devenir un corps resplendissant dans la gloire promise à chacun de nous » (55).

Bref, Favre a eu l'intuition pénétrante de la complexité de notre être, lieu de tant de mouvement divers ; de notre engagement dans un univers d'objets et de personnes où tout est en relation ; de l'action souveraine de l'Esprit de Dieu qui, agissant au-dedans, nous fait entrer dans le mystère de Dieu, d'une part, et de l'autre, et du fait même, nous meut vers les autres. « L'homme qui est entré dans l'amour de Dieu peut « entrer et sortir » (*Jean* 10, 6), « trouver des pâturages » à l'intérieur et à l'extérieur... Entré dans le cœur à cœur avec Dieu, il peut croître sans cesse dans cet amour, découvrant chaque jour davantage le mystère de Dieu, et descendre aussi avec plus d'assurances vers ses frères, pour les voir, pour les écouter... » (66). « C'est une très grande grâce, je le sentis, que d'avoir la faveur de celui (l'Esprit Saint) qui est pour tous les êtres, si puissamment et si intimement, le principe, le milieu et la fin » (315). Avec son aide, il faut porter du fruit, par un constant effort : « Il faut donques prendre, et si nous l'avons prins, reprendre courage pour bien commencer à désirer toute perfection ; et en après, comme bons laboureus, perrier (dépierrer) les champs de nos consciences, afin que nous puissions semer et

recueillir. Je croys que encore se trouveront des sements en abondance, et est tout certain que nostre Seigneur, de son costé, ne fauldra ni à nous donner le temps opportun, c'est-à-dire bon yver spirituel, pour bien profiter le grain dedans la terre, et bon esté pour la maturité des fruicts » (A son cousin Chartreux ; MF, p. 201).

Sigles. – FM = *Monumenta Fabri*, 1914, rééd. 1973 ; – FN = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola*, t. 1, 1948, t. 2, 1951, t. 3, 1960 ; FM et FN dans la coll. MHSJ = *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid puis Rome. – AHSJ = *Archivum historicum Societatis Jesu*, Rome.

Vie. – *Sources* : FM (voir l'index au mot *Faber*, p. 908-14). Consulter aussi l'index des vol. des MHSJ consacrés à Ignace de Loyola (FN), à François Xavier, Lainez, Salmeron, Broët, Nadal et le *Chronicon* de Polanco, t. 1. – *Biographies* : N. Orlandini, *Vita Petri Fabri...*, Lyon, 1617 (trad. franç. : *La vie du R.P. Lefèvre*, Bordeaux, 1618) ; rééd. Dillingen, 1647 : *Forma sacerdotis apostolici expressa in exemplo Petri Fabri...* – J. Boero, *Vita del B. Pietro Fabro*, Rome, 1872 (trad. angl. par le P. Coleridge, *The Life of blessed Peter Favre*, Londres, 1873). – A. Maurel, *La vie du Bx Pierre Lefèvre*, Lyon, 1873. – J.M. Prat, *Le Bx Pierre Lefèvre*, Lyon, 1873. – R. Cornely, *Leben des sel. Petrus Faber*, Fribourg/Brisgau, 1873 et 1900. – Fr. Maruri, *Vida del B. Pedro Fabro*, Madrid, 1883. – F. Pochat-Baron, *Le Bx Père Lefèvre ou Pierre Favre*, Paris, 1931. – W.V. Bangert, *A life of Blessed Peter Favre*, Westminster, Maryland, 1959 (c.r. dans AHSJ, t. 29, 1960, p. 169). – M. Purcell, *The quiet Companion*, Dublin, 1970 (c.r. dans AHSJ, t. 42, 1973, p. 333-35).

Écrits. – Voir J.F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 115-25. – Le *Mémorial*. L'original est perdu ; restent 16 copies mss anciennes, cf. M. de Certeau, *Le texte du Mémorial de Favre*, RAM, t. 36, 1960, p. 89-101. Certains mss présentent pour un bon quart le texte en espagnol, qui semble bien être le texte original de Favre pour cette partie (trad. latine dans les autres mss). – Éditions : par S. Fouillot, lithographiée, Vals-près-le-Puy, 1858 (d'après un seul ms) ; par M. Bouix, *Memoriale B. Petri Fabri*, Paris, 1873 (reprend la précédente, avec correction des fautes) ; en 1914, l'édition de FM, p. 489-696, avec en appendice le texte espagnol du premier quart, p. 856-86 (éd. insuffisante, basée sur deux mss seulement). – Une bonne édition critique reste à établir ; essais partiels dans FN, t. 1, p. 23-49, et dans deux articles de *Manresa* : *Trozos selectos del Memorial del Bto Fabro*, t. 18, 1946, p. 368-77, et t. 19, 1947, p. 91-94 par I. Iparraguirre.

Traductions : ital. par Boero, en appendice à la *Vita* mentionnée ci-dessus (1873) ; anglaise, en appendice à *The Life...* mentionnée ci-dessus (1873) ; franç. par Bouix, *Mémorial du Bx Pierre Favre*, Paris, 1873 ; espagnole par J.M. Velez et J.M. March, Barcelone, 1922. – Nouvelle traduction française par M. de Certeau, *Bx Pierre Favre, Mémorial*, coll. Christus, Paris, 1960 : importante introduction sur le milieu, la spiritualité (trad. italienne, *Un prete riformato : Pierre Favre*, dans M. de Certeau, *Politica e mistica*, Milan, 1975) ; traduction faite sur un texte établi critiquement mais non publié, notes nombreuses, riche bibliographie (voir recensions et précisions de A. Rayez, RAM, t. 36, 1960, p. 493-500, et de A. Ravier, RSR, t. 51, 1963, p. 640-43). – Trad. allemande par P. Henrici, *Peter Faber, Memoriale...*, Einsiedeln, 1963 ; trad. ital. par G. Mellinato, Rome, 1980.

Lettres et *Avis*. – J.M. Velez, *Cartas y otros escritos del B. Pedro Fabro*, t. 1, Bilbao, 1894 (texte et trad.). – Surtout FM, p. 1-440. – Ajouter B. Duhr, *Une lettre inédite du Bx Pierre Favre*, AB, t. 16, 1897, p. 173-76 ; – P. Tacchi-Venturi, *Una lettera autografa del B. Pietro Fabro*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 5, Vatican, 1946, p. 427-31 ; – M. de Certeau, *Un texte inédit de Pierre Favre, Le 'Pro privata alicujus reformatione'*, RAM, t. 36, 1960, p. 343-49 ; *La tradition favrienne aux Pays-Bas, Un traité inédit de Favre ?*, RAM, t. 42, 1966, p. 203-29 ; trad. franç. de trois lettres dans *Christus*, t. 6, n. 22, 1959, p. 240-52 (aux jeunes jésuites de Paris, à Kalkbrenner, aux jésuites de Coïmbre).

Deux textes des *Exercices spirituels* ont été laissés par Favre : aux Chartreux de Cologne (MHSJ, *Exercitia...* ed. nova, 1969, p. 454-506) et en Belgique (p. 591-609 ; cf. H. Pinard de la Boullaye, *Un nouveau texte du B. Lefèvre sur les Exercices*, RAM, t. 22, 1946, p. 253-75).

Études. – T. Pesch, *Der erste Jesuit in Deutschland*, Berlin, 1893. – L. Leoni, *Il beato Pietro Fabro, e il suo apostolato in Parma...*, Parme, 1910. – P. Dudon, *Sur une règle pour la communion fréquente donnée à Parme en 1540*, RSR, t. 1, 1910, p. 174-79. – G. Guitton, *L'âme du Bx Pierre Fabre*, Paris, 1934 (1959, sous le titre : *Le Bx Pierre Favre, premier prêtre de la Compagnie de Jésus* ; trad. espagnole, Bilbao, 1944). – C.G. Plaza, *Contemplando en todo a Dios, Estudio ascético-psicológico sobre el Memorial del B. Pedro Fabro*, Madrid, 1944 ; *La doctrina del Cuerpo místico de Cristo en la espiritualidad de Fabro*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 308-16. – I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignatio de Loyola en vida de su autor*, Rome, 1946 (index à Fabro) ; *Influjos en la Espiritualidad del B. Pedro Favro*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 5, 1946, p. 438-52 ; *El B. Pedro Fabro, Apóstol de la amabilidad*, dans *Razon y Fe*, t. 134, 1946, p. 172-86 ; *El concepto de vida espiritual según el B.P. Fabro*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 293-307 ; *Carácter teológico y litúrgico de la Espiritualidad del B. Fabro*, dans *Manresa*, t. 19, 1947, p. 31-41. – F. de P. Sola, *La idea de Cristo en la Espiritualidad del B. Fabro*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 329-41. – J. Sola, *El problema « acción-contemplación » en el B.P. Fabro*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 342-67 ; *El B. Fabro y los Ejercicios Espirituales...*, dans *Manresa*, t. 19, 1947, p. 42-62. – W.J. Read, *The Industry in Prayer of Bl. Peter Favre*, Rome, 1950. – M. de Certeau, *L'expérience du salut chez P. Favre*, dans *Christus*, t. 5, 1958, p. 75-92. – H. de Gensac, *Le mystère de la croix dans la vie apostolique d'après le Bx Favre*, RAM, t. 36, 1960, p. 273-302 et 409-28. – B. O'Leary, *The discernment of spirits in the Memorial of Bl. Peter Favre*, Rome, 1979.

DS, t. 1, col. 336, 585, 605, 1148 ; – t. 2, col. 766, 1078, 1397, 2025-26 ; – t. 3, col. 1116-17, 1640 ; – t. 4, col. 419, 661, 708, 718, 727, 1061, 1846 ; – t. 5, col. 371, 742, 899, 901, 1019-20 ; – t. 6, col. 771 ; – t. 7, col. 139, 1268, 1271-72, 2243 ; – t. 8, col. 960, 965, 969, 971, 1033, 1044, 1435, 1438, 1654, 1656 ; – t. 9, col. 111, 236, 826, 963 ; – t. 10, col. 217.

Charles Morel.

27. PIERRE FERNÁNDEZ PECHA, hiéronymite, † 1374. Voir DS, t. 7, col. 453 et 461. – Sur son frère Alfonso, hiéronymite et évêque de Jaen † 1388, cf. *ibidem* et A. Huerga, *La obra literaria de A. F. P.*, dans *Hispania Sacra*, t. 33, n. 67, 1981, p. 199-227.

28. PIERRE DE FOSSOMBRONE (Angelo Clareno), frère mineur, cofondateur des Pauvres Ermites du pape Célestin, vers 1255-1337. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine*. – 4. *Influence*.

Plus connu sous le nom d'Angelo Clareno ou Angelo da Chiarino, qu'il prit vers 1294 après l'approbation du groupe des Pauvres Ermites par Célestin V, Pierre fut une personnalité marquante du mouvement franciscain à l'époque fort tourmentée que traversa l'ordre des Frères Mineurs sous les pontificats de Clément V et de Jean XXII. Il se présente comme le principal initiateur et le chef de ceux que l'histoire a dénommés les Fraticelles *de paupere vita*, d'une spiritualité franciscaine poussée jusqu'au rigorisme, engagé dans une lutte douloureuse pour la pratique de la pauvreté. Il se tint volontairement dans l'ombre, menant une résistance avant tout passive contre le laxisme des autorités de l'Ordre et les décisions de la Cour romaine, initiant de plus ses disciples d'Italie à une piété pratique, personnelle et communautaire.

1. Vie. – Il est né à Fossombrone, dans la Marche d'Ancône, dans les années 1250-55 d'une famille de paysans. Fort jeune, après avoir rencontré quelques compagnons de saint François, il ressentit un vif désir pour la vie érémitique et il entra chez les Mineurs de la province des Marches vers 1270.

Des rumeurs provenant du concile de Lyon en 1274 sur l'éventualité d'une suppression des Ordres mendiants vinrent troubler les esprits des frères de cette région, qui voulaient rester fidèles à la Règle et au Testament du fondateur ; Pierre était du nombre. Les ministres et les partisans du relâchement jugèrent ce mouvement subversif et les religieux zélés furent condamnés à la prison perpétuelle. Ce ne fut qu'en 1289 qu'ils en furent libérés à la suite de la visite du ministre général Raymond Geoffroi (Raymundus Gaufridi), originaire de la province de Provence et protecteur des Spirituels.

Ce même supérieur, pour éviter d'autres troubles et persécutions, envoya le groupe en petite Arménie auprès du roi Héthoum II, qui réclamait des missionnaires franciscains. Mais la communauté des Mineurs d'Orient leur créa pas mal de difficultés, malgré le succès de leur mission. Pierre de Macerata et Pierre de Fossombrone, leurs responsables, décidèrent de retourner en Italie. Là, ils furent accueillis avec hostilité par leurs confrères et sur le conseil du ministre général, ils firent recours au pape Célestin V, nouvellement élu.

Ce dernier leur permit de prendre le nom de Pauvres Ermites, de se constituer en ordre autonome et de pratiquer à la lettre la Règle de saint François. Mais le Pontife abdiquait peu après et son successeur Boniface viii révoquait tous les actes de son prédécesseur. Alors les deux chefs du groupe, avec une quarantaine de compagnons, se réfugièrent en Grèce dans une petite île du golfe de Corinthe. Leur séjour dura un peu plus de trois ans, mais une fois encore ils furent obligés de se disperser, à cause des persécutions de leurs adversaires ; ceux-ci avaient obtenu leur condamnation de Boniface viii et des évêques de la région ; de son côté, Charles ii d'Anjou les pourchassait de ses terres orientales et l'Inquisition entendait les arrêter. Ils firent alors retour en Italie. Pierre de Macerata, devenu fra Liberato, mourut près de Viterbe et Angelo Clareno lui succéda à la direction du groupe. Celui-ci avait mis à profit son séjour dans l'île de Trixonia et en Thessalie pour se familiariser avec la littérature mystique des Pères d'Orient. D'après ses dires, une nuit de Noël, pendant qu'il assistait avec ses frères aux matines dans une église grecque, il aurait reçu le don de la connaissance de cette langue.

Les persécutions continuèrent contre les Pauvres Ermites, qui dès leur retour prirent la décision de se présenter en personne devant le Pape pour défendre leur cause. Mais en cours de route, plusieurs furent arrêtés par les inquisiteurs de Naples et de Rome. Angelo dut comparaître devant le dominicain Isnardo Tacconi, alors archevêque de Thèbes et vicaire *in spiritualibus* de Rome. Celui-ci ne retint pas l'accusation d'hérésie et lui conseilla d'aller exposer sa situation au nouveau pontife Clément V. Le chef des Fraticelles partit donc pour Avignon et trouva un refuge dans la demeure du cardinal Jacques Colonna, jouissant aussi de la protection d'un autre prince de l'Église Napoléon Orsini. Là, en toute sécurité, il dirigea ses disciples restés en Italie, recevant leurs messages et leur adressant en retour lettres et exhortations. A part cinquante jours passés à Majorque auprès du régent Philippe, Angelo resta en Avignon, puis deux ans à Valence après la fuite du conclave de Carpentras en 1314, toujours dans la société du cardinal Colonna.

Dès le début du pontificat de Jean XXII les choses changèrent pour lui. Le nouveau pape le cita en sa présence et ses adversaires redoublèrent leurs accusations d'hérésie et d'apostasie. Il fut alors mis en prison et de là il écrivit son *Epistola excusatoria,* adressée au pontife, véritable plaidoyer où il raconte toute sa vie avec simplicité mais dignité. Il fut par la suite relâché le 13 juin 1317 et revint chez son protecteur, le cardinal. Angelo devait alors passer dans l'Ordre des Célestins, mais ceux-ci n'acceptèrent cette recrue qu'avec une grande réticence ; par ailleurs deux abbés bénédictins, dont Barthélemy de Subiaco, le prirent sous leur protection. Aussi à la mort de Jacques Colonna, en été 1318, il revint en Italie et s'établit à Subiaco, où il demeura seize ans, protégé par le puissant abbé contre toutes les tentatives de l'inquisiteur de Rome pour s'emparer de sa personne. En effet, en 1334, Jean XXII ordonnait au gardien franciscain de l'Aracoeli et à l'inquisiteur Simon Filippi de Spolète, d'arrêter le fugitif. Déjà vieilli et malade, Angelo partit clandestinement vers le royaume de Naples, en Basilicate, près de Marsico Nuovo ; il terminera son existence mouvementée dans l'ermitage de Santa Maria de Aspro le 15 juin 1337, entouré de la vénération de ses disciples et du peuple.

2. Écrits. – Angelo Clareno a composé plusieurs ouvrages qui concernent soit l'histoire de l'ordre franciscain soit la spiritualité. Parmi eux il faut signaler :

1) Ses traductions en latin d'œuvres grecques, dont la plus connue la *Scala paradisi* de Jean Climaque, la Règle de saint Basile, les Opuscules ascétiques et la Grande Lettre de Macaire et enfin l'épître 125 de saint Jean Chrysostome. – 2) *Expositio regulae fratrum Minorum,* qui cite abondamment la patrologie grecque et latine, certains actes apocryphes, les vies des saints de l'Église d'Orient et naturellement les écrivains franciscains (éd. L. Oliger, Rome, 1912). – 3) *Epistula responsiva fr. Angeli contra fr. Alvarum Pelagium de regula fratrum Minorum observanda,* dite aussi *Apologia pro vita sua* (éd. V. Doucet, AFH, t. 39, 1946, p. 62-200). – 4) *Breviloquium super doctrina salutis ad parvulos Christi,* traité pour des personnes pieuses voulant faire pénitence (éd. Nicolas Mattioli, 1898 et Ciro da Pesaro, 1920). – 5) *Historia septem tribulationum ordinis Minorum,* vers 1325, chronique qui débute par une biographie théologico-mystique de François d'Assise et se poursuit par l'histoire de l'ordre (éd. A. Ghinato, Rome, 1959, pour le seul texte). – 6) Ses *Lettres,* dont 84 ont été conservées, recueil important pour la spiritualité d'Angelo (éd. L. von Auw, Rome, 1980). De ces épîtres ont été tirés plusieurs opuscules, transcrits à part : a) *Praeparantia Christi Iesu habitationem et mansionem ineffabilem et divinam in nobis secundum exterioris et interioris hominis mores* (lettre 9) ; b) *Nemo potest duobus dominis servire* (lettre 13) ; c) *Principalem Dei intentionem est impossible a contradictione impedire* (lettre 41) ; d) *De verbis et consiliis fratris Angeli* (lettre 26). Le recueil mentionne un écrit qui n'a pas été retrouvé : *Gratia, baptismus, fides, obedientia, unitas.*

3. Doctrine. – A travers ses écrits, Angelo Clareno se découvre un écrivain spirituel dans la tradition franciscaine, rempli de l'Évangile et d'une foi contemplative, d'un sens pratique et équilibré. S'inspirant de la vie de François d'Assise, qu'il considère

comme son père spirituel dans la voie évangélique, il devient à son tour pour ses disciples, ses amis et connaissances, un directeur de conscience incontestable, bien qu'il ne fut que diacre, car, comme il l'affirme dans son *Epistola excusatoria* à Jean XXII, il refusa le sacerdoce pour ne pas confesser les personnes du monde.

Sa spiritualité trouve sa source dans l'Écriture et en particulier le Nouveau Testament, dont les citations apparaissent fort nombreuses dans ses œuvres, en particulier les Lettres ; il utilise ensuite la Règle et le Testament de François avec un radicalisme prononcé. Ses inspirateurs sont les Pères Grecs, qu'il a étudiés durant son séjour d'exil en Orient, et aussi ceux de l'Église latine, sans oublier les maîtres franciscains, surtout Pierre Jean-Olieu (DS, t. 11, col. 751-62), pour lequel il professa toute sa vie une grande vénération. Il en est de même pour Joachim de Flore (DS, t. 8, col. 1179-1201), qu'il ne nomme pourtant jamais dans le recueil, mais à qui il emprunte sa conception de l'histoire et du développement de l'Église, ainsi que son exégèse dans le symbolisme des personnages sacrés de l'Ancien Testament pour signifier les vertus : « Hi tria (Élie, Jérémie et Jean le Baptiste) et septem tempora personaliter et mystice complent et signant et claudunt et solvunt operum Dei archana, mysteria et profunda iudicia... » (lettre 30).

On ne rencontre chez Angelo Clareno que peu d'envolées mystiques, mais sa foi lui inspire des expressions parfois heureuses, malgré son style souvent gauche et empêtré. Il est par tempérament un ermite et un contemplatif. La méditation de l'Évangile lui sert de ligne de conduite pour sa vie personnelle ; il encourage ses disciples à marcher à la suite du Christ et de François, sous l'impulsion du Saint Esprit (lettre 15 aux frères de Rome), de cet Esprit qui « loquetur in simplicibus et exaltabitur in resurrectione pauperum humilium creandorum in caritate christiformi per Spiritum Sanctum ad similitudinem seraphici Francisci, Christum Ihesum et hunc crucifixum ignitissime amantium ».

Sa christologie est celle de l'école franciscaine et sa piété en est remplie. Il emploie souvent les expressions « cruciformis » ou « christiformis », dans le sens d'une adhésion totale au Seigneur en ses paroles, d'une « conformité » aussi parfaite que possible à ses exemples ; il faut lui demeurer fidèles jusqu'à la mort quoi qu'il arrive, car le Christ est le bonheur suprême. L'imitateur le plus accompli de Jésus est le bienheureux François, « nudus nudam crucem ferens » (lettre 43) ; cette dernière formule revient d'autres fois dans le recueil des épîtres. Sur cette conformité et l'exaltation du fondateur, Angelo Clareno a écrit des pages entières pour mettre en relief la vie évangélique que doivent mener les frères dans les ermitages.

François, dit-il, a en effet découvert la place primordiale de la pauvreté dans la pratique de l'Évangile, de même que le rôle essentiel de la charité en toute existence vraiment religieuse. Ange se montre lyrique lorsqu'il parle de ces deux vertus. Selon l'enseignement du Petit Pauvre, la pauvreté extérieure : vêtements, habitations, modes de vie, est une manifestation de cette vertu, mais ce qui en constitue l'essentiel se trouve dans le dépouillement intérieur : renoncement à soi-même, à l'orgueil intellectuel et à toute science humaine qui éloigne de la connaissance de la foi, donc refus de toute ambition terrestre et abdication de la volonté propre ; il ajoute : « Non expedit servis Dei aspirare ad sacerdotii dignitatem aut scientiam scripturarum quia talis aspiratio desiccat a gratia », sauf vocation authentique (lettre 5). Cette pauvreté fait naître l'humilité et renforce la charité : « Minoritas et humilitas idem sunt, sicut amor et caritas unum sunt » (lettre 25). Cette charité n'a pas de limites et dans ses exhortations Angelo supplie ses disciples, non seulement de réaliser le support mutuel, la concorde et la paix entre eux, mais aussi de respecter leurs adversaires et de prier pour leurs persécuteurs. « Ubi caritas et humilitas, ibi est oratio et veritas » (lettre 15) ; on pourrait multiplier les citations.

En ce qui regarde son ecclésiologie, Angelo reprend les expressions de François sur la priorité de la « Sainte Église romaine » et l'importance du « Seigneur pape ». Il croit profondément en l'Église du Christ et révère ses prélats ; il déplore parfois, sans acrimonie, leurs défauts, mais n'emploie jamais, dans ses lettres en particulier, les appellations d'*ecclesia spiritualis* ou d'*ecclesia carnalis*, chères à certains Spirituels et Béguins. Son attitude à propos de l'obéissance aux décrétales pontificales sur la pauvreté demeure toutefois un problème. Par ailleurs, il reste en dehors des controverses et des événements qui agitèrent le pontificat de Jean XXII. Il invite ses disciples en plusieurs lettres à être « sourds et muets » sur ces questions : « Si autem prelatus quivis precipiat adversantia legi Dei et anime salutis, tunc obedire Deo oportet magis quam hominibus (*Actes* 5, 29) et pro lege Dei, si opus est, animam ponere, quia ut testis fidelis coronam martyrii a Christo recipiet » (lettre 25). Malgré tout, il entend demeurer dans la communauté ecclésiale en vivant l'Évangile ; être fidèle à la Parole du Christ est pour lui l'essentiel. Il ne se révolte pas, même après les condamnations du pape à l'égard des partisans de la pauvreté absolue du Christ et des Apôtres et les poursuites engagées par l'Inquisition papale contre les Spirituels, les Fraticelles et les Béguins. Il préfère s'enfuir et se cacher afin de continuer à vivre son idéal évangélique ; en ces circonstances, il exhorte ses frères à être fidèles jusqu'au bout à la règle de François, née de l'Évangile.

Mise à part sa pensée sur la pauvreté, Angelo ne s'écarte pas de l'enseignement traditionnel selon la ligne franciscaine. Il prône une morale ascétique rigoureuse pour lui-même et ses frères les Fraticelles *de paupere vita*, mais plus équilibrée pour ses dirigés comme Philippe de Majorque et autres de ses correspondants.

4. INFLUENCE. – Malgré les « tribulations » de son existence terrestre, Angelo Clareno a rencontré de nombreuses et solides amitiés et sut faire profiter plusieurs de ses contemporains de son expérience spirituelle. Sans parler de ses fidèles compagnons qui vivaient dans les ermitages de la Marche d'Ancône, de Rome et ses environs, et ceux du Royaume de Naples, de Philippe de Majorque et de son groupe, il trouva des amis et des protecteurs, même dans le monde ecclésiastique, comme les cardinaux Jacques Colonna et Napoléon Orsini et surtout l'abbé de Subiaco, Barthélemy.

Son influence se fit sentir dans le cercle des Ermites de Saint-Augustin autour du bienheureux Simon Fidati de Cascia † 1348, qui le considéra comme son maître et lui resta toujours fidèle. A la mort d'Angelo, il chargea son secrétaire Jean de Salerne (1317-1388) de recueillir toutes les lettres de leur ami qu'il trouverait et, grâce à leur collaboration, les précieux documents furent conservés. Gentil de Foligno, lui aussi augustin, traduisit en italien sur la version d'Angelo la *Scala paradisi*, qui eut un grand succès. Les Lettres et l'*Historia septem tribulationum* furent aussi traduites en cette langue.

Les jugements sur Angelo Clareno divergent selon les idées des historiens et plusieurs l'ont critiqué ; les auteurs franciscains parlent de lui avec éloge : Barthélémy de Pise, Mariano de Florence, Luc Wadding, Flaminio Annibali da Latera. A l'époque contemporaine, Franz Ehrle donne l'impulsion pour une étude documentaire, que couronne de nos jours l'œuvre de Lydia von Auw.

Toujours est-il qu'après sa mort sa mémoire fut en vénération et un certain frère Philippe composa un recueil de miracles dus à son intercession ; le prieur du couvent des Célestins de Marsico, Thomas Anglicus, lié d'amitié avec Angelo, écrivit une antienne et une oraison en son honneur. Sa tombe devint même un lieu de pèlerinage pour les gens des environs. Pendant quelque temps, sa descendance spirituelle lui survécut. Vers 1437-1439, d'autres religieux reprirent son idéal de pauvreté et de vie érémitique et se firent appeler les « Clarénins », puis fusionnèrent avec l'observance franciscaine en 1517.

Écrits : F. Tocco, *Le due prime tribolazioni dell'Ordine francescano*, dans *Rendiconti della Regia Accademia dei Lincei*, t. 17, Rome, 1908, p. 81 svv. – J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953 ; *La Scala Paradisi : Jean de Raïthou et A.C.*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 345-58. – L. von Auw, *A.C., Opera*, t. 1, *Epistole*, Rome, 1980. – R.G. Musto, *A.C.'s « Preparantia Christi Jesu habitationem »*, AFH, t. 73, 1980, p. 69-89 ; *A.C. : Fourteenth Century Translator of the Greek Fathers. An Introduction and a Checklist of Manuscripts and Printings of his « Scala Paradisi »*, t. 76, 1983, p. 215-38, 589-645.

Études : AS, juin, t. 2, Anvers, 1698, p. 1091-1102 (D. Papebroch). – F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1885, p. 509-69 ; t. 2, 1886, p. 106-64 ; t. 3, 1887, p. 406-08, 553-623 ; t. 4, Fribourg/Brisgau, 1888, p. 1-190. – N. Mattioli, *Il B. Simone Fidati da Cascia*, dans *Antologia agostiniana*, t. 2, Rome, 1898, p. 471-87 (éd. du *Breviloquium*). – G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, t. 1, Quaracchi, 1906, p. 341-50, 429. – M. van Heuckelum *Spiritualistische Strömungen an den Höfen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutstreites*, Berlin-Leipzig, 1912.

L. Oliger, *Expositio Regulae Fratrum Minorum auctore Fr.A.C.*, Quaracchi, 1912 ; *Frammenti di un carteggio (1784-1808) per conferma del culto di A.C.*, AFH, t. 7, 1914, p. 556-63 ; *A.C.*, DHGE, t. 3, 1924, col. 17-19 ; *Zur Geschichte der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 45, 1926, p. 45 svv ; *De sigillo fratris A.C.*, dans *Antonianum*, t. 13, 1937, p. 61-64.

Ciro Ortolani da Pesaro, *Il Clareno (studio polemico)*, Macerata, 1920. – L. Malagoli, *Chronaca delle tribolazioni di A.C.*, dans *Didaskaleion*, t. 10, Turin, 1931, p. 75-236 (incomplet). – D.L. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresi of the Fraticelli*, Manchester, 1932. – L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria*, Todi, 1962, p. 165-76. – L. Berardini, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia*, Osimo, 1964.

L. von Auw, *Quelques notes sur A.C.*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo et Archivio Muratoriano*, n. 66, 1954 ; *La vraie Église d'après les Lettres d'A.C.*, dans *L'Attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo*, Todi, 1962, p. 433-42 ; *A.C. et les Spirituels du Midi*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, n. 10, Toulouse, 1975, p. 243-83 ; *A propos d'A.C.*, dans *Atti del terzo Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani*, Assise, 1976, p. 205-20 ; *A.C. et les Spirituels italiens*, Rome, 1979 (coll. Uomini e Dottrine 25).

A. Frugoni, *A.C.*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 3, Rome, 1961, p. 223-26. – M. Sensi, *Dossier sui Clareni della Valle Spoletana*, dans *Picenum seraphicum*, t. 11, 1974, p. 190-203. – R. Manselli, *Angelo Clareno*, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Munich-Zurich, 1979, p. 627. – C. Schmitt, *Fraticelles*, DHGE, t. 18, 1977, col. 1063-1107 ; *Fraticelles*, DS, t. 5, 1964, col. 1167-87 ; *Angelo da Chiarino o Clareno*, DIP, t. 1, 1974, p. 638-40 ; *Fraticelli*, t. 4, 1977, col. 807-21. – L. di Fonzo, *L'imagine di san Francesco d'Assisi nella storia*, t. 1, Rome, 1983, p. 100-15. – Autres références de moindre importance dans L. von Auw, *Angeli Clareni opera*, t. 1, *Epistole*, p. IX-XVI,

DS, t. 1, col. 425, 1666 ; – t. 3, col. 540 ; t. 4, col. 995 ; t. 5, col. 1167-88 *passim* ; 1212, 1213, 1215, 1251, 1256, 1273, 1275, 1277, 1288-89, 1302, 1306, 1327, 1344, 1349, 1352, 1360 ; – t. 7, col. 877-79, 2216, 2221 ; – t. 8, col. 51, 383, 385, 387, 593, 650, 716 ; – t. 10, col. 22.

Pierre Péano.

29. PIERRE LE FOULON, patriarche d'Antioche † 488. – Aucun écrit attribué à Pierre le Foulon n'a été conservé, mais on a voulu voir en lui l'auteur du *Corpus Dionysiacum* (= CD) ; cette opinion justifie le présent article. – 1. *L'hypothèse.* – 2. *Les arguments.* – 3. *La carrière de Pierre reconstituée.* – 4. *Évaluation.*

1. L'hypothèse fut proposée dès le début du 18e siècle par le dominicain Michel Lequien (1661-1733) dans la seconde *Dissertatio damascenica* (en tête de son éd. des *Opera omnia* de Jean Damascène, 2 vol., Paris, 1712 ; reprise en PG 94-95), ch. 16, PG 94, 299-301), qui s'appuyait sur des arguments liturgiques et sur « l'atticisme » des écrits pseudo-dionysiens. U. Riedinger l'a développée récemment sur une base plus large (après la parution de l'art. *Denys* où R. Roques, en 1957, étudiait les diverses hypothèses, DS, t. 3, col. 249-57).

U. Riedinger, *Pseudo-Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = ByZ, t. 52, 1959, p. 276-96 : *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodyonisischen Schriften*, dans *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* = SJP, t. 5/6 (Festschrift A. Auer), 1961/62, p. 135-57 ; *Der Verfasser der pseudodionysischen Schriften*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* = ZKG, t. 75, 1964, p. 146-52 (conférence au Congrès d'Oxford, 1963) ; art. *Akoimeten*, TRE, t. 2, 1978, p. 149-51.

2. Les arguments. – En étudiant les *Questions et réponses* = QR (PG 38, 851-1190), faussement attribuées à Césaire, frère de Grégoire de Nazianze, Riedinger a remarqué que l'*incipit* de cet ouvrage (citat. de *Jacq.* 1, 17) est aussi celui de la *Hiérarchie céleste*, premier traité du CD dans la plupart des mss. En outre les QR présentent de remarquables similitudes de vocabulaire avec les textes du CD, notamment l'adjectif *theandrikos*. Les deux écrits proviennent donc d'un même milieu : il s'agirait du monastère des Acémètes, établi alors à l'Eirénaion sur la côte asiatique du Bosphore, doté d'une riche bibliothèque, et où des moines grecs, syriens et coptes se relayaient pour une liturgie ininterrompue (cf. DS, t. 1, col. 169-75). Or, Pierre le Foulon fut membre du monastère (Alexandre, *Laudatio...*, 24, PG 87/3, 4099d), où il revient encore après sa première destitution du patriarcat. Riedinger vérifie donc son hypothèse en comparant le contenu du CD avec ce que les documents de l'époque nous apprennent sur Pierre le Foulon.

Alexandre le moine, *Laudatio in apostolum Barnabam* 24-29, PG 87/3, 4099-102. – *Gesta de nomine Acaci* (Collectio Avellana), *Ep.* 99, 24-29, CSEL 35, p. 449-52. – Théodore le lecteur, *Ecclesiastica historia* I, 30 ; II, 48, PG 86/1,

180-181, 208-209 ; cf. G. Fritz, *Pierre le Foulon*, DTC, t. 12/2, 1935, col. 1933-35 ; H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums...*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, Wurtzbourg, 1953, p. 260-62, 271-72.

D'après Théodore (II,48), Pierre prit l'initiative d'innovations liturgiques ; or, on en trouve un écho dans le CD : consécration du myron devant le peuple (cf. *De ecclesiastica hierarchia* = EH 4, 2, PG 3, 473a) ; épiclèse sur les eaux baptismales (EH 2, 7, 396c) ; invocation à la Theotokos à la fin de chaque prière (cf. *De divinis nominibus* 3, 2, 681c) ; chant du symbole de foi à la synaxe eucharistique (EH 3, 2, 425c). Les lettres du CD offrent d'autres indices si l'on admet l'identification Denys-Pierre le Foulon. L'éloge de saint Pierre dans l'*Ep.* 10 (à Jean exilé à Patmos) traduit les prétentions du Foulon comme son successeur sur le siège d'Antioche ; la justification de la polémique contre les Grecs (*Ep.* 7 à Polycarpe) est une réponse aux accusations des « philosophes » (les néoplatoniciens d'Athènes) qui présentaient l'évêque Pierre, chef du parti chrétien, comme « un homme sans vergogne et pervers » (Damascios, *Vita Isidori*, 170, conservé dans la *Bibliotheca* de Photius, codex 242, éd. R. Henry, t. 6, Paris, 1971, p. 39). Dans cette même lettre, « Denys » demande qu'on rappelle à Apollophane l'éclipse de soleil dont ils ont été témoins ensemble à Héliopolis (Baalbeck) au moment de la mort du Christ : il s'agit d'une transposition de l'éclipse du 14 janvier 484, où les néoplatoniciens virent l'annonce de la mort de Proclus (Marinos, *Vita Procli*, ch. 37).

Enfin, « Denys » a emprunté ses vues sur le mal (*De div. nom.* IV, 19-35, 716-736b) au *De malorum subsistentia* de Proclus et il attribue à son maître Hiérothée des *Theologikai stoicheiôseis* (*ibid.* 2, 9-10 ; 3, 2, 648a-649a, 681a), qui sont en fait la *Stoicheiôsis theologikè* de Proclus. Riedinger en conclut que Pierre le Foulon a été un certain temps disciple de celui-ci (ce qui n'est attesté cependant par aucun document).

3. La carrière de Pierre le Foulon peut dès lors être reconstituée selon un schéma renouvelé. C'est vers 465 qu'il dut, selon Riedinger, connaître les Acémètes et passer au christianisme. Cette conversion ne fut pas une rupture totale.

En effet, d'après la *Vita Procli* de Marinos (ch. 19-22), Proclus et son cercle philosophique honoraient les dieux de toutes les nations (entre autres le dieu arabe Théandritès, d'où viendraient le *theandrikos* de l'*Ep.* 4, 1072c) ; ils menaient une sorte de vie monastique, avec des pratiques ascétiques et des offices nocturnes. Pierre trouvait ainsi dans la « laus perpetua » des Acémètes, ordonnée en trois chœurs successifs, la réalisation idéale de la piété proclusienne et de son système des trois triades (ByZ, p. 293 ; SJP, p. 141). Chez les Acémètes, il reçut le surnom de « foulon » (ὁ γναφεύς), qu'il faut interpréter symboliquement : comme diacre, il avait pour fonction l'instruction des catéchumènes et donc la charge de « purifier » leurs mœurs avant l'accès au baptême. Il ne resta pas longtemps dans le monastère, en raison de discussions avec ses confrères (auxquelles ferait allusion l'*Ep.* 8 du CD) ; ceux-ci prétendirent l'avoir chassé comme eutychien (*Laudatio* 24, PG 87/3, 4099).

Pierre devient alors, un certain temps, prêtre de l'église Sainte-Bassa à Chalcédoine. Vers 469, il se rend en Syrie, où il entre dans la mouvance des partisans de Zénon l'isaurien. Appuyé par les apollinaristes d'Antioche, il se fait consacrer évêque de cette ville, en l'absence du titulaire Martyrios. Destitué au retour de celui-ci, il revient, comme exilé, chez les Acémètes (471-476). La protection de l'usurpateur Basilisque lui permet de retrouver son siège à la mort de Martyrios. Destitué une seconde fois en 477 sur intervention du patriarche de Constantinople Acace, il est à nouveau exilé aux Euchaïtes, dans l'Hélénopont. En 482, il signe l'*Henotikon* de Zénon (devenu empereur en 476), formule de foi qui passait sous silence les oppositions dogmatiques entre chalcédoniens et anti-chalcédoniens (plusieurs interprètes du CD notent la parenté de sa doctrine christologique avec celle de l'Henotikon ; cf. DS, t. 3, col. 252-57). Le patriarche antiochien Calendion étant alors exilé en raison de ses sympathies chalcédoniennes, Pierre est rétabli une troisième fois sur son siège par Acace lui-même ; il y resta jusqu'à sa mort en 488 (SJP, p. 148-50).

D'après Riedinger, Pierre le Foulon aurait écrit le CD durant ses années d'exil chez les Acémètes puis aux Euchaïtes (471-482). Son but était de compenser ou sublimer les disgrâces de sa vie, « en réalisant dans une composition philosophico-théologique et liturgico-hiérarchique ce que les troubles politiques de l'Empire et de l'Église lui refusaient » ; de la même manière, aux temps baroques, les princes-évêques de Wurtzbourg faisaient peindre sur les murs de leurs somptueuses résidences des fresques où s'exprimait leur rêve de domination universelle alors que leur influence politique était négligeable (SJP, p. 154-55). « Sa méthode était de penser par images, qu'il transformait comme dans un kaléidoscope » (ZKG, p. 152).

4. Évaluation. – Les arguments de Riedinger ne laissent pas d'impressionner. La plupart des critiques en ont dénié la valeur probante (J.-M. Hornus, *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 41, 1961, p. 56-64 ; R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, 1962, p. 84-86). D'autres, sans être convaincus, les ont accueillis avec faveur (Luise Abramowski, ZKG, t. 73, 1962, p. 417-18 ; G. Podskalsky, *Die griechischbyzantinische Theologie und ihre Methode*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 58, 1983, p. 79). Si l'hypothèse réussissait à s'imposer, elle entraînerait sans doute une réévaluation des écrits pseudo-dionysiens. Malgré les indices apportés et le « mobile » proposé pour l'attribution à Pierre le Foulon, il semble cependant que ce personnage – présenté par les documents historiques, à vrai dire écrits par ses adversaires, comme un homme ambitieux, intrigant et instable – n'avait guère la taille voulue pour porter la responsabilité d'une telle œuvre.

Quoi qu'il en soit, les recherches de Riedinger permettent de mieux cerner le milieu culturel dans lequel fut rédigé le *Corpus*. Il semble en effet que les écrits dionysiens émanent d'un centre monastique comme celui des Acémètes ou celui des couvents syriens et palestiniens (cf. G.O. Daly, art. *Dionysius Areopagita*, TRE, t. 8, 1981, p. 773-74). Ces centres étaient marqués par des tendances mystiques : Jean le Solitaire (d'Apamée), Cyrille et Jean de Scythopolis, Isaac de Ninive en sont les témoins vers la même époque.

Aimé Solignac.

30. PIERRE FOURIER (saint), Chanoine régulier et fondateur, 1565-1640. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Spiritualité.*

Pierre Fourier naît à Mirecourt en Lorraine, le 30 novembre 1565. De milieu rural par sa mère, fils d'un marchand drapier, il est à la fois réaliste et ouvert. De 1578 à 1585, il étudie au collège puis à l'université de Pont-à-Mousson. En 1585, il entre chez les Chanoines réguliers de Lorraine. En 1597, il devient curé de Mattaincourt dans les Vosges. Sa réputation de conseiller, déjà de saint, se répand rapi-

dement dans toute la Lorraine. Depuis longtemps, son influence est grande sur les membres de la famille ducale et il est amené plusieurs fois à donner un avis au plan politique. Lorsqu'éclate la guerre avec la France, il prend parti pour le maintien de l'indépendance du duché. Recherché par les hommes du cardinal de Richelieu, il doit se réfugier en Franche-Comté en 1636. Il y meurt, à Gray, le 9 décembre 1640.

Dans l'histoire de la Réforme catholique, Pierre Fourier a tenu en Lorraine un rôle de premier plan. Curé, fondateur d'une congrégation féminine vouée à l'éducation, réformateur d'un Ordre ancien, il entre pleinement dans les perspectives d'une Église en voie de renouvellement (cf. DS, t. 5, col. 910-31). Son choix initial l'exprime : à vingt ans il décide d'être Chanoine régulier, sans doute par attrait personnel pour l'esprit de saint Augustin, mais aussi pour une vie religieuse de type collégial lui permettant une large action apostolique et pastorale.

1. **Vie.** – 1° Années de formation. – Fourier fréquente la célèbre université de Pont-à-Mousson, alors à ses débuts, à ce moment « carrefour » où les richesses de l'humanisme, les tendances nouvelles, les grands mouvements spirituels se rencontrent et préparent dans une maturation féconde l'épanouissement du grand siècle. Sous la conduite de maîtres comme Louis Richeôme et Jacques Sirmond, Fourier reçoit sa formation d'humaniste et profite à fond de la pédagogie des Jésuites. Leur influence s'exerce aussi au plan des convictions profondes. C'est pour la Compagnie l'époque du préposé général Cl. Aquaviva, sous l'impulsion duquel s'opère, après l'élan des origines, une première clarification de l'esprit propre de la Compagnie : « la loi intérieure de la charité », unifiant contemplation et action, dans une suite du Christ d'un type nouveau répondant aux appels apostoliques de l'heure (cf. art. *Jésuites,* DS, t. 8, col. 972-94). Fourier vit dans cette ambiance de « croisade spirituelle » et d'élan missionnaire. Lors de son second séjour à Pont-à-Mousson (1589-1595), il choisit comme conseiller son cousin Jean Fourier – plus tard, également professeur de théologie de François de Sales au collège de Clermont. Il lie amitié avec deux condisciples, Servais de Lairuelz et Didier de la Cour (cf. DS, t. 9, col. 117-19) qui réformeront, le premier les Prémontrés de Verdun, le second les bénédictins de Saint-Vanne.

Parmi les nombreuses biographies de Pierre Fourier : J. Bedel, *La vie du Très R.P. Fourier, dit vulgairement le Père de Mataincour...,* Paris, 1645 ; 2e édition « reveüe, corrigée et augmentée par l'autheur luy-mesme », Pont-à-Mousson, 1656. – A. d'Hangest, *L'esprit du Bienheureux Pierre Fourier...,* Lunéville, 1775. – J. Rogie, *Histoire du Bienheureux Pierre Fourier,* Verdun, 1887-1888, 3 vol. – H. Derréal, *Un missionnaire de la Contre-Réforme,* Paris, 1965. – W. Lawson, *Pierre Fourier,* Londres, 1969.

On trouvera dans H. Derréal, *op. cit.,* en appendice, sous le titre « Sources et travaux », p. 414-28, une vue d'ensemble sur les études concernant Fourier ; les références des Actes de Béatification, p. 432-33 ; les documents, biographies et travaux manuscrits sur Fourier, p. 433-34, 434-48.

Deux articles, parmi beaucoup d'autres : J. Choux, *Un témoin de la réforme catholique en Lorraine : saint Pierre Fourier,* dans *Bulletin diocésain de Nancy et Toul,* n. 6, 1965, p. 213-35 (repris avec quelques variantes dans DIP, t. 6, 1980, col. 1699-1701). – H. Derréal, *S.P.F. et ses rapports avec la cour de Lorraine,* colloque du 4e Centenaire de la fondation de l'université de Pont-à-Mousson, Nancy, 1972 (nombreuses notes d'ordre historique).

Sur les années de formation de Fourier : H. Derréal, *La langue de saint Pierre Fourier,* Paris, 1942, p. 13-28 ; *Un missionnaire...,* ch. 1-2.

DS, art. *France,* t. 5, col. 904-46. – R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique,* Paris, 1980 : Foyers intellectuels et courants de pensée, p. 268-70. – G. Viard, *L'histoire religieuse de la Lorraine moderne* (16e-18e s.), dans *Annales de l'Est,* t. 35/1, 1984, p. 61-62.

2° Activités apostoliques. Un curé « pasteur ». – Fourier choisit la cure de Mattaincourt parce qu'il devait y trouver, au dire de son cousin Jean Fourier, « beaucoup de peines et peu de récompense temporelle ». Dans sa correspondance et ses conseils aux curés de la réforme, il trace implicitement son propre portrait. « Si vous saviez ce que c'est d'être curé, c'est-à-dire pasteur des peuples, père, mère, capitaine, guide, garde, sentinelle, médecin, avocat, procureur, entremetteur, nourricier, exemple, miroir, tout à tous... » (*Lettre* du 31 mai 1631). Que les curés « ministres de Jésus-Christ, ne s'épargnent et ne diffèrent jamais quand ils sont appelés... et quand des pasteurs marient ces deux pièces ensemble : l'aumône et la parole de Dieu, et y ajoutent le bon exemple au reste... ils tirent tout le monde ... *in vinculis caritatis* » (*Lettre,* 1er juillet 1639). Fourier insiste sur l'aumône parce qu'elle s'adresse directement à Jésus Christ dont le pauvre est l'image (cf. *Vie* ... par Bedel, 1re éd., p. 56), mais il prône également l'action organisée, comme le montrent ses nombreuses innovations à Mattaincourt : justice de paix, bourse de crédit mutuel, etc. Il fait prendre conscience aux plus aisés des exigences de la justice sociale et ne cessera jamais, bien au-delà des limites de sa paroisse, de lutter ouvertement contre les abus des grands. Pour lui, réforme sociale et renouveau pastoral vont de pair.

L'annonce de la Parole est au cœur de ce renouveau. Pour Fourier, « pasteur angoissé de l'indigence spirituelle des masses » (cf. Derréal, *Un missionnaire...,* Avant-propos), personne n'est exclu de la sollicitude de l'apôtre. D'où son souci d'adaptation à tous les auditoires : « catéchèse » sous forme de dialogues, de petits drames ; conseils « pour enseigner selon leur portée, les gens de toute condition », « manière d'instruire en peu de temps les enfants et simples gens »... ou les plus jeunes « qui n'ont pas encore atteint l'usage de raison parfaite » (*Op.N.S.* II, p. 223-27).

Opuscules du Bx P. Fourier concernant la Congrégation de Notre Sauveur, 2 vol., Verdun, 1886-1889 – *Op.N.S.* II, 3e partie, sect. I, p. 179-365 : Devoirs des Curés (« Petit miroir du bon curé »..., etc.). – H. Derréal, *Un missionnaire...,* ch. 3-4. – R. Taveneaux, *Le catholicisme...,* p. 163.

3° Fondation de la Congrégation Notre-Dame. – La Congrégation Notre-Dame est née dans ce contexte, de la rencontre de deux saints, Pierre Fourier et Alix le Clerc.

1) *Alix le Clerc* (1576-1622). – Pour connaître la spiritualité d'Alix le Clerc, il existe peu de textes de première main. Ce sont : sa « Relation », écrite vers 1618 à la demande de son confesseur ; quelques textes spirituels ; des mémoires rédigés par des religieuses qui lui furent contemporaines. L'ensemble constitue le manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale d'*Évreux* (cote 9) et reproduit avec quelques modifications dans *La vie de la V. Mère Alix le Clerc, Fondatrice, première Mère et Religieuse de l'Ordre de la Congrégation de Notre-Dame,* Nancy, 1666.

Fille d'un bourgeois aisé de Remiremont (Vosges), Alix avait mené d'abord une vie honnête mais mondaine. Vers

l'âge de 19 ans, elle commence à se sentir « l'âme fort triste parmi les vanités ». Les circonstances l'amènent à Hymont, proche de Mattaincourt. En 1597, à la suite d'une vision, elle décide de changer de vie : « Je proposai que désormais... je ferais tout ce que je saurais être plus agréable à Dieu quand ce serait pour mourir. Il me sembla qu'on eût tout ôté ce qui était en mon intérieur, et qu'on y eût placé un autre esprit » (*Relation* 8). Elle fait alors vœu de chasteté « sans en prendre aucun avis » et va voir pour la première fois Pierre Fourier qui devient son guide. Il lui propose d'entrer en religion dans un Ordre déjà existant, mais Alix entend intérieurement un autre appel : « Quand je priais Dieu, il me tombait toujours en l'esprit qu'il faudrait faire une nouvelle maison de filles pour y pratiquer tout le bien que l'on pourrait et ceci me pressait avec tant de véhémence que j'allais incontinent le proposer à notre bon Père, le priant de me laisser déterminer sur cela – ce qu'il ne voulut point, me remontrant la difficulté de trouver des filles qui eussent ce qu'il faudrait pour prendre cette nouvelle vocation... » (*Rel.* 15). Trois filles viennent se joindre à elle cependant, et leur projet de se « congréger » devient public à Noël 1597. La Congrégation Notre-Dame est née. En juin 1598, s'ouvre la première école de Lorraine, gratuite, pour les filles (cf. pour l'historique de la fondation : DS, art. *Ordres enseignants,* t. 11, col. 887-89).

A partir de là, les événements de la vie d'Alix le Clerc se confondent avec l'histoire des origines de la Congrégation. Sous-jacent à ses activités, son itinéraire spirituel se poursuit avec une intensité accrue. Elle en évoque avec lucidité dans sa Relation les épreuves et les grâces. Tentations qui troublent fortement son imagination, songes prophétiques pour elle-même ou sa congrégation, lumières intérieures très vives : « Du profond de mon néant et de mon rien je crie à Dieu de majesté et de grandeur incompréhensibles » (*Rel.* 34)... « Toutes mes espérances et confiances sont fondées sur la bonté et providence divines. Et c'est ce qui me porte, ce me semble, à entreprendre souvent des choses plus hautes que ma capacité » (*Rel.* 26).

Un passage est particulièrement significatif de son expérience personnelle de Dieu, et de l'esprit qu'elle léguera à sa Congrégation : « Notre-Dame se présenta à moi tenant son petit Fils, lequel elle me donna, disant que je le nourrisse jusqu'à ce qu'il serait grand. Ceci s'entendant que je procurasse la gloire d'iceluy. Et mon esprit fut lors fort humilié, et porté à des choses bien hautes de la connaissance de Dieu. Je ne saurais rien dire de cela..., sinon que Dieu est un pur esprit, et que je n'avais connaissance que d'un petit brin de sa grandeur et perfection, entendant encore quelque chose de la Sainte Trinité, laquelle j'adorais Trois et Un, et surtout l'amour et union d'icelle. Cette grandeur m'est toujours demeurée comme imprimée en l'esprit, et cette pureté laquelle me pousse à désirer celle de mon âme, et à avoir grande compassion des âmes qui se soulèvent contre la volonté d'icelle ; je voudrais endurer et donner ma vie plusieurs fois afin qu'elles retournassent en leur première origine » (*Rel.* 23).

Alix le Clerc n'a parlé de sa vie mystique que dans les pages très brèves de sa Relation. Ce qui apparaît au-dehors, c'est sa spiritualité très simple, éminemment évangélique. Enracinée dans son expérience spirituelle profonde, l'humilité du cœur semble avoir été l'attrait dominant de son âme, ainsi que la simplicité, « une des grandes dispositions que Dieu demande à une âme pour se communiquer à elle » (Vie de 1666, p. 282). A travers ses grandes souffrances physiques et morales, et ses activités multiples – fondations, difficultés pour assurer l'avenir de la Congrégation – la vie d'Alix apparaît de plus en plus animée par la charité. Au monastère, en insistant sur une vie fraternelle vécue « dans la sincérité de la charité chrétienne » ; aux écoles, par le « zèle de l'instruction », et sa prédilection pour les pauvres ; enfin par cette paix qu'elle dispensait à tous. Les gens de tous rangs venaient à elle, dont les membres de la famille ducale de Lorraine, qui estimaient son jugement sûr, éclairé de lumières surnaturelles. A sa mort, le 9 janvier 1622, à Nancy, son rayonnement s'étendait dans toute la Lorraine.

E. Renard, *La Mère Alix le Clerc, première religieuse de la Congrégation de Notre-Dame,* Paris, 1935 ; dans l'Avertissement (p. VI-XXXIII), vue d'ensemble des études concernant Alix le Clerc. – H. Derréal, *La bienheureuse Alix le Clerc et ses écrits,* Nancy, 1947 (nouveaux éléments sur le ms d'Évreux).

2) *Spiritualité de la Congrégation Notre-Dame.* – « Embrasser à leur petit possible toutes choses qu'elles sauront les meilleures et les plus expédiantes pour l'honneur et gloire de Dieu, pour le salut et perfection propre et pour le soulagement tant corporel que spirituel du prochain » (*Mémoire* présenté à Poussay, en sept. 1598). Cette « trilogie » qui résume le dessein initial des premières Filles de la Congrégation ne changera jamais dans sa substance ; le second terme s'exprime parfois ainsi : « suivre les traces du Fils bien-aimé » (*Op.N.D.*, p. 97), et le service d'autrui se spécifie dans « instruire diligemment les petites filles à lire, écrire, travailler et connaître Dieu » (*Op.N.D..*, p. 250). C'est ce point des écoles « publiques » recevant gratuitement des externes – « tant pauvres que riches » – qui devait susciter le plus de difficultés pour l'approbation de Rome. « On (n'y) comprenait point encore (en 1613) comment les écoles externes pouvaient s'accommoder avec la clôture régulière, on ne donnait aucune espérance de pouvoir jamais obtenir ce dernier point. C'était cependant celui que le Bon Père et ses Filles regardaient comme le plus important et le plus nécessaire de tous » (A. d'Hangest, *L'Esprit...*, p. 51). L'approbation ne vint qu'au moment de la Bulle de 1628 qui, en rattachant les Religieuses de Notre-Dame aux Chanoines réguliers de Notre Sauveur, confirmait leur dessein largement apostolique (cf. Derréal, *Un missionnaire...*, ch. 7-9).

Les Constitutions de 1640 expriment, dans les chapitres fondamentaux, la spiritualité de la Congrégation, unifiée par la finalité apostolique. Elles sont d'abord une longue méditation sur la « suite du Christ », « lorsqu'il était visiblement conversant en ce monde » (*Const.* 1640, 2e p., VI, 4), imitation fondée sur la parole de Marie : « Tout ce qu'il vous dira, faites-le. » Ensuite un commentaire spirituel de la Règle de saint Augustin et un petit traité de l'éducation des filles. Les méthodes, très nouvelles pour l'époque (*Const.* 1640, 3e partie), font de Pierre Fourier et d'Alix le Clerc des précurseurs dans l'histoire de la pédagogie. La Règle augustinienne répondait à leur manière de concevoir l'éducation dans un climat d'attention aux personnes et de liberté chrétienne : « On les instruit doucement, et petit à petit, et selon les occurrences et leur capacité... » (*Const.*, 3e p., 9) ; il faudra veiller à ne pas choquer dans leur religion les enfants de familles protestantes... L'accent mis sur l'attitude évangélique d'écoute et de docilité à l'Esprit, de charité et d'humilité, fonde une spiritualité d'éducatrices.

H. Derréal, *Un missionnaire...* Pièces d'institution et Constitutions, p. 444-48 (manuscrits), p. 453-55 (imprimés) ; Recueils manuscrits concernant la Congrégation, p. 434-41. – *Opuscules* concernant la *Congrégation de Notre-Dame* (= *Op.N.D.*), Verdun, 1881.

DS, art. *Ordres enseignants*, t. 11, col. 887-89. – M. Cord'homme, *Un éducateur du 16e siècle : S. Pierre Fourier*, Moulins, 1932. – *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, Rome, 1981, t. 1, p. 475-92 ; cf. éléments bibliographiques, p. 491-92. – R. Taveneaux, *Le catholicisme...*, p. 81-84, 184-85 (sur la pastorale éducative).

4° Réforme des Chanoines de Lorraine. – En 1622, Mgr de Maillane, évêque de Toul, demande à Pierre Fourier, dans la perspective de renouveau de son clergé, de travailler à la réforme des Chanoines de Lorraine. Fourier regroupe les religieux désireux de réforme ; des jeunes viennent les rejoindre. Un premier bref d'approbation est obtenu en 1625. Un séminaire est créé à Pont-à-Mousson en 1627. La Congrégation reçoit l'approbation de Rome en 1628, en même temps que la Congrégation Notre-Dame, sous le nom de « Chanoines réguliers de Notre Sauveur ».

Pierre Fourier fonde sa réforme sur le retour aux origines, à l'idéal de « vita apostolica » (*Actes* 4, 32-35) codifié par saint Augustin regroupant les clercs de sa maison épiscopale. Il insiste sur la distinction entre moines et chanoines, ceux-ci étant des clercs adonnés à la vie pastorale, soutenue par une vie religieuse et communautaire (*Op.N.S.* I, p. 3-15). Très ouvert aux besoins de l'Église post-tridentine, Pierre Fourier lance ses chanoines « à la conquête des âmes », entre autres par les missions paroissiales, l'enseignement gratuit des pauvres dans les petites écoles – point qui fera difficulté pour l'approbation de Rome –, la formation des clercs (*Op.N.S.* I, p. 85-89). Dans la longue histoire des Chanoines Réguliers, P. Fourier tient une place originale, en se montrant plus novateur, créateur même, que réformateur.

Opuscules concernant la Congrégation de Notre Sauveur (= *Op.N.S.*) : I : Règles et Constitutions. – II : Vie religieuse et œuvres pastorales (2 vol., Verdun, 1886-1889).

DS, t. 2, col. 465 ; t. 3, col. 474 ; t. 5, col. 842, 911-12. – M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres*, Paris, 1962. – R. Taveneaux, *Le Catholicisme...*, p. 65-66. – A. Van Ette, *Les Chanoines réguliers de saint Augustin*, Cholet, 1953, p. 77-84 (assez partial vis-à-vis de la réforme de Fourier).

2. **Écrits.** – Pierre Fourier n'a pas écrit de traité systématique destiné à un large public. Rien n'a été publié de son vivant. Sa doctrine spirituelle ne se présente pas comme un ensemble. Mais il a, pour ses deux Congrégations, composé des Constitutions, des mémoires et petits traités. L'on a recueilli certains de ses entretiens familiers et des ébauches de sermons. Enfin, il a entretenu une immense correspondance où sa forte personnalité – l'homme, l'humaniste, l'apôtre, le saint – s'exprime spontanément.

Un *Catalogue des œuvres spirituelles du Bienheureux Pierre Fourier* dressé en 1734 par A. d'Hangest, ms 1060 (371) de la Bibl. mun. de Nancy, renseigne sur le nombre et l'état des textes tels qu'ils devaient être à la mort de Fourier.

Principaux écrits publiés : *Estat, reglement et statuts des Religieuses et autres Filles de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge Marie...*, Nancy, 1647. – *Les vrayes Constitutions des Religieuses de la Congrégation de Nostre-Dame...*, s l, 1649 ; 2e éd., Toul, 1694. – *Le primitif et légitime esprit de l'institut des filles de la Congrégation de Nostre-Dame...*, Pont-à-Mousson, 1650.

Lettres du Bx P. Fourier... recueillies et classées par les religieux de sa réforme, Clercs-Réguliers de la Congrégation de Notre-Sauveur, Sainte-Claire de Verdun, 1878-1889, 7 vol. lithographiés. Éd. critique en préparation.

Opuscules du Bx P. Fourier concernant la Congrégation de Notre-Dame, autographiés par les religieux de sa réforme..., Verdun, 1881 (= *Op.N.D.*), lithographié. – *Opuscules* du Bx P. Fourier concernant la *Congrégation de Notre-Sauveur*, Verdun, 1886-1889, 2 vol. lithographiés (= *Op.N.S.*).

Pour l'histoire des écrits et composition des recueils manuscrits, se reporter à H. Derréal, *La langue de saint Pierre Fourier*, p. 55-85, complété par *Un missionnaire...*, p. 432 qui mentionne plusieurs inédits auxquels on peut ajouter (conservés aux Archives de la Congr. Notre-Dame) *Manuscriptum parvum promptuarium ad discursus spirituales*, recueil de préparations de sermons, rédigées, recueil non paginé, et Manuscrit « J », contenant dix petits textes spirituels, en latin.

3. **Spiritualité.** – 1° Fondement : *la Bible et les Pères.* – P. Fourier est tellement pénétré de l'Écriture et des Pères qu'il est parfois difficile de distinguer les citations issues de son immense culture et ses propres remarques, les deux se compénétrant dans un même mouvement de pensée.

Un travail de repérage a été réalisé concernant environ 1700 lettres de Fourier. On y trouve plus de 1 200 citations de la Bible et des Pères. Ses préférences vont, pour l'Ancien Testament, aux livres sapientiaux et, pour le Nouveau, aux épîtres de Paul – dont trois textes : 1 *Cor.* 13 ; *Rom.* 8, 28 et 12, 15 reviennent très souvent – (cf. travail du Centre de Recherches historiques Pierre Fourier, Paris). Dans les écrits plus élaborés, des passages plus longs explicitent sa propre pensée. Ainsi la Préface des Constitutions de 1640, texte lyrique inspiré du *Cantique*, sorte d'écho des grands thèmes bibliques.

Les auteurs dont il conseille la lecture sont le reflet de sa théologie puisée aux meilleures sources, peut-être aussi d'un certain éclectisme propre aux spirituels de son temps. Il conseille aux religieux la fréquentation assidue d'Augustin et de Bernard, de l'*Imitation de Jésus Christ*, Ludolphe de Saxe, Denys le Chartreux et Louis de Grenade, Jean Climaque, Cassien, le *Pré spirituel* de Jean Moschus, Diego de Estella, franciscain espagnol du 16e siècle récemment traduit du temps de Fourier ; enfin des biographies édifiantes mais tirées d'auteurs de valeur : Jérôme, Sulpice Sévère, Théodoret, Grégoire de Tours, Grégoire le Grand, Bède le Vénérable. D'autre part, Fourier, lecteur assidu des *Constitutions* d'Ignace de Loyola, recommande de faire souvent les Exercices. La lecture de la Bible, en latin, sera continuelle, guidée par les commentaires des Pères. Les religieuses n'en liront que des extraits – selon l'usage du temps – ainsi que « du grand saint Augustin et de quelques autres des Pères de l'Église ». Fourier leur conseille de prendre des notes au cours de cette lecture, « pain spirituel qui étant cuit au feu bienfaisant de la méditation nourrit l'âme pour la vie éternelle » (*Op.N.S.* II, p. 94).

2° L'Apôtre de Jésus Christ. – Comme Paul, auquel il se réfère continuellement, Pierre Fourier est l'Apôtre de Jésus Christ. Pour lui, Jésus est d'abord le Sauveur. Il semble qu'une conscience très vive du « dessein bienveillant » de Dieu soit au centre de son expérience spirituelle profonde. La mission du Fils « très doux, très grand, très obéissant et très humble Sauveur » (*Lettre*, 29 sept. 1639), qui se prolonge par celle des Apôtres (*Op.N.S.* II, p. 215), est de faire apparaître au monde le Père « plein de compassion... Dieu de paix et de dilection ». Sauveur et Seigneur : les expressions vigoureuses pour évoquer ce mystère du Verbe incarné abondent dans sa correspondance : « La très profonde humilité et très miséricordieuse grandeur de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (*Lettre*, 29

sept. 1639). Jésus-Christ est « Créateur, souverain du ciel et de la terre, Sapience éternelle, miséricordieuse Providence ». Fourier parle peu de la Résurrection du Christ, mais souvent de sa gloire et de l'homme nouveau qui renaît en lui.

Dans ce christocentrisme qui est celui de son siècle, Fourier apporte son accent personnel, son amour pour l'humanité du Fils de Dieu, « Jésus de Nazareth, fils unique du Père, le fils de la Vierge Marie » (*Op.N.D.*, p. 491). Son premier biographe parle de sa « tendresse pour la naissance et la passion de son Sauveur ». Affection qui va jusqu'à l'expérience mystique ; c'est avec extase et larmes, d'après les témoins de sa vie, qu'il célébrait l'Eucharistie, mémorial du Christ venu parmi les hommes.

Centrée sur la personne du Christ, sa dévotion à Marie est profondément théologique. Marie est simplement mais totalement la Mère qui a permis l'humanité du Christ et qui, « Mère de douceur et de miséricorde », entre dans sa mission de Sauveur du monde. Fourier ne la nomme jamais sans son Fils – et rarement le Fils sans la Mère. Il ne parle guère d'un mystère particulier de sa vie, mais elle est toujours là, présente à l'histoire du Salut. Le texte qu'il considère comme fondateur de la Congrégation Notre-Dame est celui de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Parole qui renvoie au Fils, invite à l'écouter, à le suivre dans sa vie apostolique, à entrer dans son mystère de mort et de résurrection.

La manière dont Fourier conçoit l'imitation du Christ est liée à l'accent mis sur le réalisme de l'Incarnation : « Tout leur soin est de suivre N.S. partout où il va et l'imiter autant qu'elles pourront et... sachant que toutes ses actions et toutes ses paroles lorsqu'Il était visiblement conversant en ce monde leur sont données... pour leur servir d'exemplaire céleste sur lequel elles devront former et ajuster les leurs, elles examineront de tout près tout ce qu'elles auront pu apprendre qu'Il y a fait et dit, et ce qu'Il y a enseigné, honoré, recommandé, conseillé, embrassé, pratiqué, comme la pauvreté, les travaux, la faim, la soif, le zèle des âmes, le désir insatiable de faire en toutes choses la volonté de Dieu ; et aussi ce qu'Il y a méprisé pour son particulier comme la gloire du monde et l'estime, et la grandeur, les richesses terriennes, les délices et les aises... » (*Const.* 1640, VI, 4).

Imiter « les dicts et actes » du Christ, regarder pour agir : Fourier fait sienne la démarche ignatienne. La présentation des vertus est christocentrique, fondée sur l'Écriture ; l'imitation est toujours liée à l'amour. Il préfère les affections de la volonté aux longs discours de l'entendement, rappelant que l'amour vrai est effectif. La solidité de la doctrine et le sens de l'humain apparaissent dans les conseils qu'il donne tant pour la manière de prier que pour l'ensemble de la vie spirituelle. Le but de l'oraison est de chercher Dieu, « luy seul, son honneur et gloire, son amour et familiarité, et non pas soy-même » (*Op.N.D.*, p. 300) et de « faire croistre en son âme le feu de l'amour de Dieu et du salut d'autruy » (*Op.N.D.*, p. 29). La religieuse de Notre-Dame « laissera paisiblement son esprit se remplir de Dieu... sans trop discerner ses paroles mentales » ; elle sera « humblement hardie à demander à Dieu des choses grandes » (*Journalier*, 28-41). La radicalité du don est rappelée sans cesse, « le suivre tout au plus près qu'il leur sera possible » mais aussi la conscience des limites et la patience envers soi-même. « Elles visent en toutes leurs actions... mais doucement, et sans force et sans contrainte, et sans empressement, à ce qui est le plus parfait » (*Primitif Esprit...*, = *P.E.*, p. 102).

Spiritualité unifiée par le désir de « plaire à Dieu » et de « procurer sa gloire », expressions bibliques souvent reprises à l'époque de Fourier. Il faut « tâcher de jour à autre de se faire familier à Dieu » – à noter ici l'importance qu'il donne, autant qu'à la prière de louange, à celle de demande et de médiation – ; « prendre toutes choses en gré »..., « n'affectionner que le bon plaisir de la divine majesté avec tranquillité, pureté et simplicité » (*Op.N.S.* II, 519). Ainsi l'Apôtre entre-t-il « en familiarité » avec Jésus Christ, l'envoyé du Père. De son vivant déjà, Fourier était appelé dans toute la Lorraine le « Bon Père » de Mattaincourt.

3° L'INSISTANCE SUR L'ESPRIT SAINT. – La référence à l'Esprit est constante chez P. Fourier. Des rares extraits de sermons qui nous sont parvenus, l'un des plus élaborés est un sermon pour le jour de Pentecôte. Comme Augustin, il revient sans cesse à *Rom.* 5, 5 : « La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. »

Les religieuses de Notre-Dame auront « une toute grande et toute spéciale dévotion au Saint Esprit leur Directeur et Sanctificateur » (*Const.* 1640, 7° p., 3). Dans un de ses entretiens familiers Fourier les invite à être « merveilleusement dévotes au Saint Esprit » (Entretiens d'Épinal). « L'Esprit de Dieu, lequel ne repose qu'en ceux qui sont paisibles, humbles et doux » (*Op.N.S.*, I, p. 472), « écrit dans les cœurs la loi évangélique, la loi d'amour » (*Op.N.S.*, II, p. 483). Il est « l'Esprit de lyesse », et de lumière. Il enseigne comment plaire à Dieu et discerner sa volonté. Là encore, Fourier insiste sur l'attitude d'écoute.

L'Esprit est source de toute vie apostolique. Comme aux Apôtres le jour de Pentecôte, il donne le désir de la gloire de Dieu et du salut des frères. Il inspire les paroles qui touchent les cœurs, suscite les initiatives, délivre de la crainte. « La discrétion doit régler tout cela ; mais surtout les inspirations du Saint Esprit qui sont bien plus assurées que la prudence humaine, et auxquelles il nous faut humblement recourir en toutes nos affaires et difficultés et petites et grandes » (*Lettre*, V, p. 172). Parlant des moyens à employer pour réaliser la fin de leur Institut, Fourier engage les Filles de Notre-Dame à s'ouvrir « à tous autres meilleurs qu'il plaira au Saint Esprit de Dieu encore à l'avenir inspirer de sa grâce à leur communauté » (*Const.*, 1640, 3e partie, préambule).

Enfin, l'Esprit est en l'Église « comme l'âme dans le Corps » (*Op.N.S.* II, p. 486). C'est lui qui crée la communauté, en « assemble divinement » les membres (cf. *Const.* 1640, 2e partie, VII). Maître de vie intérieure, apostolique, communautaire, l'Esprit est présent, pour Fourier, à toute la vie du chrétien.

4° SPIRITUALITÉ APOSTOLIQUE AUGUSTINIENNE. – « Avant toutes choses... que Dieu soit aimé et ensuite le prochain » : Fourier commente longuement (*Op.N.S.* I, p. 25-73) ce préambule de l'*Ordo Monasterii*. Il y développe le thème augustinien de Dieu souverain bonheur de l'homme, s'attarde sur la description des vertus se ramenant toutes à l'amour (*De moribus ecclesiae catholicae* 15, 25), et sur les effets de l'amour qui anime, transforme, élargit le cœur. Certains passages rappellent le ch. 5 du livre III de l'*Imitation de Jésus Christ* – ce « livre tout d'or », dit Fourier – mais le ton général est plus proche des épîtres pauliniennes par l'ardeur de la charité apostolique, d'Augustin et de Chrysostome par l'insistance sur la miséricorde envers les frères.

La source de cet amour de Dieu et du prochain est le Fils de Dieu fait homme et crucifié. Lui qui s'est par amour « si profondément humilié »... « veut que nous aimions ce prochain qui luy couste si cher » (*Op.N.D.*, p. 107). Comme le Salut, la charité est large, universelle : « De ce saint amour de

Dieu... est né en elle l'amour bien réglé du prochain... mais non resserré dans l'enceinte du Monastère, (il) a fait naître en elle ce grand zèle du salut des âmes... » (*P.E.*, p. 99-102). Elle est aussi concrète, effective, attentive au quotidien. « Ne nuire à personne, être utile à tous » : la devise de Pierre Fourier, inspirée de saint Augustin (*De vita eremitica*, c. 40, PL 32, 1463-64 ; en fait d'Aelred de Riévaulx) et de saint Ambroise (*De officiis* III, PL 16, 162) est caractéristique de la « manière réelle et efficace », dont il entend pratiquer la charité évangélique.

Fourier revient sans cesse sur le thème, très augustinien, du désir. La sainteté consiste en un « désir, ardent, insatiable, ferme et constant de plaire à Dieu en toutes choses » (*Op.N.S.* I, p. 107) et le premier signe de notre amour de Dieu est notre désir de l'aimer qui répond à celui de Dieu lui-même : « Dieu a soif de notre soif » (*P.E.*, p. 109). Le désir est source de toute activité et Fourier combat vigoureusement la « tépidité » qui en est l'absence. Sa sincérité s'exprime par la « vraye » humilité, « reine et garde-trésor de toutes les vertus », et « la connaissance de soy-même qui est mère d'icelle » (*Op.N.D.*, p. 13).

Pour ses deux congrégations, P. Fourier a désiré « même règle et même esprit » : la vie religieuse augustinienne, centrée sur l'amour de Dieu et du prochain, recherche de Dieu et suite du Christ vécues ensemble (*Regula* I, 2). Il y voit le modèle de la vie apostolique dans les deux sens du terme, vie des Apôtres avec Jésus, et participation à sa mission. C'est une « vie en commun » de frères et de sœurs « qui ne font qu'un » (Augustin, *In Ps.* 132, 6 ; cf. DS, t. 12, col. 643-44) vivant la communion fraternelle dans le partage des dons de l'Esprit et dans celui des biens matériels, ce dernier commandé par l'attention aux personnes et la diversité des besoins. La conception de l'autorité est cohérente avec cet esprit (cf. *Const.* 1640, 4e partie). La communauté est un seul corps animé par l'Esprit du Christ, et la charité mutuelle s'enracine dans la vie trinitaire (*Const.* 1640, 2e p., 7). Les termes employés par P. Fourier – « volontiers, de plein gré », etc. – évoquent la vie dans l'Esprit de liberté, dans la charité. Les sœurs mènent « vie agréable à Dieu, vie heureuse, et vie qui est véritablement vie, qui ne prend jamais fin ». Cette dernière phrase du chapitre sur la charité mutuelle, liée à la Béatitude, a, comme l'ensemble du texte, un accent très augustinien (*Const.*. 1640, 2e p., 7).

Conclusion. – 1) Bien que la spiritualité de Pierre Fourier soit exposée surtout dans les écrits destinés aux deux Congrégations, cette spiritualité vaut pour tous les chrétiens, selon leur condition de vie. A tous, il recommande une « dévotion tendre et masle, mais bien solide et fort judicieuse » (ms St-Mihiel, f. 89). D'où la justesse et le réalisme de ses conseils « aux mariez » (cf. M Cord'homme, *Annales de l'Est*, 1965, n. 3) ou aux grands (*Op.N.D.*, p. 539, « Advis à une dame de qualité »). A ceux-ci, il rappelle que « les prières d'autrui nous servent de fort peu... si, de nous-mêmes, nous ne mettons la main à l'œuvre » (Bedel, 2e éd., p. 299 svv : « Le voyage du gentilhomme Seigneur employé pour le service de son Prince, de sa Patrie, et de Dieu tout ensemble » ; texte édité par L. Noël, *Conseils à un diplomate...*, Paris, 1968). Ainsi Pierre Fourier apparaît-il proche de François de Sales, comme il l'est de Vincent de Paul par son sens aigu d'une charité pratique et son respect pour le pauvre.

2) Pierre Fourier ne cherche pas à fonder une « école spirituelle ». Homme d'action autant que mystique, il appartient à ce type de spirituels dont la contemplation s'exprime aussitôt en réalisations concrètes sans revenir sur l'analyse de l'expérience. Il vit de l'Écriture et de l'Église ; sa spiritualité est fondamentalement celle de l'Évangile vue à travers les Pères, surtout Augustin. Mais il l'expose d'une manière personnelle avec un « ton » qui lui est propre et qui traduit son expérience. Ces traits personnels apparaissent dans les accentuations qu'il porte sur les points qu'il juge essentiels : bonté et miséricorde (« Dieu me reprendrait de n'avoir pleuré avec mon paroissien qui pleure », *Lettre*, 9 mai 1636), allégresse et libéralité au service de Dieu, prudence et largeur de vues, persévérance (savoir « durer » et « endurer »), tout cela fondé sur une foi robuste qui nourrit une confiance en Dieu inconfusible. Présence à Dieu, à autrui, à soi-même, qu'il résume en ce « programme de vie pour chaque jour » : « Écouter Dieu, charité et humilité, force et patience envers soi-même » (*Op.N.S.* II, p. 91).

3) Après la mort de Fourier (1640), ses deux Congrégations se développent tout en subissant les contre-coups de l'histoire de l'Église dans les pays d'Europe : crise du jansénisme – il semble que des Chanoines de Notre-Sauveur aient été alors sympathisants (R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960), entraînant certaines communautés de la Congrégation Notre-Dame ; Révolution française qui dispersa la plupart des monastères et vit disparaître la Congrégation de Notre-Sauveur ; *Kulturkampf* en Allemagne ; lois d'expulsion en France. La Congrégation Notre-Dame survécut à tous ces remous ; elle est actuellement implantée en Europe, Amérique Latine, Afrique, Asie.

4) Si le rayonnement du curé de paroisse a surtout marqué sa Lorraine natale, l'*influence* du grand éducateur que fut Pierre Fourier s'est prolongée au-delà de ces frontières, dans le domaine de la pastorale éducative. Les « petites écoles » se sont multipliées, des Congrégations sont nées pour répondre à ce souci de l'Église. La nouveauté de ses méthodes devait influencer tout le système pédagogique. L'histoire rapproche souvent ces deux pionniers de « l'instruction » populaire que furent, chacun dans le contexte de leur temps, Pierre Fourier et Jean-Baptiste de la Salle.

Au 17e siècle, sainte Marguerite Bourgeoys fonda au Canada une Congrégation enseignante. On peut penser que son grand zèle d'éducatrice et sa profonde dévotion mariale prirent naissance dans son appartenance à la Congrégation externe reliée au monastère de Notre-Dame de Troyes. Au 19e siècle, deux Congrégations des « Pauvres Sœurs de Notre-Dame » furent fondées en Allemagne et en Bohême par d'anciennes élèves de la Congrégation Notre-Dame. Appelées actuellement « School sisters of Notre-Dame », leurs Constitutions s'inspirent de très près de l'esprit de Pierre Fourier et d'Alix le Clerc.

Pierre Fourier a été béatifié le 10 janv. 1730, et canonisé le 27 mai 1897. Alix le Clerc a été béatifiée le 4 mai 1947.

H. Derréal, *Un missionnaire de la Contre-Réforme*, p. 430-67. – *Bibliographie lorraine*, t. 4, Metz, 1975 : sous le n. *4823*, mention de 237 ouvrages regroupés en cinq sections : Écrits de P. Fourier ; études d'ensemble ; études partielles ; Congrégation de Notre-Dame ; culte de Pierre Fourier.

DS, t. 1, col. 112, 1691 ; t. 2, col. 473-74, 486, 566, 1001, 1006, 1482, 2530 ; t. 4, col. 234, 668, 679 ; t. 5, col. 108, 747, 912, 928, 930 ; t. 9, col. 117 ; t. 10, col. 335, 659, 1586.

Paule Sagot.

31. PIERRE GAMBACORTA (BIENHEUREUX), † 1435. Voir DS, t. 7, col. 452-53. – BS, t. 6, 1965, col. 26-28.

32. PIERRE GEREMIA (BIENHEUREUX), 1399-1452. – Pietro Geremia, fils du juriconsulte Arduino Geremia, naquit à Palerme en 1399. Il prit l'habit chez les dominicains à Bologne, alors qu'il y étudiait le Droit (1422). Disciple de saint Antonin, archevêque de Florence, il compléta ses études dans cette ville et à Bologne ; puis en 1430 il fut envoyé à Oxford enseigner la théologie. Il prit part comme théologien au concile de Florence (1439) et reçut du pape Eugène IV la mission de promouvoir la réforme du clergé régulier et séculier. Prédicateur estimé, il fut prieur des couvents de Gaète et de Palerme et attira beaucoup de jeunes à l'idéal d'une vie dominicaine pleinement vécue. Il passa également trois années à Catane et s'y employa à la fondation du *Siculorum Gymnasium* (1444). A diverses reprises il déclina l'offre de l'épiscopat, malgré les insistances de Rome. Il mourut à Palerme le 3 mars 1452. Pie VI l'a déclaré bienheureux en 1784.

Pietro Geremia a laissé de nombreux écrits. Certains ont été publiés : *Sermones in adventu Domini* ; *Quadragesimale de peccatis* ; *Sermones de fide et de XII art. fidei* ; *Sermones de poenitentia* ; *Sermones de oratione* ; *Sermones de decem praeceptis et de quadruplici lege* ; *Sermones de sanctis.* Tous ont eu deux éditions, 1502 et 1514, à Brescia, sauf le dernier qui n'a été édité qu'une fois en 1502.

On peut les considérer comme des écrits ascétiques – parfois mystiques – ; ils reflètent bien l'auteur, lui-même fort austère. Pour le fond, ils dépendent des scolastiques, d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, mais à leur manière qui est non point systématique, mais homilétique et parénétique. Ils présentent des rappels insistants et des arguments en de multiples divisions et subdivisions qui veulent aider la mémoire, et montrent les causes, les remèdes, les effets et les conditions de la vie spirituelle.

Homme de grande culture, observateur attentif des mœurs de son époque, Pierre rappelle les grandes vérités souvent oubliées, non seulement des séculiers, mais aussi du clergé ; il s'exprime avec une netteté, on pourrait dire une crudité, frappante. Il s'arrête longuement à expliquer des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, des sentences des Pères d'Orient et d'Occident, appelant à l'appui les classiques latins et grecs. Lorsqu'il veut graver davantage son enseignement dans les esprits, il fait aussi appel aux écrivains contemporains, aux trouvailles populaires, aux exemples pris dans l'histoire de son temps.

Dans son *De peccatis,* il ne se contente pas de répondre aux questions que soulève le problème du mal et du péché : pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme capable de pécher ? Pourquoi le péché originel, sa transmission à tous ? Il montre comment le péché grave personnel est mort spirituelle, et relève ses divers aspects et conséquences. Ici la théologie spéculative cède la place à l'ascèse qui indique les remèdes pour se libérer des sept vices capitaux. Les maux auxquels doivent être attentifs les impénitents sont comparés à ceux que prédisait Jésus à Jérusalem coupable (*Luc* 19, 42 svv), cf. *De poenitentia.* Le Christ est le grand médecin qui offre les remèdes adaptés au mal : la grâce (considération concrète des divers sacrements), les vertus infuses, les dons de l'Esprit Saint ; et c'est comme une création nouvelle. Il est aussi le grand modèle qui, observant toute la loi, appelle au-delà par les conseils (*De decem praeceptis*).

Dans le *De fide,* tout en restant dans la ligne de la théologie et de l'apologétique classiques, Pierre suit l'ordre des douze articles du Credo qui, selon saint Albert, correspondent aux douze apôtres. Il n'y a qu'une vraie foi, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Pasteur, une seule Église. Cette foi reste inchangée, malgré les luttes et les dérives des chrétiens eux-mêmes. Fondement de la vie spirituelle et début ici-bas de la vie éternelle, la foi doit être simple, plénière, ferme, authentique, courageuse, humble, et prendre consistance dans la charité. Elle comporte trois degrés : croire Dieu, croire en Dieu, croire à Dieu dans l'amour, la louange et les œuvres. D'où, conformément à *Luc* 18, 1 svv, la nécessité de la prière (*De oratione*).

Après avoir écarté l'objection du fatalisme, l'auteur expose les deux manières de prier, vocale et mentale, et les qualités de la prière : sincère, utile, féconde, dévote, humble, prudente et persévérante. Ce que nous avons à demander dans la prière est enseigné par le Christ : obtenir le bien (quatre demandes) et éviter le mal (trois demandes), comme l'explique saint Albert du *Pater.*

Outre les écrits mentionnés *supra* et édités à Brescia : *Sermo de divina providentia circa gubernationem mundi,* ms Florence, Bibl. Nationale. – *Sermones* (45) *de quadruplici differentia operum humanarum,* ms Bologne Bibl. comm.

AS *Mars,* t. 1, Anvers, 1608, p. 294-97 ; – Quétif-Échard, t. 1, Paris, 1719, p. 810-11. – P. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux,* t. 4, Paris, 1909, p. 153-59. – A. Coniglione, *Pietro Geremia santo, apostolo, scrittore, inauguratore della R. Università Catanese,* Catane, 1952. – EC, t. 9, 1952, col. 1445-56. – BS, t. 6, 1968, col. 212-15. – T. Kaeppeli, *Scriptores O.P. Medii aevi,* t. 3, Rome, 1980, p. 230-33. – DS, t. 5, col. 1443.

Gerardo CAPPELLUTI.

33. PIERRE DE HERENTALS, prémontré, 1322-1390/1. – Pierre naquit en la fête de Saint-Pierre-aux-Liens, le 1er août 1322, à Herentals (Belgique). Ayant passé près de douze ans à l'école, il se rendit, en 1342, à Avignon, à la cour pontificale, « en vue d'obtenir une grâce ». Le pape Clément VI, récemment élu, venait d'annoncer des « grâces générales », à savoir une grandiose collation de bénéfices. Arrivé sur place, Pierre apprit que le nombre des solliciteurs s'élevait à quelque cent mille, des clercs pauvres de partout dans le monde. Déçu, il regagna son pays et entra chez les Prémontrés de l'abbaye de Floreffe, non loin de Namur. Il y devint chapelain de l'abbé Thierry de Warnant (1342-1361) et prieur. La chronique rimée de Floreffe, écrite de 1462 à 1473 par Henri d'Oppreblais, l'appelle « de Floreffe le bon prieur, pour ses nobles œuvres et valeur ». Il mourut le 12 janvier 1390 ou 1391.

Œuvres. – 1. W. De Roy a publié (OGE, t. 19, 1945, p. 170-207) cinq *lettres* de Pierre adressées à un chanoine régulier de Groenendaal, nommé Jean de Hollande, avec quatre réponses de celui-ci.

Jean de Hollande ne se trouve pas inscrit dans l'obituaire de Groenendaal, mais W. De Roy l'identifie avec Jean de Schoonhoven. Selon A. Gruijs, cependant, il pourrait s'agir de Jean de Hollaere, lui aussi chanoine de Groenendaal (DS, t. 8, col. 730). De toutes façons, c'était un jeune religieux, que Pierre avait rencontré à Groenendaal et qui devint son ami et son confident. Dans sa *correspondance* avec lui, commencée le 5 octobre 1383, le vieux prieur se montre

aussi soucieux de l'Église déchirée par le schisme que fatigué du tracas des affaires temporelles, l'empêchant de vaquer à la contemplation à la mesure de ses désirs. Péniblement il cherche son équilibre entre la contemplation et l'action. Le souvenir enthousiaste de Groenendaal lui inspire un bel éloge de cette communauté (DS, t. 8, col. 665). A l'occasion, il fait preuve d'une conception particulièrement élevée de l'amitié. Dans une de ces lettres, Pierre raconte comment il avait accepté un bénéfice paroissial. S'étant rendu compte d'avoir quitté le paradis des contemplatifs pour l'exil de Babylone, il regagna bien vite son abbaye.

2. Le 3 juillet 1364, Pierre acheva, en deux gros volumes, un commentaire sur les quatre évangiles, intitulé *Collectarius Evangeliorum.* Actuellement, il est perdu, mais peut-être le retrouvera-t-on un jour, grâce aux *incipit* que C. Oudin et N. Paquot ont notés.

3. *Collectarius super librum psalmorum* (l'autographe était conservé jadis à Floreffe). Comme l'indique le prologue, il s'agit d'une compilation de divers Pères et écrivains ecclésiastiques, tels que saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire, Cassiodore, Remi d'Auxerre, Hugues de Saint-Victor, Nicolas de Lyre, etc.

Pierre le commença à la demande de Jean d'Arkel, depuis 1363 évêque de Liège, et l'acheva le 4 janvier 1374. Malgré l'abondance des commentaires sur les Psaumes, celui-ci connut le succès ; il en reste plusieurs manuscrits et, de 1480 à 1498, il fut édité au moins six fois à Cologne et à Reutlingen. Le titre de ces éditions est tantôt *Expositio super librum psalmorum regii prophete,* tantôt *Collectarius sive expositio libri psalmorum,* tantôt *Glosa continua collectoris super librum psalmorum.* Quelquefois on attribue à Pierre des commentaires restés inédits sur les sept psaumes pénitentiels et sur les quinze psaumes graduels : c'étaient peut-être des extraits du grand commentaire sur les psaumes.

4. Pierre a laissé encore un *Compendium chronicorum de imperatoribus et pontificibus Romanorum.* La première partie est beaucoup plus qu'une histoire de l'Empire : elle commence par toute une série de considérations sur Dieu et la création, pour donner ensuite une histoire universelle qui prend fin à la mort de Charles IV, en 1378. La seconde partie trace l'histoire des papes, depuis saint Pierre jusqu'à Urbain VI. L'auteur termine son travail en 1389.

Pour les événements antérieurs à 1378, Pierre est largement tributaire de chroniqueurs tels que Martin de Troppau, Bernard Gui et Conrad de Halberstadt. A partir de 1378, son œuvre est originale et fournit des renseignements importants sur le Grand Schisme et ses répercussions, dans la région de Liège surtout.

L'ouvrage, dont il ne subsiste qu'un seul manuscrit complet (Bruxelles, Bibl. roy., ms 3110), ne fut jamais édité en entier, mais ses histoires des pontificats de Jean XXII à Urbain VI (plus exactement à celui de Clément VII) furent publiées dans S. Baluze, *Vitae Paparum Avenionensium* (t. 1, Paris, 1693 ; nouv. éd. G. Mollat, Paris, 1914) et dans L.A. Muratori (*Rerum Italicarum scriptores praecipui,* t. 3/2, Milan, 1723). Pour le reste, de multiples extraits, insérés par N. Clopper jr dans son *Florarium Temporum* encore inédit, se retrouvent dans l'abrégé de celui-ci, le *Magnum Chronicon Belgicum,* compilé vers la fin du 15e siècle par un chanoine régulier augustin de Neuss et publié dans J. Pistorius (*Rerum Germanicarum veteres scriptores,* t. 6, Francfort, 1607 ; autres éd. 1653, 1654 et 1731).

5. Pierre est aussi l'auteur d'un ouvrage plus modeste, intitulé *Catalogus ac res gestae abbatum Floreffiensium* (éd. U. Berlière dans *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire,* 5e série, t. 8, 1898, p. 228-56). C'est une histoire sommaire de Floreffe, depuis sa fondation jusqu'en 1390. Tous les historiens de cette abbaye y ont puisé, directement ou indirectement, par exemple à travers C.L. Hugo, *Sacri et canonici Ordinis Praemonstratensis Annales,* t. 1, Nancy, 1734, col. 75-88.

6. Dans le même volume, col. 66-69, Hugo a reproduit une lettre qu'il attribue à Pierre. C'est une violente réprimande adressée à un abbé de Saint-Martin de Laon, le rendant responsable du déclin de la discipline dans son abbaye, jadis si exemplaire.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie,* col. 3718. – J. Barbier, *Nécrologe de l'abbaye de Floreffe,* Louvain, 1876, p. 20-21. – U. Berlière, *Pierre de Hérentals,* dans *Annales de la Société archéologique de Namur,* t. 18, 1889, p. 325-37. – A. Auger, *Étude sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen-Age* (Mémoires couronnés, t. 46), Bruxelles, 1891, p. 301-04. – V. Barbier, *Histoire de l'abbaye de Floreffe,* t. 1, Namur, 1892, p. 201-10. – L. Goovaerts, *Écrivains... de l'Ordre de Prémontré,* t. 2, Bruxelles, 1902, p. 39-44. – S. Balau, *Les sources de l'histoire de Liège au Moyen-Age,* Bruxelles, 1903, p. 585-90. – *Biographie nationale,* t. 17, Bruxelles, 1903, col. 458-61 (H. Vander Linden). – G. Mollat, *Étude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium d'Étienne Baluze,* Paris, 1917, p. 105-10. – M.L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des bibliothèques de Belgique,* t. 3, Bruxelles, 1932, p. 453-55. – W. De Roy, *Briefwisseling tusschen Petrus van Herentals en Jan van Schoonhoven,* OGE, t. 19, 1945, p. 151-207. – J.B. Valvekens, *Epistolae quinque Petri de Herentals,* dans *Analecta Praemonstratensia,* t. 24, 1948, p. 161-63. – P.C. Boeren, *Florarium temporum. Een wereldkroniek uit het jaar 1472,* La Haye, 1951. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* t. 4, Madrid, 1954, p. 314-16. – S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* t. 3, Anvers, 1956, p. 256-57. – A. Gruijs, *Jean de Schoonhoven, sa vie et son œuvre,* dans *Archivum latinitatis medii aevi,* t. 32, 1962, p. 153-56. – *Nationaal Biografisch Woordenboek,* t. 4, Bruxelles, 1970, col. 663-71 (N.J. Weyns). – N. Backmund, *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens* (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 10), Averbode, 1972, p. 233-39. – DS, t. 8, col. 665 et 730.

Norbert-Joseph Weyns.

34. PIERRE DE JEAN-OLIEU (Olivi), frère mineur, † 1298. Voir Olieu, DS, t. 11, col. 751-62.

35. PIERRE DE JÉSUS-MARIE, mercédaire, † 1642. Voir La Serna (Pierre de), DS, t. 9, col. 323-25.

36. PIERRE DE LEYDE, chartreux, † 1536. Voir Blomevenna (Pierre), DS, t. 1, col. 1738-39 ; cf. t. 2, col. 711, 726, 755-56, 765 ; t. 3, col. 379, 1362, 1836 ; t. 4, col. 1060, 1360 ; t. 6, col. 1158-59 ; t. 10, col. 231 ; t. 12, col. 731.

37. PIERRE LOMBARD, théologien, évêque de Paris, † 1160. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Influence.*

1. **Vie.** – Le premier document qui fasse mention de Pierre Lombard est une lettre de saint Bernard à Gilduin, abbé de Saint-Victor, priant celui-ci de donner l'hospitalité à Pierre durant son séjour d'études à Paris comme lui-même l'avait fait pour un séjour à Reims :

« Dominus Lucensis episcopus, pater et amicus noster, commendavit mihi venerabilem P. Lombardum, rogans ut ei parvo tempore, quo moraretur in Francia causa studii, per

amicos nostros victui necessaria providerem ; quod effeci quamdiu Remis moratus est. Nunc commorantem Parisius vestrae dilectioni commendo, quia de vobis amplius praesumo, rogans ut placeat vobis providere ei in cibo per breve tempus, quod facturus est hic usque ad Nativitatem beatae Virginis Mariae » (*Epist.* 410, PL 182, 619a ; *S. Bernardi Opera,* éd. J. Leclercq-H. Rochais, t. 8, Rome, 1977, p. 391 ; lettre écrite vers 1133-1136).

Analysée avec soin, compte tenu des rares informations que nous avons avant l'arrivée de Pierre à Paris, cette lettre dit plus qu'il ne paraît au premier regard. Selon la tradition, Pierre naquit (vers 1100) en Italie du Nord, à Novare, plus précisément dans la ville voisine ou le district de Lumellogno (en latin médiéval Lemononium ou Nemenonium), environ 50 km à l'ouest de Milan.

Un ms du 12e s. apporte une confirmation : « Incipit liber primus sententiarum petri *novariensis* » (Munich, Clm 18109, f. 14b). Les archives du Chapitre Sainte-Marie de Lumellogno attestent que tous les habitants de cette ville juraient de vivre selon la *lex Longobardorum.* Pierre ajouta sans doute à son nom le qualificatif *Lombardus* (plus exactement *Longobardus*) pour indiquer que lui-même et ses ancêtres appartenaient à la race ou nation lombarde. Son souvenir est conservé par une statue sur la place de Lumellogno et une plaque sur les murs d'une maison originairement encastrée dans les remparts médiévaux : « La tradition assure qu'ici naquit, au début du 12e siècle, le Maître des Sentences, Pierre Lombard, lumière de la Théologie chrétienne ».

Revenons à la lettre de Bernard. *Lucensis episcopus* : cet évêque de Lucques est sûrement Hubert. C'est durant son épiscopat (1128-1137) qu'enseignait en cette ville Maître Otton, en qui l'on reconnaît désormais l'auteur de la *Summa Sententiarum* (cf. F. Gastaldelli, *La « Summa... » di Ottone di Lucca. Conclusione di un dibattito secolare,* dans *Salesianum,* t. 42, 1980, p. 537-46) ; éd. de la *Summa* en PL 171, 1067-1150 sous le nom d'Hildebert de Lavardin (DS, t. 7, col. 502-04) et en PL 176, 41-174 sous celui d'Hugues de Saint-Victor. On peut donc penser que Pierre suivit à Lucques les leçons d'Otton et prit même copie de la *Summa,* rédigée peut-être dès cette époque ; il le citera fréquemment dans les *Sententiae,* cf. *infra.* Au cours de ce séjour, il fut en relations avec l'évêque Hubert, qui le recommande à Bernard.

Quamdiu Remis moratus est. Moratus semble indiquer un séjour durable. Pierre avait voulu sans aucun doute fréquenter l'école cathédrale de Reims et rencontrer Maître Albéric et Lotulphe de Novare qui la dirigeaient alors. Mais le vrai motif de ce séjour, comme pour celui de Lucques, fut de consulter, de copier et de combiner la *Glossa ordinaria et interlinearis* d'Anselme de Laon et la *Glossa media* de Gilbert de la Porrée sur les Psaumes. Ce travail fut peut-être fait à la hâte, ainsi que le futur élève de Pierre, Herbert de Boseham, en témoigne lorsque lui-même se mit à compiler une nouvelle étude sur les Psaumes autour de 1171 (cf. D. Van den Eynde, *Literary Notes on the earliest Scholastic Commentarii in Psalmos,* dans *Franciscan Studies,* t. 14, 1945, p. 121-54).

Pierre pensait ne faire qu'un bref séjour à Paris (*per breve tempus*). Mais il décida d'y rester plus longuement, comme hôte à la table des étudiants pauvres de Saint-Victor, probablement sur les instances d'Hugues de Saint-Victor et de l'abbé Gilduin. En effet, les *Sentences* révèlent un usage constant du *De sacramentis christianae fidei* de Hugues et font quelques références à ses œuvres plus courtes. Pierre fréquenta donc l'école de Hugues avant la mort de celui-ci (11 février 1141) : « Hugues, théologien, a fourni à Pierre Lombard non seulement son inspiration, mais souvent son texte » (R. Baron, *Hugues et Richard de Saint-Victor,* Paris, 1961, p. 38).

La date du passage de Pierre à l'école de Notre-Dame ne peut être déterminée avec précision, bien que la recherche ait progressé depuis l'étude de J. de Ghellinck (*Le mouvement théologique du XIIe siècle,* 2e éd., p. 214 : « la biographie de Pierre Lombard... laisse beaucoup de détails chronologiques dans une impénétrable pénombre »). *Le Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris,* éd. M. Guérard, Paris, 1850, t. 1, p. 335-37, et le *Cartulaire général de Paris,* éd. R. de Lasteyrie, t. 1, Paris, 1887, p. 251-53, attestent la présence de Pierre au Chapitre de la cathédrale et permettent même de suivre les étapes de son avancement. Les documents font défaut avant l'année 1145 ; mais en 1145-1147, Pierre est mentionné comme *puer* : il était donc dans les ordres mineurs et bénéficiait déjà d'un canonicat, car il signe trois documents sous ce titre ; il fut ordonné sous-diacre en 1147, diacre en 1152, et devint prêtre et archidiacre en 1156 ou 1157, succédant à Maître Bernard (cf. nos *Prolegomena* aux *Sententiae,* t. 1, p. 23*-25*).

Il avait déjà commencé sa carrière d'enseignant en 1143 ou 1144 dans les écoles de Notre-Dame et conserva cette fonction jusqu'à son élection comme évêque de Paris en 1159 ; la consécration épiscopale eut lieu autour de la fête des saints Pierre et Paul, sinon ce jour même. Il reste quelques documents sur son épiscopat ; huit sermons peuvent être de cette époque. D'après l'*Obituaire de Notre Dame,* Pierre mourut le 3 mai (1160) et fut inhumé dans la collégiale suburbaine de Saint-Marcel. Son anniversaire fut célébré chaque année par les professeurs et étudiants dans plusieurs églises parisiennes, jusqu'à la Révolution durant laquelle sa tombe fut violée (1793).

2. **Œuvres.** – 1° Gloses sur l'Écriture. – 1) La *Glossa in Psalmos* fut compilée à Reims (cf. *supra*). Du fait que cet écrit était destiné à son usage personnel et ne contenait qu'une compilation des gloses d'Anselme de Laon et Gilbert de la Porrée, Pierre hésita longtemps à l'utiliser comme texte scolaire. Finalement, dans la dernière année de son enseignement, il céda aux instances de ses élèves et l'utilisa dans ses cours jusqu'à leur interruption par sa nomination à l'évêché de Paris.

Le texte rédigé à Reims laissait probablement beaucoup à désirer. Mais cela s'explique du fait que le Lombard l'avait écrit pour son usage personnel, comme l'affirme Herbert de Boseham : « Quand il composait cet ouvrage, comme je l'ai appris directement de lui, il n'avait jamais pensé à l'utiliser dans ses leçons publiques ; son intention était simplement de clarifier la brièveté qui caractérisait l'écrit d'Anselme de Laon » (cf. *Praefatio... super novo quod condidit opere super psalmos,* dans H.H. Glunz, *History of the Vulgate in England...,* Cambridge, 1933, p. 343).

La *Glossa* fut imprimée à Nuremberg vers 1475 et en 1478 ; il y eut une nouvelle éd. à Paris en 1541 par les soins du franciscain Richard du Mans, reprise en PL 191, 55-1296. Mais cette éd. comporte de nombreuses additions de Richard et elle est souvent inexacte, comme nous l'a montré l'examen de onze mss.

2) La *Glossa in Epistolas Beati Pauli* présente plus d'intérêt. Elle existe en deux versions. La première, conservée dans au moins quatre mss, représente la forme primitive de l'enseignement du Lombard à Paris. L'ouvrage emprunte beaucoup à la Glose de Gilbert de la Porrée sur les Épîtres. Mais une nouvelle source doit être mentionnée : la compilation rédigée vers 835-840 par Florus de Lyon (DS, t. 5, col. 514-26) sous le titre *Expositio epistolarum Beati Pauli...*

collecta ex libris sancti Augustini (cf. C. Charlier, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre*, RBén., t. 57, 1947, p. 132-67).

Cette version présente un texte notablement plus étendu que celui de la seconde publié en PL 191, 1297-1696 ; on y trouve en effet un traité complet sur l'Incarnation comme glose sur *Rom.* 1, 3 ; une discussion sur la Trinité et les péchés contre le Saint Esprit à propos de *Rom.* 1, 20 ; enfin une étude sur les processions trinitaires du Fils et du Saint Esprit à propos de *Rom.* 11, 36. Ces passages furent ensuite retirés de la seconde version, en raison de l'introduction de ces questions dans le livre des *Sentences*. Cependant deux autres traités furent conservés dans leur forme primitive : *De conjugio*, à propos de 1 *Cor.* 7, 1 (PL 191, 1585d-1587b) ; *De corpore Christi*, à propos de 1 *Cor.* 11, 25 (1641c-1647d). Nous avons publié les traités sur l'Incarnation, l'Eucharistie et le Mariage dans le t. 2 de notre éd. des *Sentences*, comme témoignages du premier état de la doctrine (*Prolegomena*, p. 53*-87*).

3) *Autres Gloses sur l'Écriture.* – L'*Obituaire de Notre-Dame*, après avoir mentionné la date du décès de Pierre Lombard, énumère ce que le Chapitre a reçu de son héritage. Retenons la dernière phrase :

« Insuper habuimus *omnes libros eius glosatos* : Novum Testamentum totum ; in Vetero Testamento : Psalterium, quinque libros Moysi, quatuor maiores Prophetas, duodecim minores, Cantica, Iob, Hester, Thobiam, Iudith, librum Sapientie, Ecclesiasticum, Sententias eiusdem et Decreta Gratiani » (*Cartulaire...*, éd. M. Guérard, t. 4, p. 60 ; *Obituaires de la province de Sens*, éd. A, Molinier, t. 1/1, Paris, 1902, p. 126).

A nos yeux, ces *libri* ne sont pas à comprendre seulement comme « la bibliothèque » du Lombard ; il s'agit plutôt, suivant le texte, de « livres glosés », c'est-à-dire contenant de brèves explications sur les textes de l'Écriture énumérés. Il faudrait en conclure que le Lombard a rédigé ou délivré oralement de brefs commentaires sur des livres bibliques autres que les Psaumes et les Épîtres pauliniennes, sans les juger dignes de publication ; cf. nos *Prologemena* au t. 2 des *Sentences*, p. 19*-52*, où sont repérées des traces de ces gloses chez les auteurs postérieurs.

2° Œuvre théologique : *Sententiae in IV libris distinctae.* – Après dix années environ d'enseignement scripturaire, Pierre Lombard éprouva le besoin d'une nouvelle méthode et d'un nouvel instrument d'enseignement théologique : telle fut l'origine des *Sententiae*. Il voulut, comme l'annonce le prologue, réunir en un seul volume les « sententiae », c'est-à-dire les opinions des Pères de l'Église, avec textes à l'appui, pour la commodité des étudiants et des maîtres. Originairement, l'ouvrage était divisé uniquement en livres et en chapitres, conservés par les mss après le prologue. La division en distinctions, chapitres et articles remonte sans doute au franciscain Alexandre de Halès, qui fut le premier à prendre les *Sentences* comme texte de base pour son enseignement parisien (1223-1227).

D'après le témoignage de plusieurs disciples, l'ouvrage connut deux éditions, ce qui veut dire que le Lombard révisa et corrigea son texte après un premier essai auprès des étudiants. D'autres cependant, comme l'auteur de la *Glose sur les Sentences* faussement attribuée à Pierre de Poitiers, limitent les changements à de brèves notes ou gloses ajoutées au texte après qu'il fut livré au public.

Il est certain en tout cas que Pierre se montra toujours soucieux de repérer et de mettre en œuvre de nouvelles sources. L'utilisation du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène (cf. DS, t. 8, col. 453) en offre un clair exemple. Dans les premiers temps de sa carrière, il ne put utiliser qu'un texte partiel, mis sous le nom de Basile de Césarée et traduit, semble-t-il, par un certain Cerdanus. Plus tard, au cours d'un voyage à Rome avec l'évêque de Paris Théobald (1153-1154), il put découvrir le véritable auteur et le texte complet dans la traduction de Burgundio de Pise ; le temps ne lui permit cependant d'en transcrire qu'une partie (les ch. 46-52, plus tard désignés comme ch. 2-8 du livre III ; éd. des deux traductions par E.-M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1955 ; cf. DS, t. 8, col. 462).

Une documentation plus importante lui fut fournie par le *Decretum Gratiani*, source fondamentale du droit canonique. Achevé à Bologne vers 1140, l'ouvrage ne fut connu à Paris, du moins à l'école cathédrale, qu'au cours de l'année scolaire 1156-1157. Aussi est-il utilisé seulement à partir de la dist. 31, ch. 1, du livre III des Sentences (cf. notre éd., t. 2, p. 180-81 et tables, p. 578b-80b).

Les quatre livres suivent un ordre à la fois historique et logique : I. la Divinité ; II. la création et l'épreuve des anges et des hommes ; III. l'Incarnation et la Rédemption ; IV. les sept sacrements et les fins dernières.

Le livre I (210 ch.) est entièrement consacré à la Trinité, à l'essence divine et aux trois personnes, avec quelques chapitres sur la présence de Dieu dans le monde et dans nos vies. Le livre II (269 ch.) est centré sur Dieu comme créateur et les créatures. Y sont étudiées les questions suivantes : la notion de création ; la création des anges, la chute des mauvais et la confirmation en grâce des bons ; suit une longue étude sur les six jours de la création du monde corporel, celle de l'homme et de la femme, avec leur chute et ses effets ; s'y insèrent aussi des questions sur la grâce, le libre arbitre, la vertu, le péché originel et actuel.

Le livre III (164 ch.) s'ouvre par un long traité sur l'Incarnation du Verbe et la Rédemption par le Christ médiateur et libérateur. Suivent une série de questions connexes. La première : *le Christ eut-il foi, espérance et charité ?* est l'occasion d'une longue discussion sur ces trois vertus, puis sur les vertus cardinales, les sept dons du Saint Esprit et les dix commandements (implicitement contenus dans l'amour de Dieu et du prochain).

Le livre IV (290 ch.), *De doctrina signorum*, traite longuement des Sacrements : différence entre les sacrements de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, entre le baptême de Jean-Baptiste et le Baptême du Christ. Ensuite, la Confirmation et l'Eucharistie, la Pénitence, l'Onction des malades, les Ordres mineurs et majeurs. Une large place (ch. 157-243) est donnée aux conditions du mariage chrétien. Enfin les derniers chapitres concernent les fins dernières, le jugement dernier, la félicité des justes et le châtiment des impies.

Un remarquable colophon, qui défie toute traduction, à moins de longs commentaires, résume sous forme d'énigme le contenu des quatre livres : « Haec de pedibus Sedentis super solium excelsum, quos Seraphim duabus alis velabant, scriptori, etsi non auditori, commemorasse sufficit, qui a facie exorsus Sedentis, per media ad pedes usque Via duce pervenit » (t. 2, p. 560 ; la note renvoie à Jérôme, *Commentaire sur Isaïe* 6, 1-2, CCL 73, p. 86).

Quelle est la date de ce chef-d'œuvre ? Les opinions ont varié avec le temps : certains ont proposé l'année 1150, d'autres 1150-1152 ; l'éd. Quaracchi de 1916 plaçait la rédaction entre 1145 et 1150. En 1953, D. Van den Eynde optait pour les années 1155-1157, conclusion généralement acceptée.

Une étude plus poussée indique les années 1155-1158 comme plus probables pour l'édition définitive, car cette datation tient compte d'un second enseignement scolaire, qui entraîna des corrections, additions et gloses marginales ; cf. nos *Prolegomena* du t. 1, p. 122*-29*.

La tradition manuscrite des *Sententiae* est abondante (cf. *Prologomena*, t. 1, p. 129*-36* ; notons qu'on ne peut plus considérer le ms 900 de la Bibliothèque municipale de Troyes comme contemporain du Lombard). Les éditions se sont multipliées jusqu'à nos jours : il y eut seize éd. incunables, la première étant sans doute celle de Strasbourg, 1457. PL 192, 519-964 reprend l'éd. d'Anvers, 1757, avec les corrections de Jean Alleaume. Le Collège de S. Bonaventure de Quaracchi a publié trois éd. : la première dans *S. Bonaventurae Opera*, t. 1-4, 1882-1889 ; la seconde à part, 2 vol., 1916 ; on se reportera désormais à notre 3e éd., 2 vol., Grottaferrata, 1971 et 1981, que nous citons (cf. I Brady, *The Three Editions of the « Liber Sententiarum »...*, AFH, t. 70, 1977, p. 400-11).

3° Œuvre oratoire. – Malgré l'influence majeure des *Sentences* et des *Gloses* sur l'Écriture, les sermons de Pierre n'ont pas été négligés par ses contemporains. Ils sont conservés en de nombreux mss et d'autres prédicateurs n'ont pas hésité à leur emprunter.

Voir dans nos *Prolegomena* (t. 1, p. 95*-112*), l'inventaire des mss et la liste de 33 sermons authentiques, un douteux et un inauthentique, avec l'indication des éd. éventuelles ; cf. aussi J. Longère, *Œuvres oratoires des Maîtres parisiens au 12e siècle*, Paris, 1975, t. 1, p. 13-14, et notes, t. 2, p. 14. Une méprise a conduit le mauriste A. Beaugendre à publier 26 sermons de Pierre parmi ceux d'Hildebert de Lavardin (Paris, 1708 ; éd. reprise en PL 171, 343-964 ; les pièces 4, 6-9, 12, 13, 21, 23-25, 32, 35, 36, 43, 45, 55, 57, 58, 72, 78, 80, 99, 111, 112, 116 sont du Lombard ; cf. A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert*, RBén., t. 47, 1935, p. 12-51) ; deux autres sermons ont été publiés par D. Van den Eynde, dans *Miscellanea Lombardiana*, Novare, 1957, p. 75-87 (1er Dim. Avent, Ascension).

Les sermons n'ont pas grand intérêt pour l'histoire de la prédication ; ils reflètent cependant l'enseignement théologique du Lombard et reprennent assez souvent les idées et même les mots des *Gloses* ou des *Sentences*. On y relève aussi des thèmes qui ne sont pas exploités ailleurs. Le sermon sur l'Annonciation (PL 171, 605b-610b) traite de la conception virginale du Christ et de la virginité perpétuelle de Marie ; de même le sermon de Pâques (PL 171, 556a-564a) offre un enseignement théologique sur la Résurrection ; ces sujets sont à peine touchés dans les *Sentences*. D'autres sermons montrent la familiarité de Pierre avec l'Écriture, et une certaine prédilection pour le livre d'Isaïe qu'il avait sans doute commenté ; on y trouve encore des renseignements sur les usages liturgiques de Paris ou des sièges voisins ; enfin il convient de noter l'invitation fréquente aux auditeurs d'être fidèles à leur vocation, en évitant de retomber dans la *regio dissimilitudinis* (cf. DS, t. 3, col. 1343).

3. **Doctrine**. – Le Prologue *Cupientes aliquid* des *Sentences* (rédigé après l'achèvement de l'ouvrage) indique bien le projet du Lombard. En s'inspirant d'Augustin puis d'Hilaire de Poitiers, il reconnaît les difficultés de la tâche et son incompétence, mais veut l'entreprendre avec amour, sur les instances de ses frères ; il entend éviter les nouveautés, s'attacher à la foi et mettre son intelligence au service de la vérité. Dans ce but, il fera appel à l'enseignement et au témoignage des Pères, spécialement là où la doctrine est obscure et parfois discutée. Parmi les autorités invoquées, celle d'Augustin est prédominante (cf. les *indices*) ; Jérôme, Ambroise, Hilaire et Grégoire le Grand sont souvent cités. On y trouve aussi trace des enseignements d'Hugues de Saint-Victor (cf. *supra*), de la *Summa Sententiarum* d'Otton de Lucques, et d'autres écrits antérieurs ou contemporains.

Le premier livre des Sentences donne déjà une idée de la manière de Lombard : suivant dans une certaine mesure les écrits d'Abélard, il étudie le mystère de la Trinité dans l'Unité (ch. 4-144 = dist. 2-33) ; dans un long traité sur la procession du Saint Esprit, Pierre aborde la question du *Filioque*, objet de controverse entre grecs et latins, en citant plusieurs témoignages des Pères grecs pour montrer que ceux-ci « in sensu nobiscum conveniunt etsi verbis differant » (ch. 38 = d. 11, c. 2 ; t. 1, p. 116-17). Cet exposé a pu aider les Pères du Concile de Lyon (1274) à établir la doctrine sur ce point (cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 850).

La discussion sur les Personnes, l'essence et la nature dans la Trinité (ch. 145-149 = d. 34) ne peut être comprise qu'en rappelant le procès de Gilbert de la Porrée au synode de Reims en 1148, en présence du pape Eugène III. Gilbert y avait lu des passages d'Hilaire de Poitiers pour montrer que ses opinions n'étaient pas hétérodoxes. Saint Bernard et son groupe, dont faisait partie le Lombard, tentèrent de faire condamner Gilbert avec ses disciples, mais sans y parvenir (cf. PL 185, 617a).

Les textes d'allure polémique sont cependant très rares dans l'ouvrage. Pierre y cherche plutôt, avec l'aide des Pères, à expliciter le contenu de la foi et, du même coup, les implications de cette foi pour la vie chrétienne : entièrement rénové par la grâce et les sacrements, fortifié par les dons du Saint Esprit, les vertus théologales et cardinales, l'homme nouveau apprend à marcher dans la voie des commandements et à suivre l'exemple du Verbe fait chair, qui est tout ensemble la voie, la vérité et la vie (cf. *Jean* 14, 6, évoqué dans le colophon : « Via duce »). C'est ainsi seulement que l'homme peut plaire au Seigneur et se préparer à la gloire qui attend ceux qui meurent dans l'amour de Dieu.

Certaines opinions du Lombard furent attaquées par des théologiens contemporains ou postérieurs (une liste de vingt-six opinions rejetées fut compilée au 13e siècle ; cf. DTC, t. 12, col. 2014-15), par exemple à propos du péché originel, ou de l'union hypostatique. Sur ce dernier point, un de ses disciples, Jean de Cornouailles, prit sa défense : « Peu avant son élection comme évêque de Paris, en ma présence et devant tous ses auditeurs, (Pierre Lombard) proteste qu'il n'avait pas énoncé là une assertion mais seulement une opinion, reçue de ses maîtres. Il ajouta encore ces paroles : Et jamais si Dieu le veut, je n'énoncerai aucune assertion qui ne soit celle de la foi catholique » (*Eulogium ad Alexandrum Papam...*, éd. N.M. Häring, dans *Mediaeval Studies*, t. 13, 1951, p. 265). Sur les disciples et les opposants du Lombard, cf. I. Brady, *Peter Manducator and the Oral Teachings of P.L.* dans *Antonianum*, t. 41, 1966, p. 454-90.

Pour conclure, nous faisons nôtre, le jugement de J. de Ghellinck : « Ce modéré, ce traditionnel, ce timide, cet indécis, ce ' plagiaire ', si l'on veut, est au fond un progressiste... Esprit clair, qui voit les choses avec justesse, prudent et judicieux, Pierre Lombard sait démêler les tendances et leurs aboutissements, comme les moyens de les utiliser ou de les modérer... Son livre est une mosaïque où trouvent place toutes les doctrines, toutes les questions et toutes les explications présentées par les maîtres contemporains... Dire que durant des siècles la théologie a vécu de ce manuel, c'est dire que son auteur, malgré quelques opinions attaquables, avait habituellement fait, entre les divers avis, une sélection qui honore son sens théologique » (DTC, t. 12, col. 1885-86).

4. **Influence.** – Le Lombard eut de nombreux disciples immédiats : Pierre le Mangeur (*infra*, col. 1614), Jean de Cornouailles, Herbert de Boseham, Guillaume de Tyr, Adam Waley, Odon de Soissons (dont les *Sententiae* sont sans doute le premier commentaire du grand livre de son maître ; cf. DS, t. 11, col. 628-31). Herbert de Boseham fournit plusieurs détails sur la vie de Pierre : il affirme que celui-ci occupa toujours la chaire de théologie à Notre-Dame, ce qui exclut un enseignement à Sainte-Geneviève, malgré l'opinion de C.-E. du Boulay et d'autres historiens. Dans une lettre au comte Henri de Champagne, il nous apprend aussi que les « rubriques » (*minio colore*) dans les mss remontent au maître lui-même et font donc partie intégrale de l'œuvre (cf. aussi la *Praefatio super novo...* à Guillaume de Sens, à laquelle il a été fait allusion plus haut ; éd. H.H. Glunz, *History of the Vulgate in England...*, p. 342-46).

L'utilisation des *Sentences* comme manuel de base dans les écoles de théologie scandalisa sans doute Roger Bacon ; celui-ci, dans son *Opus minus*, dénonça cette nouveauté comme « le quatrième péché contre la théologie », sous prétexte qu'elle détournait les théologiens de la lecture directe de l'Écriture. Mais, comme l'a montré V. Doucet † 1961, en laissant de côté la philosophie et la dialectique, l'ouvrage du Lombard fut le meilleur contrepoids à l'invasion de l'aristotélisme au 13e siècle (*Commentaires sur les Sentences*, p. 3-4).

L'influence de Pierre Lombard est suffisamment attestée par les éditions de ses œuvres et le grand nombre des commentaires sur les *Sentences* jusqu'au 17e siècle. Fr. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (2 vol., Wurtzbourg, 1947), en dresse un inventaire qui compte 1407 numéros ; cette liste a été encore augmentée par V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Fr. Stegmüller*, Quaracchi, 1954 (reprise de deux articles publiés la même année en AFH, t. 47). Voir aussi J. van Dyk, *Thirty Years since Stegmüller. A Bibliographical Guide to the Study of Medieval Sentence Commentaries...*, FrSt, t. 39, 1979, p. 255-315.

La bibliographie est abondante, voir *Bibliografia Lombardiana*, dans *Pier Lombardo*, t. 4, 1960, p. 149-53. Nous mentionnerons seulement les études plus importantes, sans reprendre celles qui ont été signalées dans le texte.

Vie et carrière. – Voir surtout nos *Prolegomena* à l'éd. des *Sententiae*, t. 1, 1971 ; t. 2, 1981 (corrections et compléments). – P. Massia, *Di alcuni nomi del Novarese*, dans *Bolletino storico per la Provincia di Novara*, t. 20, 1926, p. 40-42 (étude sur Lumellogno). – J. de Ghellinck, *La carrière de P.L.*, RHE, t. 30, 1934, p. 95-100. – I. Brady, *P. L. : Canon of Notre-Dame*, RTAM, t. 32, 1965, p. 277-95.

Études d'ensemble. – J. de Ghellinck, DTC, t. 12, 1935, col. 1941-2019 (toujours à consulter, spécialement pour les opposants aux *Sententiae*) ; *Le mouvement théologique au 12e siècle*, 2e éd., Bruges, 1948, p. 213-96. – O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 4 t. en 8 vol., Louvain, 1942-1959 (tables en fin des t. 4-6) . – L. Ott, *Petrus Lombardus, Persönlichkeit und Werk*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 5, 1954, p. 99-103. – Ph. Delhaye, *P.L. Sa vie, ses œuvres, sa morale* (Conférence Albert le Grand 1960), Montréal-Paris, 1961.

Miscellanea Lombardiana, Novare, 1957 (études présentées au Congrès de Novare en 1953 pour le 8e centenaire des *Sentences*) : D. Van den Eynde, *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de P.L.*, p. 45-63 ; Fr. Pelster, p. 65-73 et N. M. Häring, p. 113-27 (P.L. et Gilbert de la Porrée) ; E. Bertola, *La dottrina trinitaria*, p. 129-35 ; D. Bertetto, *La problematica eucaristica*, p. 149-64 ; G. Geenen, *Les Sentences dans la Somme de s. Thomas*, p. 295-304 ; L. de Simone, p. 305-12 (même sujet) ; A. Gambaro, *P.L. e la civilità del suo secolo*, p. 391-402.

Pier Lombardo (périodique publié à Novare) : E. Bertola, *La dottrina della creazione...*, t. 1/1, 1957, p. 27-44 ; *Il problema delle creature angeliche*, t. 1/2, p. 33-54 ; *Le citazioni di Giovanni Damasceno...*, t. 1/3, p. 3-17 ; *Le Sententiae e le Summe tra il XII e XIII secolo*, t. 2/2, 1958, p. 25-41 ; *La dottrina lombardiana dell'anima nella storia delle dottrine psicologiche del XII secolo*, t. 3/1, 1959, p. 3-18 ; *I commentari paolini... e la loro duplice redazione*, t. 3/2-3, 1959, p. 75-90 ; *P.L nella storiografia filosofica medioevale*, t. 4, 1960, p. 95-113 ; C. Fabro, *Attualità di P.L.*, t. 4, p. 61-73 ; *Teologia dei nomi divini nel Lombardo e in S. Tommaso*, p. 77-93 ; L. Fantini, *I Discorsi di P.L.*, t. 5/3-4, 1961, p. 69-80 ; I. Brady, *A new edition of the Book of Sentences, ibidem*, p. 1-8 ; *The Rubrics of P. Lombard's Sentences*, t. 6, 1962, p. 5-25, 27.

Doctrine. – J. Schupp, *Die Gnadenlehre des P.L.*, Fribourg-en-Brisgau, 1932. – D. Van den Eynde, *La définition des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, Louvain, 1950, p. 40-46 ; *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du 12e siècle*, dans *Antonianum*, t. 26, 1951, p. 230-33 ; *The Theory of Composition of Sacraments in Early Scholasticism*, dans *Franciscan Studies* – FrSt, t. 11, 1951, p. 1-20, 117-44 ; t. 12, 1952, p. 1-26 ; *Nouvelles précisions sur quelques œuvres théologiques...*, t. 13, 1953, p. 71-118. – A.M. Landgraf, *Schwankungen in der Lehre des P.L.*, dans *Scholastik*, t. 31, 1956, p. 533-44. – J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des P.L.*, Munich, 1961.

Influence. – I. Brady, *The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales*, FrSt, t. 25, 1965, p. 90-116 ; *Peter Manducator...*, dans *Antonianum*, t. 41, 1966, p. 454-90. – J. Châtillon, *Latran III et l'enseignement christologique de P.L.*, dans *Le Troisième Concile de Latran...*, éd. J. Longère, Paris, 1982, p. 75-90.

EC, t. 9, 1952, col. 1438-40 (A. Piolanti). – LTK, t. 8, 1963, col. 367-69 (I. Brady ; A. Emmen). – NCE, t. 11, 1967, p. 221-22 (I. Brady).

DS, t. 1, col. 190, 193, 449, 588 ; – t. 2, col. 542, 573, 582, 585, 1316 ; – t. 3, col. 223, 344, 1104, 1342 ; – t. 4, col. 1304, 1777, 1869, 2195 ; – t. 5, col. 364, 1435, 1559-60 ; – t. 6, col. 261, 464, 754 ; – t. 7, col. 123, 935, 1114, 1427, 1430, 1434, 1438, 1440, 1446, 1689, 1768, 1773, 2122, 2324 ; – t. 8, col. 453, 477, 563, 941, 1181, 1186, 1308, 1473 ; – t. 9, col. 1131, 1207 ; – t. 10, col. 647, 685, 1000, 1155, 1324, 1343, 1344 ; – t. 11, col. 1, 275, 628 ; – t. 12, col. 145, 539.

Ignatius Brady.

38. PIERRE DE LUXEMBOURG (bienheureux), cardinal, 1369-1387. – La dynastie de Luxembourg était au 14e siècle l'une des plus puissantes d'Europe. Pierre, de la branche cadette, sixième enfant de Guy de Luxembourg † 1371 et de Mahaut de Châtillon † 1373, naquit en 1369 à Ligny-en-Barrois ; il était cousin issu de germain du roi Charles VI. Le souci de Clément VII, à peine élu pape en face d'Urbain VI (1378), de se ménager les bonnes grâces des Luxembourg explique la carrière fulgurante de Pierre : chanoine de Notre-Dame en 1378 (il n'a pas neuf ans), archidiacre de Dreux et de Bruxelles, chanoine de Cambrai en 1381, évêque de Metz et cardinal en 1384. En 1386, Clément VII l'appela auprès de lui en Avignon ; Pierre y mourut d'une phtisie aggravée par ses mortifications, le 2 juillet 1387.

La vie ascétique du jeune cardinal, sa piété, sa charité sans limite, la renommée de sainteté et la ferveur populaire qui s'attachèrent à son nom dès sa mort, les innombrables miracles dont fut témoin son tombeau, étaient une caution de légitimité pour le pape d'Avignon.

Pierre de Luxembourg s'est vu attribuer un opuscule ascétique le plus souvent dénommé *Livret* dans les mss et *Diète de salut* dans les imprimés, voire *Voyage spirituel du pèlerin catholique* à partir de la seconde moitié du 16e siècle. Censément composé à l'intention de l'une de ses sœurs, le *Livret* était destiné, suppose-t-on, à Jeanne qui partageait les exercices de dévotion de son frère à Ligny et à qui Pierre écrivait fréquemment lorsqu'ils étaient séparés. La question serait à reprendre de fond en comble.

En effet, Pierre a jusqu'à présent retenu l'attention des hagiographes plus que des historiens : la liste des vies édifiante et des panégyriques est imposante jusqu'à la fin du 19e siècle (cf. Wahlund, Lenoble) ; les biographies récentes ont bien du mal à se détacher de ces précédents hagiographiques.

Or, une lecture attentive de la *Vita* imprimée par les Bollandistes (AS *Juillet*, t. 1, Anvers, 1719, p. 508-516) laisse des doutes sur l'identité de ce texte avec la *Vie* que l'on sait avoir été rédigée par Jean de la Marche en octobre 1388. Nous la croirions volontiers postérieure à la mort de Jeanne (1430) et ne serions pas étonnés que la *Vita* et le *Livret* aient été forgés peu après cette date pour appuyer la cause de canonisation officielle réintroduite en 1433 auprès d'Eugène IV, à l'occasion du concile de Bâle, après plusieurs tentatives infructueuses au cours du demi-siècle précédent.

Quoi qu'il en soit de cette chronologie, il reste que le *Livret* n'est pas un écrit original : il résulte de la juxtaposition de plusieurs unités textuelles, aussi hétéroclites dans leur forme que dans leur inspiration.

On peut reconnaître : 1) une traduction de la 2e méditation de saint Anselme (inc. « Quant je regarde quelle vie j'ay menee ») ; – 2) une traduction abrégée du *De tribus dietis* de Robert de Sorbon, dans la rédaction *a* de l'éd. de F. Chambon, Paris, 1903 (inc. « Saint Pierre dit que nous sommes tous pelerins en ce monde ») ; – 3) une règle de vie dont la première partie est le démarcage d'enseignements similaires circulant en français depuis le 13e siècle (inc. « Quant le pecheur a tant fait... », « Tu te peus passer de dormir vi a vii heures... »), et la seconde l'abrégé d'un opuscule indépendant, d'origine franciscaine, que l'on peut lire dans les mss fr. 190, Bruxelles 10180-10193, Londres Add. 17715 (inc. « Après tu meteras peine d'avoir devocion vraie... La premiere est purté de cuer... ») ; – 4) trois traités ascétiques en forme de lettre, qui se rattachent à la longue tradition de la direction spirituelle et du *contemptus mundi* (inc. « Tres chiere seur, sur toutes choses regardés bien vous mesmes... » ; « Graces et paix en J.C. qui des vrays desiranz est le vray et parfait confort... » ; « Tres chiere fille, bien ay entendu que par mont de manieres... »).

Non seulement ces lettres n'ont rien de personnel – et pourtant Jeanne n'était pas la première venue : on se souvient de ses interventions en faveur de Jeanne d'Arc –, mais leur contenu s'accorde mal avec ce que l'on sait de la psychologie de Pierre, esprit tourmenté, maladivement inquiet et scrupuleux. En outre, la 2e lettre a aussi circulé dans un contexte différent (témoin le ms fr. 24791 de la Bibl. Nat. de Paris) et l'allusion aux père et mère obstacles à la vie dévote ne saurait s'appliquer à des parents décédés depuis une douzaine d'années et aussi connus l'un que l'autre pour leur piété. Enfin, si les deux premières lettres s'adressent à une vierge, la troisième est explicitement destinée à une femme mariée. Nous sommes bien en présence d'une compilation hétérogène, composée *a posteriori* à des fins hagiographiques (par la famille ? par les Célestins ?) à partir de textes ou d'extraits de textes adaptés à la spiritualité du temps.

Ainsi le premier texte accentue le caractère pathétique de l'évocation du jour du jugement ; le deuxième ne retient que les *exempla* du *De tribus dietis*. La règle de vie établit un programme de dévotions journalières et préconise un mode de vie axé sur le silence, la retraite et la prière. La 2e lettre, assez étoffée, est une sorte d'épître consolatoire ; la 3e exhorte une jeune épouse à ne pas se laisser ébranler par les critiques des « mondains » ou par les tentations de la jeunesse, mais à vivre « de bien en mieux » en alliant la vie contemplative à la vie active du ménage : précepte qui mérite d'être relevé.

On garde 21 mss du *Livret* (la liste de C. Wahlund n'en compte que 11) et 5 éd. (Lyon, Mathias Hus ?, vers 1490 ; Paris, Jean Trepperel, entre 1493 et 1498 ; Paris, Michel Le Noir, 1505 ; Paris, Guichard Soquand, vers 1526/28 ; éd. sInd reliée entre 2 impressions de J. Trepperel, Paris, Bibl. Nat., Réserve D 5022). Pour les éd. ultérieures, souvent annexées à une *Vie*, voir Wahlund et Lenoble.

Quelques mss attribuent également à Pierre deux hymnes latines, mais sans beaucoup de vraisemblance : « Deus pater qui creasti » et « Dei genitrix Maria » (U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, n. 4477 et 25340).

Bibliographie très complète dans le mémoire de maîtrise (Paris IV, 1983) de Fl. Lenoble, *Pierre de Luxembourg, un saint du 14e siècle et son image*. – Les biographies les plus satisfaisantes sont celles de E. Fourier de Bacourt (*Vie du Bx P. de L.*, Paris, 1882) et de H. François (*La vie du Bx P. de L., évêque de Metz...*, Ligny-en-Barrois, 1927 : biographie spirituelle, assez réussie en définitive). En revanche, il n'y a rien à tirer de H. Tribout de Morembert, *Le cardinal P. de L., évêque de Metz*, dans *Biographie nationale du pays de Luxembourg...*, Metz, 1975. – BS, t. 10, 1968, col. 705-09.

Pour les œuvres, voir l'inventaire ancien de C. Wahlund, *Hel. Peter af Luxembourg*, dans *Studier i modern Språkvetenskap utgifna af Nyfilologiska Sällskapet i Stockholm*, t. 4, 1908, p. 3-44. – Éd. du *Livret* en préparation par G. Hasenohr.

DS, t. 1, col. 1673 ; – t. 2, col. 382 ; – t. 3, col. 1756 ; – t. 4, col. 1817-18 ; – t. 5, col. 864.

Geneviève HASENOHR.

39. PIERRE LE MANGEUR (COMESTOR, MANDUCATOR), théologien, † 1178. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** – Né à Troyes, Pierre le Mangeur reçut sa première formation à l'école cathédrale de la ville. On a longtemps pensé qu'il fut d'abord doyen de l'église Notre-Dame de Troyes (1147 à 1167 environ), puis chancelier de Paris (1168-1178). Mais d'après plusieurs témoignages rassemblés par I. Brady (*Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard*, dans *Antonianum*, t. 41, 1966, p. 454-90), il fut à Paris l'élève du Lombard (cf. *supra*), donc avant 1158 ; devenu lui-même professeur, puis chancelier de Paris, il aurait gardé sa prébende à Troyes jusqu'à sa mort. Il se désigne comme *presbyter Trecensis* dans sa dédicace de l'*Historia scolastica* (PL 198, 1053). Il est appelé *decanus Trecensis* en 1178 par le cardinal Pierre de Saint-Chrysogone, légat pontifical (PL 200, 1371c) dans une lettre qui présente à Alexandre III onze personnages dignes de la pourpre cardinalice, dont Pierre de Celle, Pierre le Mangeur, etc. (cf. P. Glorieux, *Candidats à la pourpre en 1178*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 5-30).

Odon de Soissons (DS, t. 11, col. 629) avait espéré qu'un de ses disciples, pauvre et dépourvu de tout bénéfice, lui

succéderait comme chancelier de Paris, au moment où il se retirait à l'abbaye cistercienne d'Ourscamp. Il s'en ouvrit à Maurice de Sully, évêque du lieu depuis 1160 (DS, t. 10, col. 834-36) qui lui recommanda le silence auprès du roi Louis VII. Pierre le Mangeur fut désigné. Maurice de Sully avait dû donner ce conseil pour déjouer toute intervention royale ; il était probablement désireux de réserver à son ancien rival au siège de Paris la charge de chancelier qu'implicitement on lui avait laissé espérer, en 1160, si l'on en croit le témoignage d'Étienne de Bourbon.

Lettre d'Odon de Soissons à Alexandre III, dans J.B. Pitra, *Analecta nouissima Spicilegii Solesmensis,* Altera continuatio, t. 2, Rome, 1888, p. XVIII, p. XXXIX ; *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du 13e siècle,* éd. A. Lecoy de la Marche, t. 5, Paris, 1877, n. 485, p. 418 ; V. Mortet, *Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196). Étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du 12e siècle,* dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France,* t. 16, 1889, p. 154-59.

Le chancelier confère la *licentia docendi* dont la délivrance est normalement gratuite, comme le rappellent Alexandre III vers 1170-1172 (*Chartularium Uniuersitatis Parisiensis,* éd H. Denifle et E. Châtelain, t. 1, Paris, 1889, p. 5, n. 4) et le concile de Latran, c. 18, en 1179 : « pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat » (cf. G. Post, *Alexander III, the « licentia docendi » and the Rise of the Universities,* dans *Anniversary Essays... Ch. H. Haskins,* Boston-New York, 1929, p. 255-77). Pourtant Alexandre III autorise Pierre le Mangeur, en 1174, à percevoir une taxe sur les candidats à la maîtrise (*Chartularium...,* t. 1, p. 8, n. 8).

En 1178, Pierre le Mangeur abandonne son poste de chancelier et se retire à l'abbaye de Saint-Victor ; il meurt peu après et il est inhumé au monastère. Il avait composé lui-même l'épitaphe gravée sur sa tombe ; on la donne habituellement en quatre vers (PL 198, 1048b). Mais d'après le ms Milan, Ambros. E 69 sup (15e s.), elle en aurait comporté huit : voir G. Raciti, *L'autore del « De spiritu et anima »,* cf. *infra,* p. 398.

2. **Œuvres.** – 1° L'Historia scolastica. – Dédiée à Guillaume aux Blanches-Mains, alors archevêque de Sens (1168-1176) avant de passer au siège de Reims, c'est une vaste compilation qui présente toute l'histoire biblique depuis le paradis terrestre jusqu'à l'Ascension. Les livres commentés sont les suivants : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Tobie, Ézéchiel, Daniel, Judith, Esther, Maccabées, Évangiles. L'*Historia Actuum apostolorum* qui forme la dernière partie (PL 198, 1645-1722) pourrait être de Pierre de Poitiers, chancelier de Paris ; cf. sa notice, *infra.*

Comme le titre de l'œuvre l'indique, Pierre s'en tient à l'*historia,* premier des quatre sens scripturaires. Jusque-là, nombre de chroniques ou d'histoires universelles comportaient une partie résumant les données bibliques. Mais on n'avait pas encore destiné à l'Écriture sainte un ouvrage à part, consacré uniquement à « la lettre », au « fondement » de l'histoire. Il n'y a là aucun mépris pour la théorie des quatre sens dont le Mangeur rappelle le principe dans sa Préface et que ses sermons mettent abondamment à contribution.

Pierre le Mangeur fait de nombreux emprunts à l'historien juif Josèphe, à Augustin, Jérôme, Isidore de Séville, Raban Maur. Son souci de synchronisme le pousse à insérer un certain nombre de faits tirés de l'histoire profane comme les combats d'Hercule, l'enlèvement d'Hélène, la prise de Troie, l'origine légendaire de Rome, la capture des Sabines. Parmi les sources utilisées, on peut signaler, semble-t-il, la traduction latine d'un ouvrage, sûrement apocryphe, attribué à Méthode d'Olympe (cf. DS, t. 10, col. 1117) (M.B. Oyle, *Petrus Comestor, Methodius and the Sarracens,* dans *Speculum,* t. 21, 1946, p. 318-24). On a pu croire que la connaissance des habitudes juives rapportées par Comestor dans l'*Historia scolastica* lui venait de relations personnelles avec les Juifs en résidence ou de passage à Troyes. Mais il apparaît qu'il a plutôt emprunté ses descriptions aux Pères et en particulier à Jérôme.

En revanche, il est certain que Pierre le Mangeur a largement fait appel aux commentaires d'André de Saint-Victor † 1175, rénovateur de l'exégèse médiévale, qui eut le souci de se reporter aux sources juives écrites ou orales et chercha à pénétrer le sens littéral de l'Écriture. On peut voir aussi dans l'*Historia scolastica* une application des principes formulés par Hugues de Saint-Victor † 1141 (cf. DS, t. 7, col. 915), dont le *Didascalicon* (PL 176, 739-812) prône le recours à l'*historia* comme fondement de toute exégèse et condamne ceux qui veulent exposer le contenu théologique d'un texte sans étude préalable du sens littéral.

E. Shereshevsky, *Hebrew Traditions in Peter Comestor's Historia Scholastica,* dans *Jewish Quarterly Review,* t. 59, 1969, p. 268-89. – S.T. Lachs, *The Source of Hebrew Traditions in the « Historia Scholastica »,* dans *Harvard Theological Review,* t. 66, 1973, p. 385-86. – B. Smalley, *Andrew of St Victor, Abbot of Wigmore,* RTAM, t. 10, 1938, p. 358-73 ; *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford, 1952, p. 178-80, 339-40. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* 2e partie, t. 1, Paris, 1961 (coll. Théologie 42), p. 379-85. – J. Châtillon, *Le Didascalicon de Hugues de Saint-Victor,* dans *Cahiers d'histoire mondiale,* t. 9, 1966, p. 539-52. – S.R. Karp, *Peter Comestor's « Historia scholastica » : A Study in the Development of Literal Scriptural Exegesis,* Dissert., Ann Arbor, 1982 (microfilm).

Vers la fin du 13e siècle, l'*Historia scolastica* fut adaptée en français par Guyart des Moulins qui, aux livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament retenus par Pierre le Mangeur, ajouta la traduction de plusieurs autres livres sacrés. Plusieurs études ont souligné l'influence exercée par l'ouvrage de Pierre le Mangeur :

– sur Antoine de Padoue : Baldinuinus ab Amsterdam, *« Historia scolastica » Petri Comestoris in « Sermonibus » S. Antonii Patauini,* CF, t. 24, 1954, p. 83-109 (actualiser les références à l'éd. Locatelli par l'index de l'éd. récente : *S. Antoni Patauini Sermones dominicales et festiui,* t. 3, Padoue, 1979, p. 311) ; sur un auteur spirituel comme Jean Ruusbroec : F. van den Berghe, *De invloed van Petrus Comestor op de Schriftuuruerklaring van Jan van Ruusbroec* (Mededelingen van de Koninkl. Vlaamse Acad., Klasse der Letteren, XI 10), Bruxelles, 1947 ; Ruusbroec cite Pierre le Mangeur comme le *Magister historiarum.*

Les poètes anglais Langland (*Piers the Plowman* ; cf. DS, t. 9, col. 219-21) et Chaucer ont lu la Bible à travers l'*Historia scolastica* (P. Taitt, *In Defense of Lot,* dans *Notes and Queries,* 216, 1971, p. 284-85). Avec Hugues de Saint-Victor, saint Bernard et Pierre Lombard, le Mangeur est une des sources d'un drame écrit vers 1460 par Thomas Chandler pour être joué par des étudiants (D. Enright-Clark, *Liber apologeticus de omni statu humanae naturae by Thomas Chandler. Edited with an Introduction and Notes ;* cf. *Dissertation Abstracts,* t. 15, 1955, p. 259-60).

L'ouvrage figurait avec les *Sententiae* de Pierre Lombard parmi les livres que les étudiants polonais de Paris rapportaient dans leur pays (N. Rechowicz, *La pensée théologique polonaise jusqu'à la fondation de la Faculté de théologie à Cracovie,* dans *Le millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969, p. 223-43.

L'*Historia scolastica* contribua beaucoup à la célébrité de Pierre le Mangeur, on la mit en parallèle avec le *Decretum* de Gratien et les *Sententiae* du Lombard. La légende s'en empara et voulut que ces Sommes sur l'Écriture sainte, le droit canon et la théologie fussent sorties de la plume de trois frères (J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du 12e siècle,* 2e éd., Bruges-Bruxelles-Paris, 1948, p. 214 et 285. Le succès de l'*Historia scolastica* vaudra au Mangeur le nom de *magister historiarum* (cf. Ruusbroec) ; Dante lui accordera une place dans le cercle du soleil, près de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard (*La divina Commedia* III, cant. XII, 134).

Les mss de l'*Historia scolastica* sont nombreux : voir une première énumération dans F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii aevi,* t. 4, Madrid, 1954, n. 6543-72, p. 280-91 ; t. 9, Madrid, 1977, n. 6543-65, p. 341. Un des cinq mss de l'œuvre possédés par la Bibliothèque nationale de Madrid (Cod. reservato 199), partiel d'ailleurs, est orné de nombreuses initiales et de miniatures représentant le temple de Jérusalem et son tabernacle ; il semble que les réalisateurs aient eu sous les yeux une Bible hébraïque enluminée (C.O. Nordström, *The Temple Miniatures in the Peter Comestor Manuscript at Madrid,* Lund, 1964).

Sur les éditions incunables, voir Hain, *Repertorium bibliographicum,* t. 1b, Stuttgart-Paris (1827), n. 5529-40 ; Copinger, *Supplement...,* t. 1, Londres (1895), n. 5530-40 ; t. 2a (1898), n. 1709 ; t. 2b (1902), n. 5532. – PL 198, 1049-1722, reproduit l'édition donnée par Em. Navarro, Madrid, 1690. Vu l'influence exercée par l'ouvrage, une édition critique serait hautement souhaitable. Elle permettrait sans doute de résoudre la question de l'unité de l'œuvre.

2° Glose sur les évangiles. – Inédite, elle est conservée dans une douzaine de mss, dont Paris, B.N. lat. 15269 (13e s.) qui l'attribue formellement à Pierre le Mangeur, f. 1-28v : sur Jean ; f. 29-72 : sur Luc ; f. 73-116v : sur Matthieu ; f. 117-52 : sur Marc.

Cette Glose, qui se retrouve anonyme en d'autres mss, figure en plusieurs cas parmi les œuvres authentiques d'Étienne Langton : Paris, B.N. lat. 14335 ; Arsenal 64 et 87 A ; Avranches B.M. 36. Contre G. Lacombe qui admettait la possibilité de la rattacher à cet auteur, A. Landgraf a établi qu'elle s'apparentait étroitement à l'*Historia scolastica* et relevait aussi de Pierre le Mangeur.

G. Lacombe, B. Smalley, *Studies of the Commentaries of Cardinal Stephen Langton,* AHDLMA, t. 5, 1931, p. 5-182. – A. Landgraf, *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur,* RTAM, t. 3, 1931, p. 366-72. Selon B. Smalley (*Peter Comestor on the Gospels and his Sources, ibidem,* t. 46, 1979, p. 84-129 ; 130-82), Pierre le Mangeur a utilisé, pour l'interprétation du premier évangile, les *Enarrationes in Mattheum* (PL 162, 1227-1500), écrites vers 1140 par un régulier du Nord de la France, qui avait à sa disposition la Glose et d'autres matériaux issus de Laon ; les indications de mss données dans cet article (p. 105-09) complètent la liste proposée par A. Landgraf (*Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante,* trad. L.B. Geiger, Montréal-Paris, 1971, p. 140).

3° De sacramentis. – Les « sentences » *de sacramentis* ont été transmises plus ou moins complètement par deux mss de Londres (Lambeth Palace E.z.i. ; Add. 34807) et un de Dublin (Trinity College C.2.14). Éd. critique par R.-M. Martin, *Pierre le Mangeur, De sacramentis,* en Appendice à H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe « De sacramentis »* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 17), Louvain, 1937, XXVIII* + 138* p.

Composées probablement entre 1165 et 1170, en dépendance étroite du 4e livre des *Sentences* de Pierre Lombard, elles témoignent d'une meilleure organisation des sujets traités, d'un apport documentaire original (recours personnel à des Pères, à Anselme de Laon, à Gratien) et d'un progrès dans la terminologie ; emploi du terme transsubstantiation (p. 34*), distinction explicite des trois formes de la pénitence (p. 73*), etc. Elles sont animées par un souci pastoral très net, par exemple à propos de l'accueil que doit réserver le prêtre aux pécheurs.

Après une introduction sur les sacrements en général, ceux de l'Ancien Testament, la circoncision et le baptême de Jean (p. 7*-12*), l'ouvrage comporte des exposés sur quatre sacrements de la « Nouvelle Loi » : baptême (p. 12*-29*), confirmation (29*-31*), eucharistie (31*-57*), pénitence (58*-105*) ; cette seule répartition montre déjà où va essentiellement l'intérêt de Pierre le Mangeur.

A. Landgraf, *Recherches...,* RTAM, t. 3, 1931, p. 341-50. – E. Dumoutet, *La non-réitération des sacrements et le problème du moment précis de la transsubstantiation. A propos du « De sacramentis » attribué à Pierre le Mangeur,* RSR, t. 28, 1938, p. 580-85 (précisé par O. Lottin, *Bulletin de théol. anc. et médiév.,* t. 3, 1938, p. 482*, n. 1074). – J. Brinktrine, *Zur Lehre der mittelalterlichen Theologen über die Konsekrationsform der Eucharistie...,* dans *Theologie und Glaube,* t. 45, 1955, p. 188-207. – N.M. Häring, *Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie der 12. Jahrhunderts,* dans *Scholastik,* t. 31, 1956, p. 182-212.

4° Quaestiones. – Transmises sous la forme de *reportationes,* elles se rattachent aux années d'enseignement à Paris et témoignent que leur auteur a été l'élève de Pierre Lombard. Leur nombre serait d'environ cent vingt.

Trois mss au moins en contiennent quelques séries : Paris, Mazarine 1708 ; Paris, B.N. lat. 18108 (12e s.), f. 83r-107v ; et surtout Troyes, B.M. lat. 964 (début 13e s.), f. 89r-232v.

Voir J.B. Pitra, *Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis,* dans *Analecta nouissima Spicilegii Solesmensis,* Altera continuatio, t. 2, Paris, 1888, pars II, n. 1-334, p. 21-187 (cf. DS, t. 11, col. 628). Certaines de ces questions attribuées à Odon pourraient être de Pierre le Mangeur.

En attendant l'éd. des *Quaestiones* préparée par I. Brady, voir A. Landgraf, *Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du 12e siècle,* RTAM, t. 6, 1934, p. 368-93 ; I. Brady, *Peter Manducator...,* dans *Antonianum,* t. 41, 1966, p. 485-90.

5° Glose sur les Sentences. – Pierre le Mangeur fut l'un des premiers à gloser les Sentences de Pierre Lombard.

D'après le ms Madrid, Real Academia de la Historia 24 (F 208), f. 261, R.M. Martin a publié un texte qu'il qualifie de « prologue », « d'introduction à cette glose » (*Notes sur l'œuvre de Pierre le Mangeur,* RTAM, t. 3, 1931, p. 60-64). A Landgraf a signalé plusieurs gloses qui pourraient contenir des séries de citations anonymes du Mangeur (*Recherches sur les écrits de P. le M., ibidem,* p. 350-57).

6° Sermons. – Deux listes d'incipit ont été publiées, la seconde étant fortement tributaire de la première : M.-M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur,* dans *Bulletin d'information de l'IRHT,* n. 2, 1953, p. 25-44. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 4, Münster, 1972, p. 636-47. Elles proposent environ cent cinquante sermons, dont cinquante ont été édités en PL 171 (sous le nom de Hildebert de Lavardin) et 198.

Il a pu se produire quelques contaminations avec les œuvres oratoires d'autres auteurs. C'est le cas pour le sermon : *Dum medium silentium teneret omnia* (Schneyer, n. 37 ; PL 198, 1738-42) qui présente une grande parenté avec celui publié sous le nom de Julien de Vézelay, *Sermons*, t. 1, éd. et trad. D. Vorreux, SC 192, 1972, p. 44-45.

On peut hésiter entre Pierre le Mangeur et le chancelier Hilduin pour *Audi filia et uide et inclina aurem tuam* (Schneyer, n. 13 ; PL 171, 905-08) et pour *Deus stetit in synagoga deorum* (Schneyer, n. 32, éd. J.P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du 12e siècle : Geoffroy du Loroux dit Geoffroy Babion*, RBén, t. 56, 1945-46, p. 211-15. L'attribution au Mangeur paraît cependant plus sûre ; mais voir M.-M Lebreton, *Recherches sur les mss contenant des sermons de P. le M. Additions et corrections*, dans *Bulletin d'information de l'IRHT*, n. 4, 1955, p. 35-36.

Parmi les nombreux mss français ou étrangers signalés par M.-M. Lebreton et J.B. Schneyer, beaucoup ne proposent qu'un ou quelques sermons de Pierre le Mangeur. Les témoins privilégiés sont ceux de Paris, B.N. lat., fonds de Saint-Victor, en partie analysés par J. Châtillon, *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XIIe siècle*, AHDLMA, t. 32, 1966, p. 7-60 ; éd. du sermon *Sint lumbi vestri precincti* (Schneyer, n. 128), H. Rochais, *Une collection de textes divers de s Bernard dans le ms Tours 343*, RTAM, t. 29, 1962, p 147-52.

Le ms Troyes B.M. 1515 (début 13e s., 130 f.) semble avoir été composé au scriptorium de Clairvaux ; on lit au f. Av : *Sermones Petri Comestoris*. Cette collection entièrement inédite contient quarante-huit sermons ordonnés selon les fêtes liturgiques de plusieurs années ; nous donnons les titres d'après l'ordre du ms :

S. 1-7, In Natiuitate ; 8, In Ascensione ; 9, In Natiuitate ; 10, In Epiphania ; 11, In Purificatione b. Marie ; 12, In Natiuitate ; 13-15, In Assumptione ; 16-21, In Pentecosten ; 22, Dom. post Pent. ; 23-25, Apostolorum Petri et Pauli ; 26, S. Benedicti ; 27-29, In Assumptione ; 30, In Ascensione Domini ; 31 (in festivitate b. apostolorum) ; 32, In festo Omnium Sanctorum ; 35, In dedicatione ; 36, In aduentu ; 37, In dedicatione ; 38, In sinodo ; 39, Petri et Pauli ; 40, De custodia interioris hominis ; 41, In Natiuitate Domini ; 42, De b. Virgine ; 43-45, In adventu Domini ; 46, unius confessoris ; 47, In dedicatione ; 48, In Ascensione. Cf. J. Longère, *Œuvres oratoires...*, t. 1, p. 21 ; t. 2, p. 358 (index des références à ce ms).

A la suite des œuvres oratoires raisonnablement attribuées au Mangeur, J.B. Schneyer propose une liste complémentaire d'après le ms Oxford, Bodl. Laud. misc. 484, f. 1r-191v ; 43 sermons qu'on peut répartir en trois groupes : 24 sur l'Esprit Saint, 8 sur Jean-Baptiste, 11 sur les saints Pierre et Paul. Les huit premiers sermons de ce ms se retrouvent dans la collection de Troyes ; en l'état actuel des connaissances, on ne peut dire qui est l'auteur des 35 autres (Schneyer, t. 4, p. 647-49, s. 155-89 ; cf. J.B. Schneyer, *Predigten des Petrus Comestor in der Hs Oxford, Bodl. Laud. misc. 484*, dans *Scriptorium*, t. 21, 1967, p. 277-83).

7° Œuvres attribuées à Pierre le Mangeur. – 1) *Liber super expositionem canonis missae* : Oxford, Bod. Libr. Cod. Laud. Misc. 115 (13e s.), f. 17 : « Petri Comestoris liber super expositionem canonis missae. *Incipit* : In uirtute sancte crucis et sacramento altaris ». – 2) *Notule quedam super Psalterium glosatum*, d'après Rouen, B.M. 129 (A 518, 13e s.). Voir A.M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique...*, cf. *supra*, p. 142.

8° Œuvres inauthentiques. – 1) *Allegoriae in Vetus et Nouum Testamentum*. – Transmis par plus de cent soixante-dix mss, plusieurs fois édité sous le nom de Hugues de Saint-Victor (voir PL 175, 633-828), cet ouvrage est dû à Richard de Saint-Victor, comme l'a montré J. Châtillon, introd. à Richard de S.-V., *Liber exceptionum*, Paris, 1958, p. 28-57. S'opposant à R.-M. Martin (*Note sur l'œuvre littéraire de P. le M.*, RTAM, t. 3, 1931, p. 56-57), A. Landgraf avait déjà refusé l'attribution des *Allegoriae* au Mangeur, *Recherches sur les écrits de P. le M., ibidem*, t. 3, p. 357-66.

C.A. Robson voyait dans les *Allegoriae* l'ébauche d'un traité d'Écriture sainte, écrit en collaboration par Richard de Saint-Victor et Pierre le Mangeur, pour proposer un commentaire allégorique de l'Ancien et du Nouveau Testament, correspondant à l'exposé littéral de l'*Historia scolastica* (*The Pecia of the Twelfth-Century Paris School*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 267-79). Cette position a été réfutée par J. Châtillon (*op. cit.*, p. 78-81) : la méthode de composition et de transcription appelée *pecia* sur laquelle repose principalement l'hypothèse de Robson n'apparaît qu'au 13e siècle ; la correspondance entre les *Allegoriae* et l'*Historia scolastica* est assez lointaine et on ne peut établir aucun parallélisme rigoureux entre les deux livres.

2) *De spiritu et anima*. – Ce traité pseudo-augustinien (PL 40, 779-832) n'aurait pas Alcher de Clairvaux (cf. DS, t. 1, col. 295 ; 1134) pour auteur mais Pierre le Mangeur, selon G. Raciti qui s'appuie sur la genèse des mss, l'étude des sources et l'analyse interne de l'œuvre (*L'autore del « De spiritu et anima »*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 53, 1961, p. 385-401).

Le *De spiritu et anima* présente des ressemblances avec d'autres opuscules, comme par exemple les *Meditationes de cognitione humanae conditionis* pseudo-bernardines. Si l'hypothèse de G. Raciti était vérifiée, c'est tout un groupe d'apocryphes qui « trouverait un père » en Pierre le Mangeur ; mais « dans l'état actuel de la recherche les arguments défavorables l'emportent sur les arguments favorables », selon R. Bultot, *Les « Meditationes » pseudo-bernardines sur la connaissance de la condition humaine. Problèmes d'histoire littéraire*, dans *Sacris erudiri*, t. 15, 1964, p. 256-92.

3) *Liber Pancrisis*. – Albéric des Trois-Fontaines dans la *Chronica* (pour l'année 1169) attribue à Pierre le Mangeur le *Librum qui dicitur Pancrisis* (MGH, *Scriptores*, t. 23, Hanovre, 1874, p. 853). Position reprise par D. Van den Eynde, *Autour des Ennarrationes in Euangelium S. Matthaei attribuées à Geoffroi Babion*, RTAM, t. 26, 1959, p. 82, et par l'édition française de A. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique...*, cf. *supra*, p. 141 ; mais O. Lottin a montré que la composition de ce florilège remontait aux environs de 1120-1125 (*À propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon*, RTAM, t. 26, 1959, p. 307-14).

3. **Doctrine.** – Cette étude s'appuie essentiellement sur les sermons de Pierre le Mangeur.

1° Le Christ. – La contemplation du Christ tient une grande place. Parfois, Pierre évoque directement quelque mystère : union hypostatique, Incarnation, rôle de la Trinité dans la Rédemption ; conséquences de l'Ascension pour la foi des disciples, jugement eschatologique.

Le plus souvent il s'appuie sur une typologie vétéro-testamentaire très abondante pour décrire les événements de la vie du Sauveur : comme Jacob, Jésus eut à lutter (Troyes 1515, f. 129r ; l'indication des f. renvoie à ce ms) ; comme Joseph il fut dépouillé de ses vêtements et vendu (PL 198, 1809) ; avec Isaac il fut offert en sacrifice (Troyes, 28r). Comme Moïse, le Christ vainc le prince de ce monde, libère son peuple de la servitude du péché et le conduit à la perfection des vertus (42, 80rv). Josué, dont le nom signifie

Sauveur, fut le chef du peuple juif, le Christ l'est des élus (71r). Quand Gédéon sonne de la trompette, il annonce le Christ, héraut de la parole de Dieu (18v). Au cours de la sécheresse qui frappe Israël, Élie invite sept fois son serviteur à regarder du côté de la mer ; à la septième fois, surgit un nuage « petit comme une main d'homme » (1 *Rois* 18, 43). Sept, c'est le nombre des principaux mystères qu'a vécus le Christ en son humanité (21v). Le nom d'Élimélech, qui signifie « mon Dieu et mon roi », annonce la double nature du Christ (25v). Si la Vierge est figurée par Ruth et Noémi, le Christ l'est par Obed qui veut dire serviteur et désigne parfaitement celui « qui s'est humilié lui-même et a pris forme d'esclave » (28v ; cf. *Phil.* 2, 8).

David est une figure privilégiée du Seigneur. Déjà son nom, qui a le sens de miséricordieux, ami, agréable à voir, convient au Seigneur. Sa dignité royale annonce celle du Roi des rois. Les cinq cailloux, grâce auxquels il vainquit Goliath, doivent s'entendre des mystères (Incarnation, Passion, Résurrection, Pâques, don de l'Esprit) qui terrassèrent l'Adversaire. David reçut trois onctions qui correspondent à la triple consécration du Christ : au sein de la Vierge, il a reçu la plénitude de la grâce ; au Baptême, il a été établi roi pour les brebis perdues de la maison d'Israël ; à l'Ascension, tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre (51v).

C'est par le nom, l'équité du jugement et la qualité de l'œuvre que Salomon, à son tour, figure le Sauveur (54v). Bien qu'il n'appartienne pas au peuple juif, Cyrus, roi et libérateur des captifs d'Israël, symbolise la royauté du Christ, la bonne nouvelle et la liberté qu'il apporte aux pauvres et aux prisonniers (73v). Néhémie peut vouloir dire « le miséricordieux, le consolateur » et décrit alors le comportement du Christ rempli de pitié pour le blessé, de compassion envers la veuve de Naïm ou de pardon pour Marie-Madeleine et la femme adultère. Comme Néhémie a reconstruit les remparts de Jérusalem, le Christ par sa parole et son exemple a rebâti le mur de la foi, aucun assaut ne pourra l'abattre (104r). Comme on le voit, la typologie vétéro-testamentaire appliquée au Christ est particulièrement développée dans la collection de Troyes, B.M. 1515.

L'invitation à suivre le Christ (*omnis Christi actio est lectio,* PL 198, 1757d) s'adresse le plus souvent à chaque chrétien ; elle constitue même l'ossature d'une vaste fresque de l'histoire du salut, où le disciple est sans cesse confronté aux gestes du Maître (PL 198, 1824-26). Imiter le Christ ce sera avoir un comportement vertueux analogue au sien, suggéré, en général, par le texte biblique, thème du sermon. Le procédé d'exposition est toujours le même : mise en valeur des attitudes du Christ présentées comme autant d'exemples pour le chrétien. Ainsi le Mangeur voit dans le Christ une nouvelle échelle de Jacob et propose, à titre de modèle, les degrés d'ascension constitués par les diverses étapes de la vie de Jésus (2v-3r). Dans un sermon pour l'Ascension il parle des sept montées du Seigneur, qui appellent sept « vertus » chez le disciple : patience, crainte, dévotion, méditation, tempérance, obéissance, persévérance (PL 171, 583-89). L'invitation à imiter le Christ s'appuie en général sur des événements précis de sa vie, mais on trouve aussi un pressant appel aux chrétiens pour qu'ils s'inspirent des attitudes générales du Seigneur : douceur, humilité, obéissance, constance.

2° L'Église. – Les figures vétéro-testamentaires sont nombreuses pour désigner l'Église : la tunique dont Jacob revêt Joseph est longue car l'Église doit persévérer et parvenir aux extrémités du monde ; elle est damassée et de plusieurs couleurs à cause de la variété des vertus et de la diversité des dons (23v). La fille de Pharaon descend vers le fleuve, se baigne et recueille Moïse : ce qui symbolise l'humilité de l'Église, le bain du baptême et l'imitation du Christ. La comparaison avec le Temple de Jérusalem ou la célébration de la dédicace permettent de développer des considérations d'aspect historique ou doctrinal sur les membres et sur les âges de l'Église : saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, fondations de l'édifice ou prélats qui en sont le toit (124v).

Pierre connaît la division traditionnelle entre pasteurs, contemplatifs et justes mariés (PL 171, 412) ; il emprunte explicitement aux concepts dionysiens de hiérarchie ecclésiastique, mais alors que Denys parle d'une triade initiatrice et d'une triade initiée, il ne distingue que deux grandes catégories *Deiuidi* et *pedissequi* (PL 198, 1770c).

Le premier, il aurait employé l'expression *Ecclesia militans* à propos de l'Église en route vers la patrie ; au texte de l'*Historia scolastica*, PL 198, 1055-56, cité à ce sujet par Ch. Thouzellier (*Ecclesia militans,* dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras,* t. 2, Paris, p. 1415), on peut ajouter ceux de plusieurs sermons : PL 171, 739c ; PL 198, 1727b ; Troyes, 85ra : « uel Ecclesia adhuc militans uel illa in celestibus iam triumphans » ; 86rb : « Iam uero templi nomine triumphans Ecclesia si intelligatur ».

Le Mangeur déplore la faible énergie des chrétiens de son temps face aux ennemis puissants qui menacent à l'intérieur (vices) ou à l'extérieur (hérétiques et faux frères).

3° Les sacrements. – 1) *Eucharistie.* – Pierre le Mangeur explique la messe par la méthode allégorique : on dit le canon les mains étendues, en souvenir du Christ tournant les siennes vers le peuple incrédule. L'inclination du prêtre au *Supplices* figure Jésus qui sur la Croix inclina la tête et rendit l'esprit ; se frapper la poitrine au *Nobis quoque peccatoribus,* c'est avec le centurion confesser la divinité du Fils de Dieu, etc. (cf. PL 198, 1826c-1827c). Il s'intéresse aux oraisons de la messe : il ne devrait y en avoir qu'une, mais on peut en tolérer trois (triple supplication du Christ à Gethsémani) ou cinq (divers moments de la Passion ; plaies du Christ), sans aller au-delà de sept (demandes du *Pater*). Il va jusqu'à distinguer dix oraisons dans la messe : outre la collecte, la secrète et la post-communion, il compte les sept prières d'intercession du canon (cf. PL 198, 1826c-1827c, 1834d-1836a). Pour l'interprétation symbolique de la messe, Pierre le Mangeur dépend beaucoup du *Liber officialis* d'Amalaire de Metz (cf. DS, t. 10, col. 1086).

Le terme *transsubstantiatio* avait été employé pour la première fois, semble-t-il, par Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III, dans les *Sententiae,* vers 1140-42 (B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/4b), Fribourg-en-Brisgau, 1963, p. 27-28 ; trad. franç. par A. Liefooghe, *L'eucharistie,* II, Paris, 1966, p. 63). Pierre l'utilise en plusieurs œuvres : *De sacramentis* (éd. R.-M. Martin, p. 34*, cf. *supra*) ; *Historia scolastica* (PL 198, 1618b) et au moins un sermon (*ibidem,* 1812c).

Cette transsubstantiation du pain et du vin s'accomplit-elle en deux temps (les deux consécrations) ou en un seul, lors du *Simili modo* ? Pierre pose la question sans répondre nettement (E. Dumoutet, *La non-réitération des sacrements et le problème du moment précis de la transsubstantiation...,* t. 28, 1938, p. 580-85. – V.L. Kennedy, *The moment of Consecration of the Host*, dans *Mediaeval Studies,* t. 6, 1944, p. 124-26). Vers 1204, les *Statuts de Paris,* c. 80 prescrivent l'élévation de l'hostie après la première consécration (O. Pontal, *Les Statuts de Paris et le Synodal de l'Ouest,* Paris, 1971, p. 83).

2) *Mariage et pénitence.* – Comme d'autres prédicateurs Pierre le Mangeur justifie le mariage et en montre la valeur face aux hérétiques qui le condamnaient (Troyes, 95r). Par rapport à la pénitence il distingue, probablement le premier, les trois formes possibles : solennelle, publique, privée (*De sacramentis*, éd. R.-M. Martin, p. 73*). La pénitence est aussi grâce incitant au repentir, contrition et satisfaction (p. 59*). Il affirme le caractère indispensable de chaque élément du sacrement : componction du cœur, confession orale et satisfaction (p. 66*). Fidèle aux thèses d'Abélard et de Pierre Lombard, il soutient que le pardon du péché est accordé dans la contrition, à la fois grâce de l'Esprit, douleur du passé, volonté d'éviter le mal (p. 63*). Trois motifs inspirent le repentir : le mal commis, la perte des vertus, la peine de l'enfer. L'aveu est nécessaire pour l'humilité qu'il exige, les conseils et l'imposition de la pénitence qu'il permet (p. 88*).

Dans la prédication, s'il arrive à Pierre de comparer ou d'analyser les trois éléments de la pénitence : contrition, confession, satisfaction (PL 198, 1811ab, 1750d), il s'arrête davantage à la confession qu'il invite à ne pas différer. Humble, sincère, complète, elle consiste à s'accuser et non pas à s'excuser (1751bd ; Troyes, 20va). Que le pénitent poussé par la honte évite aussi de diviser sa confession en accusant à plusieurs ses divers péchés (Paris, B.N. lat. 2950, 163v). Pierre voit aussi dans la restauration du Temple par Judas (1 *Macc.* 4, 36-61) une figure de la confession « qui purifie tout, nettoie tout, rétablit tout et ramène en l'état convenant à chacun » (Troyes, 85v). Juge de l'Église par opposition au juge séculier (PL 198, 1813d), le prêtre recherche les causes du péché, il examine sans favoritisme ni sévérité excessive, il réconforte et il exhorte (1815d-1817b).

4° *Les fins dernières.* – Pour désigner le lieu où les élus subissent éventuellement une ultime purification dans l'au-delà, Pierre le Mangeur serait également parmi les premiers, avec Nicolas de Clairvaux et Nicolas de Saint-Alban, à employer le substantif *purgatorium* vers 1170, d'après J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981, p. 209-17, 489-93 ; il aurait utilisé ce terme dans un sermon pour la dédicace (PL 171, 741bc) ; cependant la tradition manuscrite du texte ne semble pas unanime pour confirmer l'emploi de l'expression *in purgatorio* (*op. cit.*, p. 491).

Pierre a consacré trois sermons à la fête de la Dédicace dans la collection de Troyes, 84vb-87ra ; 90vb-96va ; 124ra-128rb ; il a aussi parlé trois fois de la Toussaint, 73ra-76vb ; 77ra-80ra ; 80ra-84vb. Dans ces textes, il a le souci très net de montrer la continuité et les rapports entre l'Église de la terre et celle du ciel. Mais il se préoccupe peu du lieu intermédiaire où pourrait s'achever la purification ; sans cesse, il appelle ses auditeurs à être dignes de la « Jérusalem céleste », à s'y préparer activement ici-bas. Pour y parvenir, le moyen proposé est celui d'une vie vertueuse, aidée par la prédication de la parole divine, l'exemple des saints et, surtout la pénitence comme vertu ou sacrement : cf. 81va, 85va, 86r, 94v, 95v ; tout le sermon *Edificauit Noe altare Domino*, 124ra-128rb, serait à citer. On remarquera aussi les trois lieux que distingue *Factum est in die*, 84vb ; il n'y est pas question de purgatoire : « Est locus immundus, locus, mundatus, locus mundus. Locus immundus est sentina, id est infernus in quem defluunt uniuersi mundi sordes... Locus mundatus est Ecclesia, cui dicitur 'Iam vos mundi estis propter sermonem quem ego locutus sum vobis? (*Jean* 15, 3). Locus mundus illa Ierusalem superna ».

Quand Pierre le Mangeur trouve ou reprend des expressions nouvelles (*Ecclesia militans, transsubstantiatio*), il les utilise plusieurs fois ; il ne semble pas l'avoir fait pour *purgatorium*, en admettant d'ailleurs que le premier emploi soit authentique. Dans l'attente d'une édition critique des sermons, il convient donc d'être réservé pour attribuer à Pierre le Mangeur la paternité d'un terme dont la notion qu'il recouvre est aussi étrangère aux considérations habituelles de l'auteur sur l'au-delà.

5° La Vierge. – Pierre le Mangeur la voit annoncée par des scènes ou des personnages de l'Ancien Testament : elle est la corbeille où fut déposé le Christ, nouveau Moïse (*Ex.* 2, 5). Comme Ruth, dont le nom signifie voyante, elle s'adonne à la contemplation. Semblable à la jeune Sunamite, elle réveille et réchauffe l'amour de Dieu pour l'humanité (PL 198, 1733). Telle Esther elle apaise la colère du juge et lui adresse pour son peuple une prière efficace (Troyes, 31r). En Judith, comme en Marie, ou loue l'amour de la chasteté (108v). Femme forte du livre des Proverbes, elle peut en même temps accomplir son vœu de virginité et consentir à être épouse. Elle est la piscine probatique vers qui descendit l'ange du Seigneur ; simple et innocente comme la brebis, elle enfanta aussi l'Agneau qui enlève le péché du monde (PL 198, 1723).

Le contraste est grand entre l'origine royale de la Vierge, sa dignité de Mère de Dieu et l'humilité de sa réponse à l'ange. La virginité perpétuelle de Marie ne soulève pas la moindre difficulté pour les prédicateurs du 12e siècle. Pierre le Mangeur commente le texte d'Ézéchiel sur la porte fermée (44, 1-2) : on ne doute pas, en effet, que Marie fût Vierge « avant, pendant et après l'enfantement » (PL 198, 1726).

A propos de l'Immaculée Conception, il prend parti pour une purification de Marie *in utero* et non pas *in conceptione*. S'il est favorable à la fête de la Nativité de la Vierge, il s'oppose, comme saint Bernard, à celle de la Conception (Paris, B.N. lat. 2950, 153v). Dans un autre sermon, il dit que le Seigneur a fait participer la Vierge à sa propre grâce d'impeccabilité « de sorte qu'elle n'est tombée en aucun péché » (Troyes, 33v). En deux sermons au moins dont l'authenticité est indiscutable, Pierre le Mangeur a affirmé l'assomption corporelle de la Vierge (Troyes, 33r, 62r) ; là encore, il s'est appuyé sur des figures mariales de l'Ancien Testament : Esther (ch. 5), Abigayil (1 *Samuel* 25, 42). Sa prise de position est aussi ferme qu'isolée parmi les prédicateurs parisiens.

Sur les sermons de Pierre relatifs à l'Assomption, voir H. Barré, *Dossier complémentaire*, dans *Études mariales. Assomption de Marie*, III, Paris, 1950, p. 48-51. – M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historique et doctrinale* (Studi e Testi 114), Vatican, 1944, p. 386.

6° Les vertus et les vices. – Il en est question dans un grand nombre de sermons. Quelques rares textes envisagent séparément l'une ou l'autre des vertus théologales : la foi comparée au miel à cause d'une semblable vertu purifiante (PL 198, 1740a), l'amour envers Dieu fondé sur dix motifs tous relatifs à la création, à la rédemption, au bonheur éternel (Troyes, 122r). Le plus souvent, Pierre le Mangeur parle des vertus en les groupant : théologales, cardinales, attitudes d'inspiration évangélique ; ces différentes dispositions ne sont pas exclusives les unes des autres.

Traitant des vertus théologales, il rapproche les cérémonies de la dédicace des églises et l'action du Christ-prêtre dans les âmes (124v). Parfois il pourra sembler que la pratique des vertus représente pour l'homme un joug. Mais foi, espérance, charité et dons de l'Esprit sont, en fait, des liens

salutaires et bienfaisants qui lient sans blesser et gênent d'autant moins qu'ils serrent plus port (Paris, B.N. lat., 2950, 83r). Les vertus sont le chemin qui conduit l'homme vers la béatitude (Paris, B.N. lat. 2602, 42v).

Il s'agit aussi d'imiter le Christ, modèle des vertus : celles-ci sont comparables aux plumes qui permettent aux aiglons que sont les chrétiens de voler à la suite du Christ-aigle (Troyes, 70v). Pierre insiste sur l'humilité, véritable voie de remplacement pour qui ne peut suivre le Seigneur sur le chemin du Calvaire (PL 198, 1730). Avec la douceur, la simplicité, la pauvreté et la patience, l'humilité caractérise l'Église qui s'oppose ainsi au monde où règnent l'orgueil, la ruse, l'avarice et la cruauté (Troyes, 57r). Un sermon sur un thème du Cantique des cantiques manifeste un souci très net d'établir une correspondance assez stricte entre les dispositions naturelles et les vertus cardinales, lesquelles sont considérées comme des dons de la grâce (PL 198, 1774c).

Pierre le Mangeur parle rarement d'un défaut en particulier. Il le fait cependant pour l'orgueil (Troyes, 66v). Parfois il réunit luxure et avarice (PL 198, 1831), ou luxure et orgueil (1723c). Dans un texte au moins, il fait allusion à la corruption possible des cinq sens (Paris, B.N. lat., 2950, 85r) ; plus souvent il groupe les vices par trois : luxure, avarice, orgueil (PL 198, 1743-1744 ; 1828b ; Troyes, 100v-101r ; 104v), ou bien il reprend la liste des sept péchés capitaux (9v ; PL 198, 1753c-1754c). Cette dernière énumération dépend de Jean Cassien (*De Institutis*, V, 1 ; PL 49, 202-203) ; il en va de même pour les séries de vices secondaires (sermon édité par H. Rochais, RTAM, t. 29, 1962, p. 147-48 ; cf. Cassien, *Conlationes* V, 16 : PL 49, 634a).

Pierre appelle tous les chrétiens à lutter contre les différents vices ; à plus forte raison, il y invite les « pasteurs du troupeau » à cause de leur charge et de l'exemple à donner. Ils doivent combattre l'orgueil (Paris, B.N. lat. 2950, 161v) et veiller à ne pas déposer « l'encens » des oraisons liturgiques sur le triple feu de la luxure, de l'avarice et de l'orgueil ; sinon, ils n'échapperaient pas au feu éternel (PL 198, 1835d).

Outre les sources et travaux signalés dans l'article, voir : M.J.J. Brial, *P. le M.*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 14, 1817, p. 12-17. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 1918-22 (N. Iung ; bibliogr.). – LTK, t. 8, 1963, col. 357-58 (L. Hödl). – S.R. Daly, *Peter Comestor : Master of Histories*, dans *Speculum*, t. 32, 1957, p. 62-73 : conteste l'interprétation accréditée par Jean Trithème (*De scriptoribus*, n. 380) de *Comestor* « mangeur de livres » ; il pourrait s'agir d'un patronyme attesté en Champagne à cette époque. – NCE, t. 11, 1967, p. 214 (J.N. Garvin).

La 3e partie surtout de l'art. emprunte à notre travail antérieur : J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, 1975 (t. 1, vie, p. 20-21 ; christologie-ecclésiologie, p. 96-114 ; vertus et vices, p. 302-10 ; notes correspondantes, t. 2, p. 19-20, 83-93, 233-37).

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1909-1911 ; reprod. Graz, 1957. – A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le 8e jusqu'au 14e siècle*, Wetteren-Bruges-Paris, 1926. – O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 6 t. en 8 vol., Gembloux-Louvain, 1942-1960 (tables au t. 4/2 et 6). – C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 132. – A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 t. en 6 vol., Ratisbonne, 1952-1956. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol. (coll. Théologie 41, 42, 59), Paris, 1959-1964. – L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1. Teil, coll. BGPTM 38/4, 1960. – H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münsterische Beiträge zur Theologie 28/1), Münster, 1965.

DS, t. 1, col. 1132 ; – t. 2, col. 1253, 2379 ; – t. 4, col. 1496-97, 1500, 1989 ; – t. 5, col. 845, 866 ; – t. 7, col. 367, 1114 ; – t. 8, col. 1286, 1479, 1481 ; – t. 9, col. 1122 ; – t. 10, col. 570, 585.

Jean LONGÈRE.

40. PIERRE MARTYR (BIENHEUREUX), frère prêcheur, † 1252. Voir PIERRE DE VÉRONE, *infra*.

41. PIERRE DE MEDINA, laïc, † 1567. Voir MEDINA (Pierre de), DS, t. 10, col. 906.

42. PIERRE DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé, 1610-1683. – Abraham Bertius naquit en Hollande, à Leiden, le 25 mars 1610, de Pierre Bertius et de Anne-Marie Kuschelin.

Son père, disciple aimé de l'humaniste Juste Lipse, était un des espoirs de la faculté de théologie calviniste. Ayant combattu les thèses de Gomar à Dordrecht, il fut condamné par le synode de Leiden et dut se réfugier en France. Accueilli à Paris, il obtint la charge de géographe royal. En 1620, il abjura le protestantisme. Sa femme et ses six enfants vinrent le rejoindre et renoncèrent eux aussi à la religion réformée.

Trois des fils devaient entrer chez les Carmes déchaussés récemment implantés dans le royaume. L'aîné, Abraham, y reçut le nom de Pierre de la Mère de Dieu. Il fit profession au noviciat de Charenton le 29 juin 1628 ; ses frères Paul de Jésus-Marie (1612-1643) et César de Saint-Bonaventure (1615-1662) respectivement les 1er juillet 1629 et 18 juillet 1632. Tous trois devaient se dépenser sans compter dans l'apostolat des missions.

Pierre pour sa part passa vingt-neuf ans en Hollande où son frère César l'avait précédé. La possibilité pour des prêtres catholiques, émigrés notamment, de rentrer dans les « États » avait été offerte à l'occasion de la présence de mercenaires français et wallons qui participaient à la défense des provinces protestantes insurgées contre la domination espagnole. Leur ministère auprès des néerlandais catholiques était regardé comme indésirable par la hiérarchie inféodée à l'Espagne et devait, à l'opposé, s'envelopper de prudence à l'égard des Réformés, principalement à Leiden, ville universitaire où étaient formés les ministres calvinistes. C'est là que Pierre exerça son ministère à partir de juin 1554. Une des activités pastorales les plus fructueuses de Pierre furent ses conférences apologétiques sur la foi catholique données dans le milieu de l'université de Leiden (cf. *Études carmélitaines*, 1914, p. 404). Quelques années lui suffirent pour faire revivre la paroisse franco-wallonne jusque-là somnolente. En 1662, il obtint du nouveau délégué apostolique, Jean de Neercassel (DS, t. 11, col. 83-86), l'établissement d'une mission à Amsterdam. La municipalité était beaucoup plus tolérante que celle de Leiden : l'année suivante les missionnaires disposaient d'une église capable de « tenir à l'aise plus de sept à huit cents personnes », « parée et ornée presque à la façon des pays libres » (*Études carmélitaines*, 1920, n. 3-4, p. 288-89). Pierre mourut à Oegstgeest en octobre 1683.

Pierre de la Mère de Dieu est tout ensemble un auteur spirituel, un théologien et un chroniqueur ecclésiastique, peut-être aussi un pédagogue.

A l'auteur spirituel nous devons 1) *La connaissance et l'amour de Jésus-Christ* (Paris, 1646) divisé en deux parties : t. 1, *De la connaissance...*, t. 2, *De l'amour...* Chaque partie est traitée comme une démonstration

en règle. La connaissance de Jésus-Christ nous révèle sa nature (ch. 8 à 14), sa science (ch. 15-21), sa puissance (ch. 29-36), mais surtout son amour (ch. 22-28), sa bonté et sa miséricorde (ch. 37-42), sa parfaite beauté (ch. 48-52), etc. Cette connaissance conduit à l'aimer.

S'inspirant de saint Augustin (*De doctrina christiana* 3), Pierre donne cette définition de la charité : « La charité est un élancement ou un mouvement de l'âme qui se porte à la jouyssance de Dieu, purement pour sa bonté infinie, sans autre considération que celle de sa propre essence. Ensuite elle nous fait aymer nous même et le prochain pour la seule raison de la divinité ». Les chapitres suivants exposent comment cet amour de Jésus-Christ naît (ch. 17-32), grandit (ch. 34-38), dépérit (ch. 39-43) et renaît (ch. 44-48) dans les âmes, jusqu'à la possession définitive du ciel (ch. 53-57).

2) *La connaissance et l'amour de la Sacrée Vierge* (Paris, 1646) divisé en deux parties également. Saint Bernard, saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, Rupert, Richard de Saint-Victor sont fréquemment cités. La connaissance et l'amour de la Vierge font naître une *délectation* (même si le mot n'est pas employé) :

« L'amour de la Sacrée Vierge distille secrètement la douceur dans les cœurs des fidèles et métamorphose en miel leurs pensées, leurs désirs, leurs inclinations, leurs paroles et toutes leurs actions » (p. 304). L'Esprit Saint en est l'auteur : « Cette heureuse playe n'est point faite immédiatement par son objet... je veux dire que la Sainte Vierge ne verse pas son amour dans nos cœurs, mais que cela n'est réservé qu'à l'auteur de toutes les communications surnaturelles que nous savons être le Saint-Esprit » (p. 325-26).

3) *Les fleurs du Carmel cueillies au parterre des Carmes déchaussés de France* (Anvers, 1670), ménologe dépendant des *Annales* (1666) de Louis de Sainte-Thérèse (DS, t. 9, col. 1062-63).

La préface affirme : « Un religieux carme déchaussé renverse l'esprit de son ordre quand il ne travaille pas à la contemplation et à l'action... celle-là n'a pas sa dernière perfection sans l'action ». Et de préciser immédiatement comment le contemplatif doit envisager l'action : « Toutes les actions ne sont pas également conformes à la contemplation. Qu'il s'en trouve qui ne s'accordent que difficilement avec elle... mais le travail apostolique de la prédication de l'Évangile, la lecture des saints Pères jointe à celle des Écritures saintes, les conférences spirituelles avec des âmes qui aspirent à la perfection, je ne puis me persuader que telles ou semblables actions détournent une âme de la perfection. Bien au contraire je soutiens qu'elles l'entretiennent, à défaut de tels semblables exercices la contemplation vient de s'éteindre... ».

Sans se réclamer formellement de Jean de la Croix, Pierre voit dans la nudité contemplative une libération pour l'action apostolique tel qu'il l'entend : « L'ordre du Carmel exige de ses enfants un dénuement de toutes les espèces intellectuelles, tant dans l'entendement que dans la mémoire. Qu'ils pensent à vuider le fonds de la volonté de toute affection étrangère, de tout ce qui est créé, mortel, périssable avec une privation des imperfections volontaires et habituelles, de quoi l'âme vuide de toute créature soit remplie de Dieu seul, ne respire que Dieu, ne pense qu'à Dieu seul et soit absolument à Dieu, possédée de Celuy qui est la source de tout bien. Dans cette disposition le carme déchaussé vit dans une très parfaite liberté d'âme et de volonté. Rien ne le retient n'y l'empesche de se guinder en haut ».

Pierre a traduit en français, tout en l'adaptant, la *Manna Communicantium* de Juste de l'Assomption (cf. DS, t. 8, col. 1619).

Dès 1645, Pierre avait composé *Le souverain moyen de convaincre toutes sortes d'hérétiques.* Il le dit en 1671. Sur le même thème paraît en 1650 un *Modus convertendi hereticos*, Paris (cf. C. de Villiers, t. 2, col. 587) et en 1653 à Reims une *Explication du symbole des Apôtres, de l'oraison dominicale et de la salutation angélique.* Fort de ses expériences de Leiden, il compose encore un classique du genre : *Claire démonstration des articles de la religion catholique, apostolique et romaine...* (Anvers, 1671). Villiers lui attribue encore un Bref catéchisme (mêmes lieu et date ; peut-être un complément de la *Démonstration* à la manière de Bellarmin), ainsi qu'une œuvre posthume *Raisons solides pour fortifier les catholiques dans la foi.*

Ce serait par erreur que Villiers le dit, à la suite de Martial de Saint-Jean Baptiste (*Bibl. Scriptorum...*, Bordeaux, 1730, p. 332), l'auteur de l'*Histoire de la Mission de Hollande des Carmes déchaussés*, s'il s'agit de celle contenue dans le ms L 932 des Archives Nationales de Paris, qui est de Louis de Sainte-Thérèse, Pierre n'y a écrit que le chapitre où il raconte la mort de son prédécesseur Vincent (n. 7) ; cf. *Études carm.*, 1920, n. 3-4, p. 269, note 1. – Après Martial, Villiers cite un *Virtutes Regiae quae juvenem decent principem* (Paris, 1647).

Catalogus Carmel. Desc. Prov. Parisiensis, Bibl. de l'Arsenal, ms 1155. – C. de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, t. 2, col. 587-88. – Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes déchaussés de France de 1608 à 1665*, nouv. éd., Laval, 1891, p. 206-11 et 805-15 ; *Histoire de la Mission de Hollande* (Arch. Nat. Paris, ms L 932), dans *Études carmélitaines*, 1913, p. 571-91 ; 1914, p. 51-74, 205-24 ; 1920, p. 86-120, 256-94. – Joannes a Cruce Peters, *De Ongeschoeide Carmelieten gedurende de Hollandse Zending (1648-1853)*, dans *Carmel*, Tilburg, juillet 1949, p. 40-75.

LOUIS-MARIE.

43. PIERRE DE MORRONE (= CÉLESTIN V, SAINT), † 1296. Voir DS, t. 2, col. 377-79. – BS, t. 3, 1963, col. 1100-09 ; DIP, t. 2, 1975, col. 736-38.

44. PIERRE DE NESSON, laïc, 1383-entre 1439 et 1442. – Originaire d'une riche famille de drapiers d'Aigueperse, licencié en lois, Pierre de Nesson fut protégé par le duc Jean de Berry † 1416, puis par sa fille Marie, épouse de Jean Ier de Bourbon. Il exerça les charges de bailli d'Aigueperse et d'élu des aides au diocèse de Clermont.

On lui doit une œuvre politique, le *Lai de guerre*, éloquent plaidoyer en faveur de la paix (début 1429), et deux œuvres religieuses : l'*Oraison a Notre-Dame* et les *Vigiles des morts.*

L'*Oraison*, encore connue sous le titre de *Testament de Pierre de Nesson*, est un divertissement de juriste : après avoir fait hommage à Notre-Dame en son nom et au nom de sa femme et de ses huit enfants, le poète imagine et réfute au fur et à mesure en homme de loi les arguments que pourrait invoquer le Fils de la Vierge pour revendiquer l'exclusivité de l'hommage de « l'humain lignage ». Les arguties juridiques ne doivent pas masquer la sincérité de la dévotion mariale ; elles apparaissent, bien au contraire, comme une manière originale de la manifester. – Il reste 20 mss (cf. J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956, et K.V. Sinclair, *Prières en ancien français*, Hemden, 1978, n. 1085) et 5 éd. des 15e et 16e s. décrites par Piaget et Droz, p. 26-30.

Plus importantes, *Les Vigiles des morts* ou *Les 9 leçons de Job*, écrites en sizains d'octosyllabes, se présentent comme une paraphrase commentée des neuf leçons tirées du livre de Job et qui font partie de

l'Office des défunts. Les 3e (« Manus tuae fecerunt me »), 5e (« Homo natus de muliere ») et 9e (« Quare de vulva eduxisti me ») constituent peut-être l'expression la plus âpre, la plus sombre et la plus lyrique dans la puissance d'évocation, du thème du *contemptus carnis* : hideur du corps, « sac a fiens », horreur de la conception et de la mort charnelle. Toutefois, ces visions macabres ne trouvent pas leur fin en elles-mêmes : la 3e leçon s'achève en une exaltation de la grandeur de l'âme, qui aspire à la vie d'un « autre siècle ».

Il ne faut pas se méprendre sur le sens des appels de Job à la mort : ce sont en réalité des appels à la vie (« Ainsi desiroit moult forment / Job de la fin l'approchement, / comme saint Paul ailleurs escript, / de soy affermant tout le fait / qu'il desiroit estre deffait / pour estre avecques Jesus Christ » ; 1e leçon). Capable de Dieu, l'homme ne peut être satisfait que par lui ; et c'est dans notre corps ressuscité que nous verrons Dieu, car « l'ame de sa tres grant gloire / si rendra la chair immortelle / et incorruptible ». Mais alors surgit l'angoisse de la damnation et de la mort infernale... Illustration de thèmes chers à Innocent III et à saint Bernard par un poète vibrant de sensibilité, profondément chrétien, mais également anxieux de comprendre le sens de la destinée humaine (cf. ses interrogations sur la providence, la prédestination, le libre arbitre, qui ne manquent ni de vigueur ni de rigueur), les *Vigiles des morts* exercèrent une profonde influence sur la poésie de la mort de la seconde moitié du 15e siècle et restent l'une des méditations les plus émouvantes sur les fins dernières.

24 mss des *Vigiles* subsistent (ajouter à la liste fournie par Piaget et Droz : La Haye, Bibl. Nat., 73 J 55, f. 94-126 ; Paris, Bibl. Nat., lat. 10736, f. 2-30) et 2 éd. incunables décrites par Piaget et Droz, p. 31-38 ; la seconde (Lyon, atelier de la *Complainte de l'âme damnée*, vers 1486) est reproduite p. 71-106.

P. Champion, *Histoire poétique du 15e siècle*, t. 1, Paris, 1923, p. 167-225. – A. Piaget et E. Droz, *Pierre de Nesson et ses œuvres* Paris, 1925. – C. Martineau-Génieys, *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*, Paris, 1978, p. 145-56.

Geneviève Hasenohr.

45. PIERRE NOLASQUE (saint), mercédaire, † 1249. Voir DS, t. 10. col. 1030. – BS, t. 10, 1968, col. 844-52.

46. PIERRE DE NOVELLARA (nubilarius), carme, vers 1460-1504. – Né à Novellara, peut-être de la famille Gavassetti, Pierre entra dans la Congrégation de l'Observance de Mantoue, de l'ordre des Carmes, et fit ses études à Bologne. Prieur, maître des étudiants et prédicateur à Saint-Chrysogone de Rome de 1488 à 1494, il devint ensuite lecteur au couvent delle Selve. De 1499 à 1501, il fut vicaire général de la Congrégation de Mantoue, puis prieur du couvent de Mantoue de 1501 à 1502. Il mourut à Mantoue en 1503 ou 1504.

On conserve de lui une seule œuvre en deux rédactions : *Tractatus de sacratissimo sanguine Domini Jesu Christi in civitate Mantuae, in ecclesia sancti Andreae Apostoli*, Mantoue, Bibliothèque communale, ms J. IV. 94, et *Opusculum de sanguine Jesu Christi qui est Mantuae, ibidem*, ms A I.6. Ces deux mss, malgré leur titre latin, sont écrits en italien. Ils traitent le même sujet mais sont différents par leur titre, leur introduction et la disposition des chapitres ainsi que leur expression littéraire.

Le ms A.I.6. ne serait qu'une refonte du ms J IV.94 qui doit être l'original. De plus le ms A.I.6. contient, outre le traité de Pierre, une préface en italien, elle aussi de Pierre, suivie d'un traité latin sur le sang du Christ composé vers 1280 à Weingarten par un certain « G de Colonia natione Saxonem » (ou Saxo). Ces divers ouvrages ont pour cadre la fameuse discussion qui opposa au 13e siècle Dominicains et Franciscains pour savoir « utrum sanguis Christi effusus in cruce permanserit personae Verbi adunatus, ut corpus ejus in Sepulcro eidem personae hypostatice conjunctum permansit ? ». Les dominicains répondaient par l'affirmative, les franciscains par la négative. Pierre prend le parti des franciscains et il est appuyé fermement par son confrère et ami, le bienheureux Jean-Baptiste Spagnoli (DS, t. 8, col. 822-26). Sur cette discussion cf. Quétif-Échard, t. 1, Paris, 1719, p. 822-25 ; DTC, t. 14, 1939, col. 1095.

La question n'était pas seulement théologique, elle intéresse aussi « un certain sens chrétien qui voit et adore, dans le sang du Christ répandu, le précieux sang, signe le plus sensible et l'instrument effectif de la rédemption » (DTC).

L. Saggi, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani*, Rome, 1954, p. 111-13. – P.O. Kristeller, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal-Paris, 1967, p. 84-86 et 133.

Adrien Staring.

47. PIERRE DE OÑA, mercédaire, évêque, † 1626. Voir Oña (Pierre de), DS, t. 11, col. 787-88.

48. PIERRE DEGLI ONESTI (de Honestis), prêtre, † 1119. – Né vers 1050, Pierre devint clerc. A partir de 1103, il attira à ses côtés quelques clercs sur l'île de Corizo, près de l'église Sainte-Marie du Port, en face de Ravenne. Ce fut le noyau initial de la future congrégation canoniale « de Sancta Maria in Portu », pour laquelle Pierre rédigea une *Regula clericorum*, parfois appelée *Constitutiones Portuenses*.

L'inspiration de cette institution provient d'un pèlerinage en Terre Sainte, dont témoigne une icône byzantine vénérée dans l'église restaurée par Pierre et les siens ; il est difficile de prouver qu'il ait participé à la première croisade. L'esprit de la règle s'inscrit dans l'effort de la réforme grégorienne. Pascal II fit l'éloge de la communauté dans une lettre du 5 juillet 1114, puis approuva la règle le 22 décembre 1116. Le fondateur mourut dans son monastère le 29 mars 1119 ; il fut l'objet d'un timide culte local. – Pierre, signant souvent « Petrus clericus peccator », a été confondu avec saint Pierre Damien qui recourait à une signature analogue.

La *Regula clericorum* ignore la Règle de saint Augustin ; ses sources sont la Bible, les Pères Jérôme, Augustin, Julien Pomère, les décrets conciliaires, et l'expérience concrète des hommes et des lieux. Elle recourt souvent à la Règle bénédictine. Ce règlement minutieux des observances, de l'austérité, de la formation, de la liturgie et des charges claustrales, insiste sur la pauvreté ; elle recommande la gratuité du ministère sacerdotal.

Ms de la *Regula*, milieu du 12e s., à l'*Archivio* de Saint-Pierre-aux-Liens, Rome ; – éd. par L. Holstenius et M.

Brockie, *Codex Regularum...*, t. 2, Augsbourg, 1759, p. 138-75 ; PL 163, 703-748 (3 livres, 78 ch.).

P.P. Ginanni, *Memorie... degli scrittori ravennati*, t. 2, Faenza, 1769, p. 100-06. – L. Magnani, *Pietro degli Onesti...*, dans *Scuola Cattolica*, t. 13, 1897, p. 484-96 (à part, Monza, 1897). – U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3732. – F.P. Kehr, *Italia Pontificia*, t. 5, Berlin, 1911, p. 96-97. – N. Widloecher, *La Congregazione dei canonici regolari Lateranensi*, Gubbio, 1929, p. 55-58. – DHGE, t. 12, 1953, col. 387. – DIP, t. 2, 1975, col. 147-48 (*Canonici... di S. Maria*) ; t. 6, 1980, col. 1711 (*Pietro degli Onesti*). – R. Grégoire, *La vocazione sacerdotale, I Canonici regolari nel Medioevo*, Rome, 1982, p. 60-61, 137-38, 141-42, 219 (n. 107).

DS, t. 2, col. 469, 485 ; t. 4, col. 1809, 1906 ; t. 5, col. 393.

Réginald Grégoire.

49. PIERRE DE PADOUE, frère mineur, 14e siècle. – On ne sait rien de la vie de Pierre de Padoue, qui reste à identifier ; il ne faut pas le confondre avec Pietrobono Brosemini de Padoue (Petrus Bonus Bruzeminus), gardien du couvent de Trente et inquisiteur à Padoue à la fin du 13e siècle (CF, t. 30, 1960, p. 412-13). Sbaraglia attribue à notre Pierre de Padoue, outre une *Expositio super problemata Aristotelis* (ms à Séville et à l'abbaye bénédictine de Ripoll ; cf. *Estudios Franciscanos*, t. 76, 1975, p. 57), un recueil de quelque 150 sermons pour toute l'année liturgique dont on trouve des mss en Allemagne, Autriche, Suisse et Italie. G. Abate et G. Luisetto mettent en doute l'attribution de cette collection à Pierre de Padoue du fait que l'ordre des jours liturgiques ne correspond pas au calendrier romano-franciscain.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, 1921, p. 355. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 706-17. – G. Abate et G. Luisetto, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, Vicence, 1975, t. 1, p. 355-56 (ms 435) ; t. 2, p. 502-03 (ms 502).

Clément Schmitt.

50. PIERRE DE LA PALU, dominicain, vers 1270-1342. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Bresse (Ain) vers 1270 ou 1275, Pierre de la Palu apparaît comme dominicain et lecteur des Sentences à Paris en 1309-1310, en remplacement de Durand de Saint-Pourçain, sans que l'on connaisse réellement le lieu de son entrée dans l'Ordre ni les étapes de sa formation ; c'est comme bachelier de Paris qu'il dépose au procès des Templiers le 19 avril 1310. Maître en théologie de Paris en 1314-1317, il est à ce titre chargé, avec son confrère Jean de Naples, d'enquêter sur l'enseignement de Durand de Saint-Pourçain, dont l'Ordre désapprouve la distance qu'il prend en plusieurs domaines par rapport à la doctrine de Thomas d'Aquin. Définiteur de la province de France au chapitre général de Pampelune en 1317, il lui revient de présider ce chapitre en l'absence du maître de l'Ordre Bérenger de Landorre.

Désormais Paris ou Avignon demeurent les lieux de résidence de Pierre de la Palu, quand il n'est pas appelé au loin pour les diverses affaires (de politique ecclésiastique principalement) auxquelles il se trouve mêlé à titre de témoin, d'expert, voire de légat.

En 1318 sa mission auprès du comte de Flandre Robert de Béthune, pour un rapprochement avec le roi de France, ne peut aboutir, contrariée qu'elle est par les agents de Jean XXII. Dix ans plus tard, il sera institué patriarche latin de Jérusalem (21 janvier 1329) afin que ce titre honorifique augmente son crédit dans les missions qu'il accomplit à Chypre d'abord, puis en Égypte, où il n'obtient rien du Soudan sur le statut des lieux saints de Jérusalem ; aussi à son retour se met-il à prêcher la croisade. – Consulté par des particuliers laïcs mais aussi par ses collègues théologiens ou la curie pontificale, La Palu intervient jusque dans les assemblées qui, à Paris (1333-1334) puis en Avignon (1335), mettent en question les positions de Jean XXII sur la vision béatifique. La faveur du pape Benoît XII ne lui est cependant pas maintenue longtemps ; en 1336 en effet le pape refuse d'approuver l'élection du dominicain à l'évêché de Cambrai.

Décédé à Paris le 31 janvier 1342, Pierre de la Palu fut inhumé au couvent de Saint-Jacques.

2. Œuvres. – (Les références sont données à P. Fournier, Th. Kaeppeli, cf. *infra*, bibliographie). – La majorité des écrits de Pierre de la Palu relèvent de la théologie scolastique, soit en raison de son enseignement : commentaires sur les *Sentences* (Kaeppeli, n. 3286), commentaires scripturaires (Lévitique, Judith, Psaumes ; Kaeppeli, n. 3285 ; Fournier, p. 60-62), questions quodlibétiques (Kaeppeli, n. 3287), – soit en raison de certaines des controverses dans lesquelles il fut impliqué : droit des réguliers, contre les thèses de Jean de Pouilly (Kaeppeli, n. 3292-95 ; Fournier, p. 62-64), nature du pouvoir pontifical (Kaeppeli, n. 3288 ; Fournier, p. 65-71). – Il faut y ajouter des sermons (Kaeppeli, n. 3297-3301) et quelques opuscules de circonstance. – Les *Sermones thesauri novi* pour le Carême et le sanctoral (2 vol., Strasbourg, 1491 et 1493) sont authentiques.

Plusieurs de ces écrits intéressent plus immédiatement l'histoire des doctrines morales ou spirituelles :

1° *Morale pratique*. – La manière dont ont été diffusés les commentaires des Sentences de Pierre de la Palu (mss plus nombreux pour les commentaires des Livres II et IV) manifeste l'intérêt et l'influence de son enseignement moral. En raison de la qualification de ses auditoires : nobles, gens d'administration ou d'affaires, etc., les sermons de Pierre de la Palu sont d'une grande pertinence sur les problèmes concrets (cf. Fournier, p. 74-80). Le maître de Paris a été amené ainsi à prendre position sur quelques problèmes délicats.

En 1332, au cours d'un procès contre Robert d'Artois, les juges demandèrent le témoignage de son confesseur, le dominicain Jean Aubri. Celui-ci pouvait-il déposer sans violer le secret de la confession ? Il voulut avoir préalablement l'avis de Pierre de la Palu. Devant une assemblée de maîtres et de clercs convoquée à cet effet, Pierre déclara que seuls les péchés tombaient sous le secret ; Jean Aubri pouvait donc parler du fait d'intérêt public sur lequel il était interrogé, puisqu'aucun péché n'y était impliqué. En cela le théologien dominicain ne faisait qu'appliquer à un cas concret un enseignement alors classique chez les théologiens (cf. Fournier, p. 49-50).

Dans le souci d'appuyer sur des arguments de tradition théologique leurs solutions « ouvertes » à des problèmes d'aujourd'hui, quelques théologiens ont pu se réclamer de Pierre de la Palu pour légitimer, dans certaines conditions, l'étreinte réservée. Il semble bien qu'il n'y ait pas à tirer parti de réflexions émises dans un tout autre contexte. Cf. M. Zalba, dans *Gregorianum*, t. 45, 1984, p. 543-49.

2° *Les spirituels franciscains*. – En 1319 Pierre de la Palu fait partie de la commission instituée, sur ordre du pape, par le cardinal dominicain Nicolas de Alber-

valencien ; texte dans le codex Vaticanus M.S., n. 2056 et dans le codex de El Escorial, L. Est. II, n. 12. – 2) *El Obispo de Jaén sobre la seta mahometana,* en castillan ; dans le codex de El Escorial, H. Est. II, n. 25. – 3) *Tratado contra los que dicen que ay fadas et ventura, et oras menguadas, et signos et planetas en que nascen,* en castillan ; texte dans le *Viridario,* Bibl. de El Escorial, P. Est. III, n. 21. – 4) *Tratado del libre albedrio contra los fatalistas mahometanos,* en castillan ; dans le codex de El Escorial, H. Est. II, n. 25.

Éd. de ces œuvres : *Obras,* par P. Armengol Valenzuela, 4 vol., Rome, 1905-1908. – Bibliographie des éd. et trad. par G. Placer, *Bibliografía mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, p. 481-90, n. 4493-4527.

En ces divers écrits, Pascual se montre bon théologien scolastique, dialecticien habile, grand connaisseur de l'Écriture, informé des livres et coutumes des juifs et des musulmans, bien accordé aux mouvements théologiques, culturels et sociaux de son temps. Son originalité incontestable est marquée par les traits suivants : sa théologie est éminemment pastorale ; il déplore l'ignorance religieuse des fidèles et s'emploie à les instruire, en exposant de façon simple les vérités de la foi : « Je souffre de voir se perdre les âmes de nos chrétiens, du fait qu'ils ignorent la vérité » (t. 4, p. 2, n. 2). D'autre part, son apologétique est pratique : il veut mettre à la disposition des croyants des arguments efficaces pour réfuter les objections des ennemis de la foi (juifs et mahométans). Ensuite, il s'appuie essentiellement sur l'Écriture, la tradition des Apôtres et des Pères, qu'il cite avec aisance, tout comme sur les livres sacrés des musulmans, le Coran, la *Mir'ādj,* les *Ḥadīth.* Ajoutons qu'on reconnaît nettement chez lui les trois grands thèmes spirituels de l'Ordre de la Merci : Jésus Christ Rédempteur, Marie Instrument de la Rédemption, l'Eucharistie, Pain de vie pour les rachetés.

3. **Doctrine spirituelle.** – 1° Amour de Jésus Christ Rédempteur. – La vie de Pedro Pascual fut imprégnée d'un amour ardent pour Jésus Christ, Rédempteur du genre humain. Dans le *Llibre de Gamaliel,* l'auteur fait dire à Jésus lui-même le motif de sa venue ici-bas : « Je suis venu dans le monde pour racheter le genre humain, Adam, créé par mon Père et, en suite de sa désobéissance, expulsé par lui du Paradis avec toute sa descendance. Tous depuis lors vont en enfer, d'où je dois les délivrer » (t. 1, p. 100, n. 32). Par la voix d'Adam, il exalte la piété de Jésus Rédempteur, « huile de Miséricorde » (t. 1, p. 6, n. 26). Il sait bien que la Rédemption du genre humain est une œuvre de l'amour de Dieu. Elle eût pu être accomplie par n'importe quel acte de Jésus, chacun d'eux ayant valeur infinie ; s'il s'est soumis à la croix, ce fut par excès d'amour (t. 1, p. 12, n. 55).

Pedro fait sienne la position scotiste selon laquelle la deuxième Personne de la Trinité se serait incarnée par amour, même si Adam n'avait pas péché, en vue de glorifier la nature humaine que son Père avait créée (t. 1, p. 24, n. 12). C'est le même amour pour elle, inchangé et éternel, qui a fait que le Verbe, la voyant déchue et souillée par le péché, ne s'est pas néanmoins écarté de son dessein de la revêtir, si douloureux qu'elle dût rendre son pèlerinage ici-bas : « Toute ma vie, dit Jésus à sa Mère, j'ai supporté misère, pauvreté et souffrance, depuis ma naissance jusqu'à présent. Et tout cela par amour pour la nature humaine » (t. 1, p. 27, n. 26).

Pour Pedro Pascual, Jésus-Christ est « celui qui pardonne et qui rachète » (t. 1, p. 33, n. 49), au point qu'une fois acquise la rédemption par sa mort sur la croix, il descendit aux enfers « dont les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes » pour livrer passage au libérateur, au Dieu fort, au Puissant, qui ensevelit Satan au plus profond de l'enfer et racheta les saints Pères qui se trouvaient captifs (t. 1, p. 147, n. 23-25). La gratitude aimante de Pedro envers le divin Rédempteur est mise sur les lèvres d'Adam à la vue de son libérateur qui vient (*ibidem,* n. 26 et 28).

2° Marie, Instrument de rédemption. – Un des sujets dominants de la théologie de notre auteur est, sans aucun doute, le thème marial. Peut-être est-ce en dépendance de la dévotion à Marie de l'Ordre de la Merci qui, dès Pierre Nolasque, la considéra comme Inspiratrice, Mère et Fondatrice ; toujours est-il que Pedro Pascual a laissé des pages admirables sur la Mère de Dieu. C'est comme théologien marial qu'il a surtout sa place dans la théologie médiévale, même si l'on peut rapprocher ses écrits apologétiques de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin et du *Pugio fidei* de Raimondo Martí. Il est le premier théologien mercédaire à présenter une doctrine mariale claire, cohérente, unifiée, où l'on trouve exposés avec compétence les mystères, privilèges et grâces qui concernent Marie.

Ainsi, au sujet de sa prédestination à la maternité divine, il déclare : « Cette Vierge était élue dès avant la création pour être Mère de Dieu » (t. 2, p. 223, n. 3). A propos de sa virginité avant, dans et après l'enfantement, il écrit des phrases comme celle-ci : « Marie conçut le Fils de Dieu en étant vierge et elle le mit au monde en demeurant vierge » (p. 215, n. 2). « La très excellente Vierge Marie... conçut le fruit de Dieu, c'est-à-dire son Fils, en son sein virginal, en gardant son intégrité ; comme la lumière qui traverse une vitre, il naquit d'elle, vrai homme et vrai Fils de Dieu, la laissant toujours close, scellée, pure et vierge » (t. 2, p. 222, n. 26).

Dans sa théologie, Marie est l'Agent instrumental de salut, miséricordieux et maternel, associé au Rédempteur. C'est autour de ce principe de l'instrumentalité de Marie dans l'histoire du salut qu'est tissée la naïve et belle légende intitulée : « L'histoire du saint Larron, appelé Dismas, qui entra au Paradis le jour même de sa mort et fut frère de lait de Jésus-Christ » (t. 1, p. 45-56). Dans l'entretien qu'il imagine entre Jésus et Marie, le Mercredi saint, l'auteur fait dire à Jésus : « Mère, je ferai que viennent vous faire révérence toutes les âmes des Pères que j'aurai rachetées des enfers et qu'avec elles vous vous réjouissiez grandement, ayant été l'*instrument* de leur salut » (t. 1, p. 28, n. 31). Il décerne à Marie les titres significatifs de : « La más Santísima Señora del mundo », « La Bendita », « La Madona », « Gloriosa Virgen María », « Santa María », « Preciosa Virgen María », « Madre de Dios », « Madre de Jesucristo », « La Gloriosa » (titre qui répond à son triomphe sur la mort et la corruption du tombeau) (t. 1, p. 25, n. 17 ; p. 46, n. 10 ; p. 48, n. 12 ; p. 49, n. 17 ; p. 63, n. 25 ; t. 2, p. 216, n. 6 ; t. 4, p. 171, n. 38 ; p. 194, n. 1).

Pedro est le premier espagnol qui expose au grand public le privilège de l'immaculée conception comme « doctrina que hay que entender y creer » (t. 2, p. 223, n. 3). Partant du principe que la deuxième Personne de la Trinité se serait incarnée même si Adam n'avait pas péché, il affirme nettement que Marie fut choisie pour être Mère de Dieu, avant la création du monde, sans qu'y fût prévu le péché d'Adam : Adam y devait être créé « limpio y puro y sin pecado », conforme au modèle déjà prévu pour lui de toute éternité, le Verbe incarné en Marie, « Premier-né » de toute la création – celle d'Adam incluse –, comme le dit Paul aux Colossiens (1, 15).

Dès lors, associée au Verbe dans le décret éternel de l'incarnation, Marie devait être préservée et gardée intacte de toute souillure du péché originel : « Fué por Dios reservada y guardada de toda mancha » (t. 2, p. 223, n. 2-3). « Vous êtes cette *doncella* choisie par Dieu, en qui il n'y eut jamais de péché », ni véniel, ni mortel, ni originel, ni d'aucune sorte ; et c'est la raison pour laquelle ... Adam fut créé pur et sans péché » (t. 1, p. 24, n. 13). Elle devait être aussi sans aucune « dette » par rapport au péché originel : « Certains disent, ô Mère, que vous auriez dû contracter le péché originel et c'est grande méchanceté de leur part, puisqu'il a été dit que le Père, avant qu'Adam fût créé, vous avait choisie pure et sans tache en vue d'incarner son Fils. Si vous aviez dû contracter le péché originel, notre mère Ève pourrait dire qu'elle a été formée plus pure que vous, étant elle-même sans tache de péché » (t. 1, p. 24, n. 14). On ne trouvera sans doute pas dans toute la littérature immaculiste du moyen âge une affirmation plus nette et plus ferme pour exclure toute dette, prochaine ou éloignée, par rapport au péché dans la conception de Marie.

3° L'Eucharistie, Pain de vie pour les rachetés. – Pedro Pascual vivait à l'époque des grands prodiges eucharistiques de Daroca (Saragosse, Espagne), de Bolsena (Italie), de Paris (t. 4, p. 212, n. 5) qui, en la seconde moitié du 13e siècle, suscitèrent dans le peuple fidèle un vrai renouveau de dévotion eucharistique. Le pape Urbain IV établit la fête du *Corpus Christi* par sa lettre *Transiturus de hoc mundo* (11 août 1264) et Clément IV défendit la présence réelle de Jésus Christ dans l'Eucharistie contre l'opinion hérétique de Maurin dans sa lettre *Quanto sincerius* du 28 octobre 1267 (Denzinger, n. 849).

Dans ses deux apologies, *Disputa del Bisbe de Jaén contra los Jueus* et *El Obispo de Jaén sobre la seta Mahometana,* Pierre offre un petit traité complet de l'Eucharistie, sacrifice et sacrement, pour répondre aux difficultés opposées aux chrétiens par les juifs et les musulmans, dans un style simple et direct, avec des comparaisons, des analogies et des exemples à la portée des chrétiens, des juifs et des mahométans.

L'institution du « précieux Sacrement de l'autel » (t. 4, p. 207, n. 6) par Jésus le soir du Jeudi saint est décrite avec tous les détails de l'Écriture dans *El Obispo de Jaén...,* titulo 8 (t. 4, p. 206-16). Le double aspect de sacrifice et de sacrement est exposé en termes simples et pittoresques dans la *Disputa del Bisbe...,* tit. 32-34 et 39. Les chrétiens croient « qu'après les paroles de la consécration, Jésus Christ est présent dans l'hostie et le vin consacrés, tout comme il est dans le ciel ; que ce qui était précédemment pain et vin est converti en son corps et qu'il se trouve invisiblement sous le forme du pain et du vin » (t. 4, p. 164, n. 2) ; nous le croyons vraiment, même si nous ne savons pas et ne cherchons pas à savoir comment s'accomplit cette merveille, « tout comme, vous autres, juifs, vous croyez que Dieu a créé le monde en un instant par sa parole et seriez des insensés si vous cherchiez à savoir comment Dieu créa et accomplit toutes choses » (t. 4, p. 167, n. 10-11).

A la question : pourquoi, au sacrifice de la Messe, élève-t-on deux fois le corps du Seigneur, sous les espèces du pain et du vin ?, il répond : Jésus Christ établit le sacrifice en mémoire du Vendredi saint où, sur l'arbre de la croix, il racheta et les Pères de l'ancien Testament, qui étaient en attente, à l'ombre de la mort, de la venue du Dieu-Rédempteur, et tous ceux qui depuis sa naissance ont cru en sa venue dans une chair mortelle et ont été baptisés dans son sang. C'est pourquoi à la Messe, pour signifier la rédemption des premiers, on fait l'élévation du pain, et pour signifier la rédemption des seconds, l'élévation de la coupe de vin (t. 2, p. 170-72, n. 1-6).

Pour ce qui regarde la présence simultanée du corps glorieux de Jésus Christ en tous les lieux du monde où se célèbre le Sacrifice de la Messe, il fait appel à la foi qui croit même si la raison ne sait pas comment expliquer ; il a aussi recours, moins heureusement, à d'ingénieuses comparaisons : celle du prestidigitateur qui semble changer instantanément une chose en une autre, sans que les spectateurs comprennent comment (p. 173, n. 3-5) ; celle de 200 000 récipients, exposés au soleil de midi en divers lieux du monde au même instant, et en même temps remplis du soleil, en sorte que celui-ci, unique dans le ciel, se multiplie également dans les récipients de la terre (p. 173, n. 6) ; ou celle des puissances de l'âme, dont l'entendement peut se transférer en un instant à Barcelone et à Valence, sans se séparer de la mémoire et de la volonté (p. 174, n. 4).

De même la présence de tout le corps de Jésus Christ en l'hostie consacrée tout entière et en chacun de ses fragments est une donnée que les chrétiens admettent par la foi ; on peut cependant l'éclairer par nombre d'exemples qui tranquillisent la raison ; ainsi la pupille de l'œil, petite comme une lentille, peut contenir des choses aussi menues qu'un grain de moutarde et aussi étendues que le soleil, plus grand que le monde (p. 195, n. 3 ; voir aussi p. 195, n. 5-9 ; p. 196, n. 11-13).

La théologie eucharistique de Pedro Pascual présente une originalité surprenante pour son époque : il recommande avec conviction à tous les fidèles la communion quotidienne. Le 4e Concile du Latran (1215) avait établi le précepte de la confession annuelle et de la communion pascale (Denzinger, n. 812).

Pierre, dans son commentaire de la cinquième demande du *Pater,* fait remarquer que dans l'Écriture « il est question de deux pains, du pain matériel, corporel, et du pain spirituel » (t. 3, p. 27, n. 5). Ce pain spirituel que nous demandons pour nous chaque jour est, « selon nos saints et sages docteurs », Notre Seigneur Jésus Christ, qui a dit dans son Évangile : « Je suis le pain de vie descendu du ciel, et la pain que je donnerai est ma chair ; qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie qui demeure ; il est en moi et moi en lui » (*Jean* 6, 51.56). Il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là de la simple foi ; « il s'agit du pain spirituel sacrifié chaque jour sur l'autel » (t. 3, p. 27, n. 5). Cet admirable sacrement – « precioso sacramento, de gran amor y de muy gran valor y de gran caridad » (n. 7) – fut une invention de l'amour infini de Dieu pour les hommes : « Si grand fut l'amour qu'eut pour nous le Fils béni, Notre Seigneur, qu'il ne lui suffit pas de souffrir la passion, le martyre et la mort dans sa précieuse chair, mais qu'en outre il nous fit don de cette chair chaque jour dans le Sacrement, sous une apparence de pain et de vin » (p. 28, n. 2).

Croyant fidèlement au Pain du ciel et reconnaissants à l'amour infini de Jésus Christ pour le don qu'il fait chaque jour de sa précieuse chair, il faut aussi venir *chaque jour* recevoir ce don qui nous vient du ciel : « ... bendito pan espiritual ... dado cada dia, a fin de que siempre viviésemos con él..., y para que, participando cada día de él, fuésemos siempre santificados por él » (p. 28, n. 9).

Pour convaincre les chrétiens espagnols de son temps que la communion quotidienne est, dans les vues du Christ, comme une conséquence normale de l'institution du sacrement, il fait appel à l'exemple des apôtres qui, « une fois reçue la grâce de l'Esprit saint, comprirent pleinement le mystère et la dignité de ce Sacrement sublime et communièrent chaque jour » (p. 28, n. 10).

Il n'oublie pas pour autant la recommandation de saint Paul (1 *Cor.* 11, 27-29) : qui va recevoir ce béni et précieux

sacrement « doit au préalable se dégager et purifier de ses péchés » (t. 3, p. 28, n. 11).

L'exposé de la doctrine eucharistique n'est pas un traité complet ; il ne descend pas aux dispositions requises pour communier. Son ouverture d'esprit est remarquable, plutôt dans la ligne d'un théologien d'après Vatican II que dans celle d'un écrivain du 13e siècle. Ce qui importe pour lui, c'est la disposition de l'âme, qui doit être « dégagée et purifiée des péchés mortels ». Même si le respect dû au sacrement réclame certaines dispositions par rapport au corps, à la propreté des vêtements, néanmoins, à l'encontre des théologiens de son temps – et de beaucoup d'autres par la suite –, il ne fait aucune mention de l'abstention de l'acte conjugal par les époux avant de communier. Il fait aussi allusion à la communion spirituelle et cite à ce propos saint Augustin (t. 3, p. 29, n. 14).

On peut conclure l'enseignement de Pedro Pascual avec cette profession de foi : « Je suis certain que sera béni celui qui, à la fin de sa vie, reçoit dignement et avec dévotion et révérence (le saint sacrement) » (t. 3, p. 30, n. 15).

Vies par Cecilio de San Pedro (Grenade, 1629), Juan de la Presentación (*El Macabeo evangélico. Vida del...*, Madrid, 1671), F. Colombo (Madrid, 1674), A. Bartolomeo (Madrid, 1676), P. Armengol Valenzuela (Rome, 1901), P. J. Ferrada (*Apuntes biográficos sobre S. P.P.*, Barcelone, 1911).

J. Interian de Ayala, *Examen diligente de la verdad. Demostración histórica del estado religioso de S.P.P.*, Madrid, 1721. – M.M. Ribera, *Alegación apologética contra el licenciado D. Juan Ferrera, sobre la impertinente duda de si S.P.P.... fué religioso*, Barcelone, 1720.

Dans *S. Pedro Pascual. Publicación del III Centenario de su canonización* (2 vol., Valence, 1972), les art. de J. Devesa (*S. P.P., su originalidad y su mensaje*, t. 1, p. 51-60), C. Portugal Covarrubias (*Aspectos apologéticos de la obra 'Sobre la Seta Mahometana'...*, t. 2, p. 41-92), E. Touron del Pie (*S. P.P. en las disputas antiislámicas del medioevo*, t. 2, p. 95-116), Fr. de la Calle (*Uso de la Biblia en la polémica antijudía de S.P.P.*, t. 2, p. 117-42) et J. Millan (*Dos aspectos teológicos de la obra de S.P.P. Eucaristía y Mariología*, t. 2, p. 145-92).

BS, t. 10, 1968, col. 860-61. – Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 1885. – DS, t. 4, col. 1123 ; – t. 10, col. 1031, 1034.

Juan Devesa.

52. PIERRE PETRONI (bienheureux), chartreux, † 1361. Voir DS, t. 8, col. 392-94. – BS, t. 10, 1968, col. 511-13.

53. PIERRE PINCHARIUS, croisier, † 1382. Voir DS, t. 2, col. 2570 et 2573. Cf. aussi t. 5, col. 875 et t. 8, col. 389.

54. PIERRE DE POITIERS, chancelier, † 1205. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – Né à Poitiers ou dans la région poitevine, entre 1125 et 1135, Pierre suit à Paris l'enseignement de Pierre Lombard (cf. *supra*) avant l'élévation de celui-ci au siège épiscopal de la ville en 1158. Selon Albéric des Trois-Fontaines, il occupe à partir de 1169 la chaire de théologie qu'avait Pierre le Mangeur (cf. *supra* ; *Chronica,* MGH *Scriptores,* t. 23, Hanovre, 1874, p. 853, 15). Vers la fin de l'épiscopat de Maurice de Sully, en 1193, il succède à Hilduin comme chancelier ; à ce titre il surveille l'enseignement donné au cloître Notre-Dame, nomme les maîtres chargés de l'assurer et confère la *licentia docendi.* Il conserve cette charge jusqu'à sa mort, en 1205.

Quelques difficultés surgissent durant l'exercice de ses fonctions. En 1198, Eudes de Sully et le chapitre de Notre-Dame censurent la fête des fous alors très appréciée du monde étudiant ; l'autorité ecclésiastique s'élevait contre les amusements qui accompagnaient l'entrée et la sortie du roi des fous à Notre-Dame (*Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris,* éd. B. Guérard, coll. de documents inédits sur l'histoire de France, 1re série, t. 1, 1850, p. 72, n. LXXVI). Plus grave est le conflit qui oppose en 1200 les étudiants et les bourgeois de Paris qu'appuie le prévôt du roi. Maîtres et élèves menacent de suspendre les cours et de quitter Paris si l'on ne punit pas les meurtriers des clercs. Philippe-Auguste fait arrêter le prévôt et quelques-uns de ses complices ; dans une charte de juillet 1200, il confie les écoliers de Paris à la juridiction de l'Église : dès sa prise de fonction tout prévôt devra s'engager par serment à respecter les clauses du privilège ; ainsi se trouve renforcé le droit de l'évêque de Paris et de son chancelier (*Chartularium Uniuersitatis Parisiensis,* éd. H. Denifle et É. Chatelain, t. 1, Paris, 1889, p. 59, n. 1).

Plusieurs fois la papauté charge Pierre de Poitiers de régler des différends : entre les moines de Saint-Éloi et les chanoines de Saint-Victor (lettre de Célestin III, 14 février 1196 ; Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum...,* t. 2, Leipzig, 1888, p. 619, n. 17325) ; mission semblable confiée par Innocent III (4 novembre 1202 ; A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum,* t. 1, Berlin, 1874, p. 152, n. 1749). Le pape lui écrit encore en 1204 (*ibidem,* p. 203, n. 2361) et, en avril 1205, il le charge, avec Jean abbé de Sainte-Geneviève et Hugues chanoine de Paris d'apaiser un conflit entre la comtesse de Blois et le chapitre de Chartres (*ibidem,* p. 212, n. 2467). Ces missions de conciliation montrent que Pierre de Poitiers connaissait la loi et la procédure judiciaire. Albéric des Trois-Fontaines place sa mort en 1205 (MGH *Scriptores,* t. 23, Hanovre, 1874, p. 886, a. 1205 : « Obiit magister Petrus Pictauinus »). *Le Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris* précise qu'elle eut lieu le 3 septembre (t. 4, 1850, p. 142, n. CCXLIV).

Sur la vie et les œuvres, voir l'étude fondamentale de Ph. s. Moore, *The Works of Peter of Poitiers Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205),* coll. Publications in Mediaeval Studies = PMS 1), Notre-Dame, Indiana, 1936 ; mise à jour bibliographique dans A.M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante,* trad. franç. L.B. Geiger, Montréal-Paris, 1973, p. 142-46.

2. **Œuvres.** – 1° Sententiarum libri quinque. – Cet ouvrage est dédié à Guillaume aux Blanches-Mains, archevêque de Sens, qui occupe ce poste du 3 février 1168 au 8 août 1176, où il devient archevêque de Reims.

Par une lettre du 18 mai 1170, adressée pour exécution à Guillaume, dont l'évêque de Paris était suffragant (Jaffé-Wattenbach 11806 ; PL 200, 685bc), le pape Alexandre III renouvelles l'ordre donné à Sens en 1164, qui interdisait « omnes tropos et indisciplinatas quaestiones in theologia » (MGH *Scriptores,* t. 17, p. 471) à propos de la fameuse formule de Pierre Lombard : « An Christus secundum quod homo est sit persona vel aliquid » (*Sententiae* III, 10, 1). Le traité de Pierre de Poitiers, qui d'une façon générale met en relief la pensée de Pierre Lombard, doit être antérieur à cette année 1170 où certaines propositions du Maître des Sentences suscitent la vigilance renouvelée du pape et de l'épiscopat. Albéric des Trois-Fontaines a donc probablement raison lorsqu'il en situe la rédaction en 1169 (MGH *Scriptores,* t. 23, p. 853, 15).

Les *Sententiarum libri quinque* vaudront à Pierre de Poitiers d'être attaqué avec Pierre Abélard. Pierre Lombard et Gilbert de la Porrée dans le pamphlet écrit par Gauthier de Saint-Victor en 1177 ou 1178, où il dénonce en particulier les doctrines christologiques des quatre auteurs. Voir P. Glorieux, *Le « Contra quatuor labyrinthos Franciae » de Gauthier de S.-V.*, AHDLMA, t. 19, 1952, p. 187-335 ; *Mauvaise action et mauvais travail. Le « Contra quatuor labyrinthos Franciae »*, RTAM, t. 21, 1954, p. 179-93 ; cf. DS, t. 6, col. 148-149.

A la fin du prologue des *Sententiarum*, Pierre de Poitiers en signale sommairement le contenu : « Ordinem quoque v partitionum distinximus, in prima agendo de fide Trinitatis, in secunda de casu rationalis creature, in tertia de reparatione que facta est per virtutum restitutionem, in quarta de ea que semel facta est per incarnationem, in quinta de ea que cotidie fit per sacramentorum participationem ».

Il ne dit pas pourquoi il s'écarte du plan en quatre livres des Sentences de Pierre Lombard. Il n'a pas repris toutes les questions traitées antérieurement ; il a éliminé en particulier les problèmes qui lui paraissaient plus canoniques que théologiques comme l'usure (PL 211, 1152a), les ordres sacrés (1257b), certains aspects du mariage (1264a), ou ceux que peut soulever une curiosité frivole (887a, 1232bc). Il préfère les matières controversées qui donnent lieu à *disputatio* (789-790, 958b, 949b), où il peut user de la dialectique et traiter les sujets de manière systématique.

Les *Sententiae* doivent reproduire d'assez près l'enseignement de Pierre de Poitiers. Plusieurs indices tendent à montrer qu'il ne s'agit pas d'une *reportatio* d'étudiant, mais d'un ouvrage rédigé et mis au point par l'auteur lui-même : l'unité et le plan d'ensemble, la présence d'expressions comme *nobis uidetur, non uideo, uidetur mihi*, l'absence de formules telles *magister dixit, magister dicit, dicit magister Petrus.*

Éd. par Dom H. Mathoud, Paris, 1655, reprise en PL 211, 783-1280. Ph. S. Moore, *The Works of P. of P.*, p. 28-36, décrit 32 mss ; trois autres ont été découverts. Nouvelle éd. des deux premiers livres sur la base de quatre mss : *Sententiae*, t. 1, par Ph. S. Moore et M. Dulong, PMS 7, Notre-Dame, Indiana, 1943 ; t. 2, par les mêmes et J.N. Garvin, PMS 11, 1950.

Pour les sources, cf. introd. de Moore au t. 1 ; liste des passages empruntés à Pierre Lombard, t. 1, p. XXVIII-XXXII ; t. 2, p. XXII-XXIV. Voir aussi : R. Wasselynck, *La présence des « Moralia in Iob » de S. Grégoire... dans les ouvrages de morale du 12e siècle*, RTAM, t. 35, 1968, p. 238-40. – J.N. Garvin, *P. of P. and Simon of Tournai on the Trinity*, RTAM, t. 16, 1949, p. 314-16 : pour cet exposé, Pierre s'est inspiré de l'*Expositio Symboli S. Athanasii* de Simon et non de sa Somme théologique, comme le pensait H. Vicaire, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, RSPT, t. 26, 1937, p. 449-82. – J.N. Garvin, *Magister Udo, a Source of P. of P. Sentences*, dans *New Scholasticism*, t. 28, 1934, p. 286-98 : Pierre aurait emprunté une quarantaine de textes aux *Sententiae Udonis*, datées de 1160-1165. – Pour les sources et l'influence des *Sententiae* de Pierre, voir aussi O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 4/3, Louvain-Gembloux, 1954, Table chronologique des écrits et de leur influence littéraire, p. 842.

2° Version abrégée des Sententiarum libri quinque. – Mss : Dole, B.M. 98 ; Londres, Lambeth Palace 142 ; Reims, B.M. 509 ; Worcester, Cathedral Chapter, F. 50. Extraits dans Moore, *The Works...*, p. 174-77.

3° Allegoriae super tabernaculum Moyse. – Les mss donnent divers titres à cet ouvrage qui est un commentaire des textes de l'Exode (25, 1 à 36, 6) sur les prescriptions relatives au sanctuaire et à ses ministres. Exégèse allégorique qui veut montrer comment le « tabernacle de Moïse » est une figure de l'Église.

Dix mss connus ; texte publié à partir des six témoins : *Allegoriae super tabernaculum Moysi*, éd. Ph. S. Moore et J.A. Corbett, PMS 3, 1938 ; édition malheureusement dépourvue d'un index scripturaire.

Comme il l'avait fait pour les *Sententiae*, Pierre de Poitiers annonce le plan dans le prologue de l'ouvrage (entre parenthèses les pages de l'éd.) : « in quatuor capitula distinguimus, ut primo modo dicamus de materia tabernaculi (p. 3-81), secundo de forma compositionis (p. 82-166), tertio de efficientibus materiam (p. 167-173), quarto de operantibus ex materia (p. 174-175) ». Le traité se termine par le commentaire de divers extraits d'*Exode* 31, 18 à 40, 31-33.

La première partie du travail est la plus originale. Bède, *De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum* (PL 91, 393-498), a beaucoup inspiré la deuxième partie, mais en plusieurs endroits il a été lu à travers la *Glossa ordinaria*. Le traité de Pierre de Poitiers est à rapprocher de celui écrit peu après 1175 par Adam de Dryburgh, *De triplici tabernaculo*, PL 198, 609-792. Cf. DS, t.1, col. 196-98.

M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1966, p. 191-209 : La théologie symbolique. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aeui*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6780, p. 365, reprend la liste des neuf mss signalés par l'éd. de 1938, sans tenir compte du ms signalé par Moore, *Sententiae*, t. 2, p. XVII, XX,

4° Distinctiones super Psalterium. – Ouvrage inédit conservé sous deux formes : un commentaire continu (une douzaine de mss dont cinq à Paris, trois à Oxford) ; une suite de schémas qui semblent représenter une version abrégée plutôt qu'une étape préparatoire du texte continue (au moins cinq mss). Pierre note que Maurice de Sully est d'accord avec son interprétation ; le traité est donc antérieur à la mort de l'évêque de Paris (11 septembre 1196), d'assez peu semble-t-il.

Ces *Distinctiones* sont proches d'autres recueils écrits eux aussi vers la fin du 12e siècle : *Summa quae dicitur Abel* de Pierre le Chantre † 1197 (cf. sa notice, *supra*) ; *Distinctiones dictionum theologicarum siue Summa Quot modis* d'Alain de Lille † 1203 (PL 210, 685-1012) ; *Summa super Psalterium* de Prévostin de Crémone † 1209. Les *Distinctiones* constituent des répertoires où les mots de l'Écriture ne sont plus expliqués selon l'ordre du texte comme dans la *Glossa*, mais d'après un classement arbitraire, le plus souvent alphabétique. Sur les *Distinctiones* communes à plusieurs de ces recueils, cf. Moore, *The Works...*, p. 93.

A titre d'exemple, Moore cite la *distinctio* sur le terme *lectus* (le lit) (*The Works...*, p. 79 : commentaire continu ; p. 81 : version abrégée). L'exposé de Pierre de Poitiers s'appuie ici sur les quatre sens de l'Écriture, mais pour de nombreux mots, seuls deux ou trois sens ont été retenus.

F. Stegmüller, *Repertorium*, t. 4, 1954, n. 6783, p. 367 ; t. 9, 1977, p. 351. – A. Landgraf, *Introduction...*, p. 143.

5° Compendium historiae in genealogia Christi. – Ce traité relativement court s'intéresse, comme l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur (cf. *supra*), au sens littéral ou historique de l'Écriture. Son originalité réside dans sa présentation sous forme de tableaux généalogiques des personnages bibliques depuis Adam jusqu'au Christ. Il pourrait avoir été composé au début de la carrière professorale de Pierre, vers 1167 ; ainsi il serait légèrement antérieur à l'*Historia scolastica*, écrite entre 1168 et 1176.

C'est l'ouvrage dont on a conservé le plus grand nombre de mss. Il a été transmis sous trois formes. La version primitive et authentique est, de loin, la plus répandue (une quarantaine de témoins français, anglais, allemands). Deux mss

proposent un texte interpolé avec des passages d'ailleurs différents de l'*Historia scolastica* (Londres, Br. Mus. Cod. Roy. 1 BX, f. 8-33 ; Hambourg, Cod. theol. 2029, f. 1-18v). Ces versions altérées ont été reprises dans des chroniques universelles du 13e au 15e s. (voir Moore, *The Works of Peter of Poitiers*..., p. 111-17). Un texte de la deuxième forme, donc interpolé, a été continué et publié par Ulrich Zwingle le jeune, à Bâle en 1592, sous le titre *Genealogia et chronologia sanctorum patrum*. Une traduction allemande de ce même texte conservée dans deux mss a été éditée par H. Vollmer, dans *Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi*, Potsdam, 1931, p. 127-88. Moore propose sous forme de tableaux synoptiques des extraits de la version latine primitive et des textes interpolés de Londres et de Hambourg (*The Works*, p. 188-96).

F. Stegmüller, *Repertorium*, t. 4, 1954, n. 6778, p. 362-65, t. 9, 1977, p. 350. – A. Landgraf, *Introduction*..., p. 144.

6° Historia Actuum Apostolorum. – Selon Moore (*The Works*..., p. 118-22), l'*Historia Actuum Apostolorum* (PL 198, 1645-1722), dernière partie de l'*Historia scolastica*, n'est pas de Pierre le Mangeur, cf. *supra*, col. 1615 ; dans une lettre dédicatoire à Guillaume aux Blanches-Mains, l'auteur de l'*Historia scolastica* fixe l'Ascension du Seigneur comme terme de son entreprise (« porro a cosmographia Moysi inchoans riuulum historicum deduxi usque ad Ascensionem Salutoris », PL 198, 1053-54). Selon le témoignage de plusieurs mss, l'*Historia Actuum Apostolorum* paraît au regard des contemporains comme une œuvre distincte de l'*Historia scolastica*. Les premières *Glossae in historiam scolasticam* s'arrêtent elles aussi à la fin de l'Évangile.

Deux mss anglais (Londres, Br. Mus. Stowe 5, f. 166v ; Cambridge Corpus Christi College 313, f. 61v) portent le nom de l'auteur ; Stowe 5 précise « commentarium magistri Petri Pictauensis », ce qui ne peut s'appliquer qu'au chancelier de Paris.

L'*Historia Actuum Apostolorum* aurait été composée avant 1183. Landgraf s'est rallié à la position de Moore (*Introduction*..., p. 145). Dans l'attente d'une éd. critique de l'*Historia scolastica* et de l'*Historia Actuum Apostolorum*, on peut admettre, avec réserve, l'attribution de cette dernière œuvre à Pierre de Poitiers.

7° Sermons. – On a conservé cinquante-neuf sermons du chancelier Pierre de Poitiers. La liste de Moore, *The Works*, p. 123-44, a été reprise par J.B. Scheyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 719-23). Vingt se rapportent au temporal, vingt-sept au sanctoral. Neuf ont trait à des assemblées synodales, trois sont difficiles à répartir. La vigile de la Nativité, le mercredi des Cendres, la Pentecôte ont donné lieu chacun à trois sermons, le Jeudi saint à quatre. Pierre de Poitiers a parlé cinq fois de la Toussaint, trois fois de la Nativité de la Vierge, deux fois des saints Nicolas et Vincent, de Saint Pierre-aux-liens, de Marie-Madeleine et de l'Assomption de la Vierge. Dix-sept thèmes sont empruntés au Nouveau Testament ; les autres, de loin les plus nombreux, proviennent de l'Ancien Testament. Les rubriques indiquent la fête liturgique qui a donné lieu au sermon, elles ne signalent guère les auditoires, mis à part les synodes diocésains. Il ne s'agit nulle part de prédication populaire, le contenu fait toujours penser à un public clérical : prêtres et surtout étudiants.

L'œuvre oratoire de Pierre de Poitiers a connu une diffusion modeste. Les témoins les plus nombreux sont : Paris, B.N. Lat. 14593, f. 2ra-13vb ; 118ra-168vb : *de sermonibus Petri Pictauiensis Parisiensis cancellarii* ; f. 289ra-351va : *Incipiunt sermones magistri Petri P*(ictauiensis) ; Paris, Mazarine 1005 (941), f. 97-114v ; Oxford, Bodl. Laud. misc. 223, 269 ; Mus. 82, f. 56-60.

8° Des Quaestiones ? – A. Landgraf signale plusieurs collections inédites de *Quaestiones* qui pourraient être de Pierre de Poitiers.

Ainsi Rome, Bibl. Vittorio Emmanuele, Sess. 2108 (120), f. 87, porte la rubrique (rayée) : *Quaestiones magistri Petri P. et sociorum eius*. Le texte qui suit est trop partiel pour qu'on puisse résoudre formellement le problème de l'authenticité. Des *Quaestiones* se retrouvent dans plusieurs manuscrits : Paris, B.N. lat. 18108 ; Troyes, B.M. 964 ; Londres, Br. Mus. Cod. Harley lat. 3855. Celles de Paris, Mazarine 1708, qui appartiennent à l'école d'Odon de Soissons ont pu être attribuées par la rubrique à Prévostin plutôt qu'à Pierre de Poitiers par une faute de lecture. Ces *Quaestiones* proviennent au moins en partie de Pierre de Poitiers ou de son entourage ; il les a aussi utilisées.

Voir A. Landgraf, *Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 52, 1939, p. 202-22, 348-58 ; *Introduction*..., p. 145.

9° Les Glossae super Sententias sont inauthentiques. Sur le folio de garde du ms Paris B.N. lat. 14423 (autrefois Saint-Victor 246) on lit : « In libro isto continentur distinctiones psalterii Magistri Petri Pictauiensis et glose super sententias » (écriture du 13e s.) ; une main plus récente a repris le texte sur la même feuille en y ajoutant *eiusdem* : « Distinctiones psalterii secundum magistrum petrum pictauiensem ab 1 usque ad folium 40. Item glose eiusdem super textum quatuor librorum sententiarum ». Cette inscription a conduit C. Oudin à attribuer les *Glossae super Sententias* à Pierre de Poitiers (*Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, t. 2, Leipzig, 1722, p. 1501). Il a été suivi par H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium Uniuersitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 70, et par M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, Fribourg, 1911, p. 503.

Mais l'attribution à Pierre de Poitiers ne peut être retenue, comme l'ont montré Moore (*The Works*..., p. 145-64) et O. Lottin (*A propos des « Glossae super Sententias » attribuées à Pierre de Poitiers*, dans *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 6, *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300*, Gembloux, 1960, p. 119-24). Moore a montré les critiques que, six fois au moins, les *Sententiarum libri quinque* faisaient des *Glossae* ; celles-ci sont donc antérieures à l'ouvrage authentique de Pierre, composé entre 1168 et 1176.

Huit mss ont conservé le texte des *Glossae super Sententias*, dont seul le prologue a été édité par R.-M. Martin, *Note sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur*, RTAM, t. 3, 1931, p. 63-64, et O. Lottin, *Problèmes*..., p. 120-22.

L'auteur des *Glossae* pourrait être à l'origine des distinctions souvent reprises par la suite : ainsi *opus operans* et *opus operatum*, et surtout *fides* et *mores* : « Summa diuine pagine in credentis consistit et agendis, id est in fidei assertione et morum confirmatione » (RTAM, t. 3, p. 63), qui annonce la division célèbre d'Alain de Lille, *Ars praedicandi* 1 : « duae partes theologiae : rationalis quae de diuinis scientiam prosequitur ; et moralis, quae morum instructionem pollicetur » (PL 210, 112b). S'appuyant sur la division de Hugues de Saint-Victor entre *opera conditionis* et *opera restaurationis*, les *Glossae* justifient la division en quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard « ut in primo ageret de creatore, in secundo de opere creationis, in tertio de opere recreationis quod gessit in propria persona Christus, in quarto de opere

recreationis quod agit ecclesia, id est de sacramentis ecclesiasticis » (O. Lottin, *op. cit.*, p. 121).

H. Denifle a signalé (*Chartularium*..., t. 1, n. 70) qu'on avait dans les *Glossae super Sententias* un des premiers emplois au moyen âge de la *Métaphysique* d'Aristote. Texte cité dans Moore, *The Works*..., p. 164, d'après Paris, B.N. lat. 14423, f. 65va.

3. **Doctrine**. – Comme pour Pierre le Mangeur cette étude s'appuie essentiellement sur les sermons de Pierre de Poitiers.

1° Le Christ. – Pierre part souvent des figures ou images que lui suggèrent les citations de l'Écriture. Même si l'accent porte davantage sur le sens d'un geste ou d'une disposition intérieure du Christ, c'est en général l'ensemble des mystères du Christ, de la Nativité à la Passion, qui se trouve chaque fois évoqué. Ainsi la parole du Cantique (2, 8) relative au Bien Aimé qui arrive « sautant sur les montagnes et bondissant sur les collines » s'applique aux divers moments de la vie du Christ. Le contraste éclate entre la grandeur du Christ et la multiplicité de ses abaissements, entre l'indifférence ou la haine des uns à son égard, l'adoration et la louange des autres (Paris, B.N. lat. 14593, f. 299v). La similitude entre le Christ, l'agneau, le chevreau ou le lépreux veut surtout souligner l'humilité, les souffrances et la mort du Sauveur (*ibidem*, 310va, 314ra, 316va).

On peut lire quelques témoignages en faveur de la dévotion aux « cinq plaies ». Un sermon pour le Jeudi-saint met l'accent sur la souffrance physique, bien qu'une allusion soit faite à la douleur du Christ consécutive à l'incrédulité du peuple (314va). A une autre occasion, Pierre parle explicitement des cinq parties du corps du Christ par où coula « non pas une goutte, mais un flot de sang. Une seule goutte précieuse suffirait à la rédemption du genre humain, il a été donné avec surabondance pour que le cœur de celui qui nous aime resplendisse de la surabondance du bienfait » (316ra).

La victoire du Christ sur la mort est plusieurs fois mise en évidence : « foulé par diverses épreuves, il a fait disparaître la couleur de la mortalité et il est monté impassible et immortel » (296va) ; Jésus élevé sur la Croix attire tout à lui, l'humain vers le divin, le mortel vers l'immortel, le passible vers l'impassible (306rv). Langage encore plus théologique à propos du mystère de Pâques, où Pierre expose les propriétés du corps ressuscité (317v).

Grâce à l'humilité et à l'obéissance qu'il a manifestées, le Christ a mérité d'être couronné de gloire et d'honneur, il serait « monstrueux » pour les chrétiens d'entrer au ciel autrement que leur chef (304ra). Le chrétien devra donc chercher la trace du Seigneur et la suivre ; derrière le Christ, on marche à pas plus ou moins rapides selon le degré de renoncement (336vb). Les moyens moraux mis en avant, comme le refus du mal, la mortification, l'humilité (314rb), sont parfois étroitement reliés aux phases de la Passion (289vb ; 315va-316rb).

2° L'Église. – Pierre parle de trois unions : entre Dieu et l'âme fidèle, entre les deux natures du Christ, entre le Christ et l'Église (299v). Le rapport Marie-Église est perçu très vivement ; l'une et l'autre coopèrent à l'action salvifique du Christ et de l'Esprit (310rb). Avec le même souci des correspondances, le chancelier de Paris établit la maternité physique et spirituelle de Marie, celle toute spirituelle de l'Église par l'exorcisme et la catéchèse, celle enfin de l'âme engendrée par le Christ en tout acte bon et l'engendrant à son tour par l'exemple donné au prochain (311vb).

Pierre parle de la Synagogue à titre de repoussoir et de faire-valoir pour l'Église : d'un côté, c'est la crainte et non pas l'amour qui regroupe ; de l'autre, une assemblée que Dieu constitue par la prédestination, la création, la justification, la gloire promise. Mais la conception de l'Église demeure réaliste : à côté des fidèles donnant l'exemple de leur bonne conduite, on trouve les hérétiques et les chrétiens qui ne le sont que de nom (323rb-324ra). Le peuple d'Israël habitant sous la tente et célébrant la fête des Tabernacles propose une image très positive de l'Église militante, active sur cette terre et en route vers le repos du bonheur éternel. Le camp des Hébreux était fortifié ; de même vont assurer la protection de l'Église l'aide des anges, le suffrage des saints, le secours des sacrements de baptême, de pénitence et d'eucharistie (327va).

3° Les sacrements. – 1) *Eucharistie*. – On est libre de participer à l'Eucharistie soit quotidiennement, soit à certains jours seulement ; mais la préférence de Pierre va à la première possibilité, car le sacrement est « pain quotidien », remède contre les faiblesses, louange continue du Seigneur (329vb).

Le pouvoir qu'ont les prêtres de changer le pain et le vin en corps du Seigneur exige la sainteté de leur part (325ra). Pierre emploie ici le verbe *transsubstantiari*. On sait que les théologiens du 12e siècle se demandaient si la transsubstantiation s'accomplissait en deux temps, ou en un seul, lors de la récitation du *Simili modo*. Si Pierre le Mangeur pose le problème et le laisse ouvert (cf. *supra*, col. 1622), Pierre de Poitiers se prononce en faveur de la double consécration (*Sententiarum libri quinque* V, 11, PL 211, 1245-1246 ; cf. V.L. Kennedy, *The Moment of Consecration and the Elevation of the Host*, dans *Mediaeval Studies*, t. 6, 1944, p. 126-28).

2) *Pénitence*. – Comme ses prédécesseurs ou contemporains, Pierre de Poitiers pense que les péchés sont remis par la contrition ; pour lui, la valeur et l'efficacité de celle-ci dépendent de la charité (*Sententiarum* III, 7, PL 211, 1056b). Il prouve la nécessité de la confession par les données scripturaires et les raisons habituellement invoquées : la honte ressentie à l'accusation est une part importante de la satisfaction ; le pénitent ignore si les péchés regrettés lui ont été totalement remis par la contrition ; mépriser la confession, c'est commettre une faute nouvelle, susceptible d'entraîner la reviviscence des péchés antérieurs déjà pardonnés (III, 12-13, PL 211, 1066-1070).

La *discretio* que Pierre appelle aussi *prudentia* est une des cinq qualités que le prêtre doit posséder et elle s'applique avant tout à la pénitence (Paris 14593, 322ra) ; elle aide le prêtre dans son examen des circonstances du péché, auxquelles, comme les autres prédicateurs médiévaux, le chancelier de Paris attache grande importance (322rb). Elle permet de conseiller utilement les pécheurs ; ainsi ces jeunes gens, peut-être des étudiants, qui allèguent volontiers leur âge pour s'autoriser tous les plaisirs et s'abstiennent de se confesser sous prétexte qu'ils retombent dans les mêmes fautes (309r).

4° La Vierge Marie. – Dans un sermon pour l'Annonciation, Pierre de Poitiers envisage pour Marie une double sanctification : l'une dès le sein maternel, analogue à celle dont bénéficièrent Jérémie

(1, 4-5) et Jean-Baptiste (*Luc* 1, 15), l'autre à l'Incarnation : « A Marie seule fut réservé ce privilège : (L'Esprit) viendra en toi et non seulement vers toi. Il serait venu vers elle s'il avait seulement sanctifié son âme. Il a fait davantage, il a pleinement éteint en elle la convoitise de la chair » (311va). Ce thème d'une double purification de Marie est également présent dans les *Sentences* (IV, 7 ; PL 211, 1165). L'Assomption de la Vierge a donné lieu à deux homélies, mais si la glorification de Marie y paraît exceptionnelle, il n'est pas explicitement mentionné que le corps de la Vierge y soit associé (311va). Les *Sentences* sont plus affirmatives (IV, 19 ; PL 211, 1207d). Cf. M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historique et doctrinale*, Studi e testi 114, Vatican, 1944, p. 380.

5° LES VICES ET LES VERTUS. – Pierre de Poitiers compare volontiers la vie chrétienne à un combat. L'âme est gravement menacée par des ennemis unis entre eux et toujours prêts à s'entraider : ce sont les vices principaux accompagnés de défauts secondaires ; leur énumération dépend souvent de Grégoire le Grand (*Moralia* XXXI, 87 ; PL 76, 621a). Adam le vieil homme avait introduit l'orgueil, la concupiscence de la chair et celle des yeux. Le Christ, Homme nouveau (cf. *Éph.* 4, 24), les a détruits et remplacés par les vertus opposées d'humilité, de chasteté et de tempérance. Elles constituent désormais les vêtements nouveaux dont les chrétiens sont revêtus au baptême (Paris 14593, 131vb-132ra). Le Christ est monté en son corps à la montagne du Seigneur, au jour de l'Ascension ; chaque jour, il s'élève spirituellement en nos cœurs, des vices à la pénitence, d'une vertu à l'autre, de la vertu au mérite et à la récompense (330rb).

Le lien des vertus avec l'intelligence des Écritures et la vie sacramentaire est souligné. Il s'agit soit des plats servis aux noces du Christ et de l'Église (299vb), soit des pains spirituels qui nourrissent l'homme, en attendant « celui de l'éternel bonheur » (308va). Dans la ligne de saint Augustin, Pierre traite des diverses images de la Trinité, ce qui le conduit à parler des trois vertus théologales. Par la trinité de la foi, de l'espérance et de la charité « l'immuable et bienheureuse Trinité a tiré de la fange profonde (cf. *Ps.* 68, 3) vers le bonheur perdu, la pauvre trinité changeante, tombée et misérable. Alors la foi a éclairé la raison, l'espérance a redressé la mémoire, la charité a purifié la volonté » (335v).

P.C.F. Daunou, *P. de P. chancelier...*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 16, 1824, p. 484-90. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2038-40 (N. Iung). – LTK, t. 8, 1963, col. 377 (J.N. Garvin). – NCE, t. 11, 1967, p. 227-28 (P.S. Moore). – P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e siècle*, t. 1, Paris, 1933, n. 100, p. 229-31. – Pour la doctrine surtout, notre étude : J. Longère, *Œuvres oratoires des maîtres parisiens au 12e siècle*, Paris, 1975, t. 1, p. 22-23, vie ; p. 125-33, christologie, ecclésiologie ; p. 315-19, vertus et vices ; notes correspondantes, t. 2, p. 21-22, 99-107, 239-42.

Voir les ouvrages de A. Teetaert (p. 183-85), M. Grabmann, O. Lottin, A.M. Landgraf, H. de Lubac, L. Hödl, J. Grûndel (p. 147-51), mentionnés *supra* dans la bibliographie de Pierre le Mangeur.

M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historique et doctrinale* (coll. Studi e Testi 114), Vatican, 1944, p. 380. – L.B. Gillon, *De appetitu boni in angelo lapso iuxta ueteres scholasticos*, dans *Angelicum*, t. 23, 1946, p. 43-52 (P. de P. serait un des premiers à soutenir que les démons sont incapables d'amour naturel du bien). – J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du 12e siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris, 1948.

DS, t. 2, col. 572-577 *passim* ; t. 3, col. 1589 ; t. 4, col. 1496 ; t. 6, col. 128, 149 ; t. 10, col. 1342.

Jean LONGÈRE.

55. PIERRE DE POITIERS, victorin, † vers 1216. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Doctrine.*

1. La VIE de Pierre de Poitiers est mal connue. Le 3 octobre, l'obituaire de Saint-Victor fait mention de sa famille (*Obituaires de la province de Sens*, éd. A. Molinier, t. 1/1, Paris, 1902, p. 590). Le nécrologe de l'abbaye du Jard (diocèse de Sens) enregistre aussi le souvenir de parents et bienfaiteurs de Pierre à propos du legs d'un volume contenant quelques livres de l'Ancien Testament (*ibidem*, p. 49). Une lettre d'Ernis, abbé de Saint-Victor, à Jean Belles-mains évêque de Poitiers de 1162 à 1182, confirme l'existence de relations assez étroites entre l'ordre victorin et la famille de Pierre (éd. dans A. Luchaire, *Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris*, Paris, 1899, p. 125).

D'après Jean de Thoulouze † 1659 dans les *Antiquités* (Paris, B.N. lat. 14375, p. 313-14), Pierre de Poitiers entré à Saint-Victor en 1166 y serait mort après 1216, à une date qui reste inconnue. Ce même auteur voit en lui un témoin de l'apostolat pénitentiel pratiqué à Saint-Victor au début du 13e siècle et orienté surtout vers les étudiants de Paris.

D'autres chroniqueurs victorins, qui empruntent souvent à Jean de Thoulouze, portent un jugement analogue ; ainsi Charles Le Tonnelier, *Annales Ecclesiae Sancti Victoris Parisiensis ab anno 1160 ad 1658* (Paris, B.N. lat. 15055, p. 30), et Simon Gourdan † 1729, *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres qui ont fleuri dans l'abbaye de Saint-Victor à Paris* (Paris, B.N. fr. 22397), p. 558 : « Pierre de Poitou fut un de ceux qui se signalèrent dans ce ministère. Il paroît qu'il suivoît les maximes de Maurice évêque de Paris et de Pierre le Chantre, hommes célèbres aux écrits desquels il renvoie ses lecteurs dans le Pénitentiel qu'il composa où il décide avec beaucoup de jugement plusieurs cas de conscience et sur lesquels il assûre qu'il aimeroît beaucoup mieux d'entendre les autres que de parler lui-même et de former ses décisions ».

Pierre de Poitiers est contemporain des chanoines victorins Ménend et Robert de Flamborough. Comme eux, il semble avoir exercé la charge de pénitencier, ce qui l'aura incité à écrire, à la suite de Robert, un manuel de confesseurs.

2. ŒUVRES. – 1° *Summa de confessione « Compilatio praesens ».* – Cette œuvre est désignée par ses premiers mots : *Compilatio praesens.* Voir *« Summa de confessione » Compilatio praesens*, éd. J. Longère, CCM 51, 1980, p. 1).

Pierre de Poitiers l'a écrite à la fin de sa vie ; il renvoie, certes, au concile Latran IV tenu en 1215 (cf. ch. 33, p. 37), mais il le fait brièvement, alors qu'il aurait pu citer plusieurs décisions conciliaires, en particulier le célèbre canon 21 (De confessione facienda et non reuelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando) qui traite plusieurs des points envisagés dans la *Compilatio praesens* : situation du pénitent et circonstances du péché (ch. 8), le prêtre, médecin spirituel (46), la confession au « proprius sacerdos » (49), le secret sacramentel (51). Pierre est généralement soucieux de s'appuyer sur les autorités de son époque ; au courant de certains thèmes majeurs du concile réformateur, il n'aura pas eu, semble-t-il, le temps de

prendre une connaissance approfondie des décisions conciliaires.

Le traité de Pierre fut complété peu après, vers 1220, par un autre chanoine de l'abbaye, Jacques de Saint-Victor, qui se contenta d'additions à divers chapitres empruntées, par exemple, à Prévostin de Crémone (ch. 7 : reviviscence des péchés ; 33 : pouvoir des clés) et au concile de Latran IV (ch. 27 et 33). Il ajouta aussi un exposé initial, d'allure homilétique, sur les dispositions requises de la part du prêtre et du pénitent et sur les qualités de la confession (éd. citée, p. 1-3). Ces addenda expliquent que les mss de la *Compilatio praesens* se répartissent en deux grandes familles selon qu'ils correspondent globalement au texte rédigé par le seul Pierre de Poitiers (tradition courte : douze mss) ou à celui revu et complété par Jacques de Saint-Victor (tradition longue : sept mss) ; cf. éd. citée, p. XIX-LVI.

Bien que la manuel du chanoine victorin semble avoir été écrit rapidement, sans grand souci de composition ou même d'indication précise pour certaines sources juridiques (*Décret* de Gratien, ch. 31 ; *Décrétales*, ch. 31, 52, 53), il offre, malgré tout, un choix significatif de citations. Les seuls auteurs de l'Antiquité explicitement nommés sont Caton et Claudien (9), mais on peut noter des emprunts à Horace (44) et à Sénèque (55). Parmi les Pères de l'Église cités, on trouve Jérôme (10, 17, 45, 55), Augustin (5, 6, 13, 17, 33), Grégoire le Grand (1, 2, 6, 8, 34), auxquels on peut joindre saint Benoît (42). La brièveté des textes attribués rend parfois l'identification difficle (6, 55).

Parmi les contemporains, Pierre de Poitiers privilégie Pierre le Chantre, † 1197 (ch. 4, 6, 25, 28, 30, 38, 41, 43) ; à la fin de son ouvrage, il conseille de se reporter à la *Summa de sacramentis* de cet auteur (55). Mais il fait appel à d'autres maîtres : Jean Beleth † 1182 (55), Maurice de Sully † 1196 (38), Prévostin de Crémone † vers 1210 (13). Il est question, une fois, des conseils donnés par le « bienheureux Thomas », archevêque de Cantorbery, † 1170 (55). Les références faites à Innocent III (1198-1216) sont assez dispersées (ch. 5, 32, 41, 42, 46, 52), alors que celles aux papes Eugène III (1145-1153), Alexandre III (1159-1181) surtout (nommé au ch. 46), Grégoire VIII (1187), Clément III (1187-1191), Célestin III (1191-1198) sont groupées (ch. 52-53).

A son tour, la *Compilatio praesens* devait inspirer au moins un ouvrage : *Le livre synodal de l'Ouest*. Cette collection de statuts fut promulguée vers 1224 à Angers et passa dans les autres diocèses de la province de Tours, puis en Normandie et en Poitou. L'auteur du recueil ne cite pas ses sources, mais on retrouve aux canons 90, 107-108, 120, souvent mot à mot, les ch. 12 (en partie), 23, 41 et 44 de la *Compilatio praesens*. Voir O. Pontal, *Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest. Les statuts synodaux français du 13e siècle*, t. 1, Paris, 1971.

A partir du 17e siècle, un certain nombre d'auteurs se réfèrent à la *Compilatio praesens*. L'initiative en revient, on l'a dit, à Jean de Thoulouze : il ne s'est pas contenté de quelques allusions, mais il a transcrit huit passages assez longs dans les *Annales* (Paris, B.N. lat. 14370, f. 60v-65v) : début, ch. 1, 32 en partie, 38, 41, 42, 49 ; il s'agit d'extraits plus juridictionnels que proprement pénitentiels. Jean Morin † 1659 s'intéresse surtout à ce qui dans l'œuvre de Pierre montre le caractère exceptionnel au début du 13e siècle de la pénitence solennelle ou des satisfactions tarifées (dans l'ordre de ses citations ch. 44, 37, 48, 55, 15, 16, 18, 50) ; voir son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali obseruata in decem libros distinctus* V, 23, 7, Paris, 1651, p. 315.

Sur les travaux suscités par la *Compilatio praesens* du 17e au 19e siècle, voir l'introduction à notre édition, p. LXIII-LXVI. On notera que H.C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. II. *Confession and Absolution* (Philadelphia, 1896), n'a pas tenu compte des précisions qu'avait apportées, par exemple, B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss latins de la B,N,*, t. 3, Paris, 1891, p. 267-71. En effet, il ne distingue pas entre deux Pierre de Poitiers : le chancelier des écoles parisiennes (cf. *supra*) et le chanoine victorin. Il connaît la *Compilatio praesens* par les seuls extraits publiés par Jean Morin, deux siècles auparavant. Cependant, il a vu, avec raison, dans Pierre de Poitiers un témoin important dans l'évolution libérale de la discipline pénitentielle.

2° *In capite ieiunii.* – Ce court traité aux digressions fréquentes est connu jusqu'ici par un seul témoin : Paris, B.N. lat. 14470, f. 182vb-187rb. On lit au bas du f. 182 : « Tractatus mag. Petri Pictauiensis canonici S. Victoris Parisiensis ». B. Hauréau a relevé cette inscription (*Notices et extraits...*, t. 3, p. 264). Tendent à prouver, semble-t-il, l'authenticité de l'œuvre quelques développements parallèles à ceux de la *Compilatio praesens* ; ainsi f. 182vb : citation du même proverbe que *Compilatio praesens*, ch. 46, l. 18-19 ; f. 183ra : nécessité d'accuser les circonstances des péchés, cf. ch. 5, l. 22-24 ; f. 185ra : allusion à Fennius, comme dans ch. 50, l. 15 ; et surtout, f. 185rb-va : qualités de la confession, cf. ch. 40, l. 5-45. Un certain désordre dans l'enchaînement des idées, un peu analogue à celui de la *Compilatio praesens*, témoigne aussi en faveur d'une rédaction par Pierre de Poitiers.

On peut distinguer dans ce traité (que nous pensons publier bientôt) plusieurs parties de longueur diverse, susceptibles de constituer autant de canevas pour sermons : f. 182vb : *de poenitentia* ; f. 183rb : *de oboedientia* ; f. 185rb : à nouveau un *de poenitentia* : f. 187ra : *de dedicatione.*

3° La Somme *Qui parce seminat* est mentionnée ici parce qu'on l'attribue généralement à Pierre de Poitiers ; son authenticité cependant paraît très contestable. La désignation par l'incipit de l'œuvre semble plus juste que le titre souvent donné *De mysteriis incarnationis Christi*, qui, on le verra, s'applique à une partie seulement du contenu.

Mss : Soissons B.M. 137 (129), f. 104r-114r ; Paris, B.N. lat. 3412, f. 45v-90v ; 14886, f. 85r-180 ; 16506, f. 32r-80 ; Vorau 263, f. IV-162v ; Toulouse B.M. 322, f. 157r-309r ; témoins incomplets : Paris, B.N. lat. 3412 ; surtout Soissons, B.M. 137.

La Somme est anonyme dans tous les mss. L'attribution à Pierre provient des tables tardives de Paris, B.N. lat. 14886, venu du fonds de Saint-Victor ; elles paraissent avoir confondu deux ouvrages que ce ms contient : *Qui parce seminat* (f. 85r-180) et *Compilatio praesens* (f. 254ra-264ra). Par suite de cette méprise, le traité authentique de Pierre est devenu anonyme et, à l'inverse, *Qui parce seminat* passa sous le nom du chanoine victorin.

En se fiant aux indications de ce ms, Jean de Thoulouze impute *Qui parce seminat* à Pierre de Poitiers (*Annales*, Paris, B.N. lat. 14370, f. 65vb) ; Charles Le Tonnelier reprend l'affirmation (*Annales*, Paris, B.N. lat. 15055, p. 30). P.C.F. Daunou émet quelques doutes (*Histoire littéraire de la France*, t. 16, Paris, 1824, p. 488). Sans être catégorique, B. Hauréau penche en faveur de Pierre de Poitiers (*Notices et extraits...*, t. 3, p. 263-64). Avec plus ou moins de réserves les historiens restent fidèles à cette attribution qui devient traditionnelle mais reste, semble-t-il, erronée.

Qui parce seminat est, en fait, un recueil de schémas pour sermons relatifs au Christ (s. 1-74), à la Vierge (75-85), aux anges (86-90), à Jean-Baptiste (91-94), aux apôtres (surtout Pierre et Paul, 95-106), aux martyrs (107-114), aux confesseurs (115-120), aux vierges

(121-123), aux saintes femmes (124-125), à tous les saints (126-133), aux défunts (134-135), à la dédicace (136-137). Puis l'auteur précise les destinataires et non plus les sujets traités : prêtres et prélats (138-150), contemplatifs et moniales (151-156), laïcs (157-161).

A défaut de pouvoir éditer l'ensemble de la collection, nous espérons publier une analyse des mss, la liste des incipit et quelques sermons. Voir une discussion plus approfondie des problèmes d'authenticité que pose *Qui parce seminat* dans notre introduction à la *Compilatio praesens*, CCM 51, p. X-XIV, L-LI.

3. Doctrine. – On se limitera ici à la *Compilatio praesens*, traité sûrement authentique et seul publié. Le sacrement de pénitence en constitue le sujet central. A la suite de Grégoire le Grand (*Moralia* XXXI, 88, PL 76, 621c), Pierre de Poitiers distingue les péchés spirituels comme l'orgueil, l'envie, l'acédie, la cupidité, l'avarice, la vaine gloire, la négligence, la colère, la tristesse, et les péchés charnels que sont la gourmandise et la luxure (ch. 1). Puis il examine l'ébriété (2-5), les circonstances des péchés (6), ou de personne (8), la récidive (7). Il revient à la luxure et à l'avarice (9), exhorte à interroger avec plus de soin les fidèles instruits (10), à ne pas différer la confession (11). La luxure peut revêtir diverses formes (12-14, 16, 19) ; des considérations plus générales entrecoupent ces descriptions : pénitence adaptée (15), circonstances des fautes (17, 20), compensations (18).

D'autres péchés sont abordés : sorcellerie (21), violation du serment (22), biens mal acquis et restitution (23), coopération au péché d'autrui (24), haine (25). Au chapitre 26 sur la confession des laïcs on peut rattacher ce qui suit : dîmes (27), violence des chevaliers (28), conduite à adopter par l'épouse ou les enfants d'usuriers (29), restitution des dîmes (30).

Puis Pierre de Poitiers aborde la confession des clercs (31), le temps et l'âge pour recevoir les ordres (32), les bénéfices et leur cumul (33). Un court exposé sur les circonstances de la gourmandise (34) précède le rappel des jours et temps de jeûne (35-37). Quelques directives sont formulées sur la science nécessaire aux clercs (38) et l'enseignement à dispenser aux fidèles (39).

L'auteur s'intéresse de nouveau à la pénitence : qualités de la confession (40, 42, 47), de la satisfaction (41, 44, 45, 48, 50), mais il insiste sur les grandeurs de la charge pastorale (43), les qualités de médecin spirituel qu'elle exige (46), les problèmes de juridiction qu'elle pose (49, 51). La *Compilatio praesens* s'achève par un petit traité de l'excommunication (52-55).

Pierre de Poitiers affirme au début de son ouvrage que « celui-ci a autant d'auteurs qu'il contient d'autorités ». Le traité, en effet, est une compilation, comme tant d'autres manuels similaires, tel le *Liber poenitentialis* qu'Alain de Lille écrivit vers 1200 et qu'il regardait, lui, comme un florilège (Prologus IV, dans Alain de Lille, *Liber poenitentialis*, éd. J. Longère, t. 2, Louvain-Lille, 1965, p. 18). Cette grande dépendance par rapport aux œuvres du passé n'empêche pas une certaine autonomie dans le choix, l'assemblage et le commentaire des citations. Alain de Lille et Pierre de Poitiers n'envisagent que la confession, le pécheur qui la fait, le prêtre qui l'entend : le premier privilégie les conseils pastoraux et les exhortations spirituelles, le second s'intéresse davantage aux prescriptions canoniques ou à la solution des problèmes moraux (coopération, compensation, restitution, etc.).

Le *Liber poenitentialis* du chanoine victorin Robert de Flamborough a été transmis en quatre versions, dont la plus développée daterait des années 1209-1213. Le confrère de Pierre n'a pas étudié que la pénitence ; son deuxième livre traite du mariage, le troisième des ordinations ecclésiastiques et le quatrième des péchés capitaux (Robert of Flamborough, *Liber poenitentialis*, éd. J.J.F. Firth, Toronto, 1971). La *Summa* de l'anglais Thomas de Chobham rédigée peu après le concile Latran IV (1215) contient une longue section sur les sacrements (*Summa confessorum*, éd. F. Broomfield, Louvain-Paris, 1968).

Ainsi donc, par un contenu orienté vers la seule confession, le manuel de Pierre de Poitiers s'apparente plus à celui antérieur d'Alain de Lille qu'aux traités plus proches dans le temps dus à Robert de Flamborough ou à Thomas de Chobham.

Sur un point Pierre de Poitiers apparaît très original. En effet, les auteurs avec qui on le compare insèrent, tous trois, un pénitentiel proprement dit (« liste de péchés affectés d'un tarif d'expiation »), qui occupe une place inégale selon les œuvres : un peu moins de la moitié chez Alain de Lille, un tiers pour Robert de Flamborough, proportion difficile à évaluer chez Thomas de Chobham qui répartit les canons pénitentiels en plusieurs sections d'un long chapitre sur la satifaction. Non seulement Pierre de Poitiers ne s'appuie pas sur la pénitence tarifée, mais il la prend à partie (ch. 50), réprouvant ainsi, peut-être, l'attitude trop favorable de son confrère Robert de Flamborough à l'ancienne discipline ; cf. J.J.F. Firth, *The « Poenitentiale » of Robert of Flamborough*, dans *Traditio*, t. 16, 1960, p. 552. L'absence de canons de cette nature explique en grande partie la dimension plus restreinte de la *Compilatio praesens* par rapport aux manuels apparentés.

Si l'on se reporte à la distinction, tout à fait classique à l'époque, des trois éléments de la pénitence : contrition, confession, satisfaction, on peut dire que Pierre de Poitiers s'intéresse aux deux derniers. L'*enumeratio uerborum* est, à elle seule, significative : les termes *contritio, confessio, satisfactio* sont respectivement employés 3, 58 et 9 fois ; il faut noter que la rareté, surprenante à première vue, de *satisfactio* est compensée par la relative fréquence de *paeniteo* (24 fois), utilisé le plus souvent en un sens de réparation active. Vingt-trois emplois de *circumstantia* disent assez l'attention que réclame Pierre de Poitiers à l'égard de la personne du pécheur et des modalités de ses fautes.

Outre les sources et travaux signalés en cours d'article (et la bibl. fournie en CCM 51, p. XC-C), consulter : C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae...*, t. 2, Leipzig, 1722, col. 1502-03. – J.F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, t. 1, Stuttgart, 1875, p. 210-11. – Hurter, t. 2, p. 222, n. 2. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2040-41 (N. Iung). – LTK, t. 8, 1963, col. 377 (J.N. Garvin). – M.W. Bloomfield, B.-G. Guyot, etc., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices 1100-1500 A.D.*, Cambridge Mass., 1979, n. 0868, p. 88.

A. Teetaert, *Le « Liber Poenitentialis » de P. de P.*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Studien... M. Grabmann... gewidmet), coll. BGPTM Suppl. 3/1, Münster, 1935, p. 310-31. – C.R. Cheney, *La date de composition du « Liber poenitentialis » attribué à P. de P.*, RTAM, t. 9, 1937, p. 401-04 ; repris dans C.R. Cheney, *Medieval Texts and Studies*, Oxford, 1973, p. 203-08. – C. Egger, *De praxi paenitentiali Victorinorum*, dans *Angelicum*, t. 17, 1940, p. 156-79. – B. Poschmann, *Busse und Letzte Oelung* (Hand-

buch der Dogmengeschichte IV/3), Fribourg-en-Br., 1951, p. 82, n. 15 ; trad. franç., Paris, 1966, p. 135.

G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ?* (coll. Analecta Gregoriana 111), Rome-Paris, 1961, p. 184, n. 118. – J. Grŭndel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter,* coll. BGPTM 39/5, Münster, 1963, p. 407-08. – J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle,* 2 vol., Princeton, 1970, *passim.* – J. Longère, *Quelques « Summae de poenitentia » à la fin du 12e et au début du 13e siècle,* dans *Actes du 99e Congrès national des Sociétés savantes* (Besançon, 1974), *Philosophie et histoire,* t. 1, Paris, 1977, p. 45-58 ; *L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale,* dans *Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire* (Table ronde du C.N.R.S., 26 avril 1980), éd. J. Longère, Paris, 1982, p. 91-110.

Jean Longère.

56. PIERRE DE POITIERS, capucin, † 1684. – Pierre, dont on ignore la date de naissance, prit l'habit religieux le 10 octobre 1625. En 1648 il commence une longue série de charges en étant élu 4e définiteur provincial de Touraine.

En cette qualité, il est à Nantes le 26 avril 1648 et signe le protocole par lequel la Province de Touraine cède six couvents à celle de Bretagne. C'est le point de départ d'un schisme chez les Capucins tourangeaux : Pierre tient ferme à l'exécution des décrets de cession et à l'union des religieux. Dans cet esprit, il renonça à sa voix passive au chapitre de 1653, et en 1654 il sera désigné comme assistant du commissaire général Claude de Bourges pour la pacification de la province. En 1650, il avait été nommé maître des novices : sa méthode de formation attira de nombreuses vocations. En 1653 il est confesseur des Capucines de Tours, en 1655 2e définiteur et gardien de Tours, puis provincial de 1657 à 1659, en 1661 et 1662 ; il redevient 1er définiteur et de nouveau provincial de 1663 à 1665 et de 1669 à 1671.

Cette année-là, étant au chapitre général à Rome, il y est élu définiteur général. Clément x et Innocent xi l'eurent en grande estime et ce dernier lui donna les restes du martyr saint Irénée. Il les ramènera à Poitiers et sa sœur, Mme de Chantgnien, fera aménager au couvent une chapelle pour les y conserver. A Rome Pierre est directeur spirituel de la reine Christine de Suède. De retour en France il est réélu provincial de 1679 à 1681, année où il promulgua un règlement pour la province. Il meurt à Poitiers en 1684 et est enterré dans la chapelle de saint Irénée.

Pierre de Poitiers aurait laissé manuscrites des œuvres de philosophie et de théologie, mais on ne connaît de lui qu'un ouvrage imprimé : *Le jour mystique ou l'éclairicssement de l'oraison et théologie mystique* « par le R.P. P. de P. Provincial des Capucins de la Province de Touraine » (2 vol., Paris, Denys Thierry, 1671).

On voit que l'auteur gardait un demi anonymat. Séraphin de Bourgogne l'a publié en latin : *Dies mysticus...* (Rome, Angelo Tirassi, 1675). Comme les approbations s'échelonnent de 1669 (à Rome par François Pallu, le fondateur des Missions étrangères de Paris, puis Rouen, par Louis-François d'Argentan) jusqu'en 1671 (Paris), on sent que l'auteur a longuement travaillé avant de soumettre son ouvrage à douze censeurs.

Le mot « Jour » dans le titre signifie « lumière » (cf. t. 1, p. 16) et se trouve complété par « éclaircissement » qui lui est joint. En effet dès les premiers mots de la dédicace à Jésus Christ, Pierre dit : « Je prétends d'éclaircir les profondes matières de l'oraison et de la théologie mystique... qui est amour savant et science amoureuse ». Quel est le besoin de cet éclaircissement, alors que « nous avons un grand sujet de louër Dieu de ce que nous voyons en ce siècle une si grande multitude d'écrivains sacrés » (t. 1, p. 26) ? C'est que, parmi ces écrivains, il en est qui critiquent et même repoussent l'exercice de l'oraison mystique. « Je connais même des personnes d'authorité, et qui sont en estime et réputation de grande science, de vertu et d'expérience dans les choses spirituelles, lesquelles dissuadent la lecture des livres de ces mesmes autheurs (mystiques) comme estant dangereux et pleins d'erreurs » (t. 1, tr. 1, ch. 1, p. 7-8). *Le Jour* a donc une intention apologétique.

Henri Bremond le fait se dresser particulièrement contre Pierre Nicole. Mais comme le *Traité de l'oraison* de ce dernier date de 1679 (DS, t. 11, col. 309-18), il ne peut être question de cette œuvre dans *Le Jour mystique.* Il s'agirait plutôt des *Visionnaires,* de 1665-1666, où Nicole critique toute mystique, à propos des *Délices de l'esprit,* de Desmarets de Saint-Sorlin. Nous aurons l'occasion de saisir une ou deux mises au point par Pierre de Poitiers.

Mais le capucin est-il lui-même un mystique ? Son humilité ou son réalisme lui font écrire : « L'explication de ces matières mystiques demandoit des connaissances expérimentales que je n'ay pas » (t. 1, p. 8). Il le redira autrement au t. 2, dans l'argument du livre 4 (p. 285-86) à propos des phénomènes mystiques élevés : « Il faudroit icy pour les déclarer quelques (âmes) de celles qui en ont fait les bienheureuses expériences. A ce défaut je tâcherai d'exposer par ordre... le tout selon que je l'ay pu apprendre par la lecture des autheurs les plus mystiques qui en ont parlé et écrit selon leurs expériences ». Or il est intéressant de noter que Pierre cite ses « autheurs » avec des références précises, et on voit bien qu'il les a lus et annotés.

En plus des Pères de l'Église, il est remarquable que les noms qui reviennent sont ceux de Benoît de Canfeld, Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Constantin de Barbançon, François de Sales, Gerson, Harphius, Honoré de Paris, Jean de la Croix, Louis du Pont, A. Rodriguez, Ruusbroec, Tauler, Thérèse d'Avila, Thomas d'Aquin et les Victorins. Cet éclectisme pose une question : Pierre de Poitiers nous livre-t-il une doctrine personnelle en une matière dont il prétend n'avoir pas l'expérience ? Il s'avère pourtant être autre chose qu'un compilateur.

Comment analyser ces 1 579 pages réparties en livres, traités, chapitres et sections ? Par bonheur, l'auteur est clair et sa langue sobre. Aussi bien prétend-il que l'oraison mystique « peut être enseignée aux personnes qui vivent dans le siècle et à celles même qui y sont le plus occupées ; qu'on y doit instruire les novices ou commençants, les simples et les ignorants aussi bien que les doctes » (t. 1, p. 15 ; cf. p. 407-08 ; t. 2, liv. 3, tr. 5, ch. 1). Cette large ouverture à l'oraison mystique nécessite une excellente connaissance de la chose. Pierre ne s'attarde ni à ce qui traite de la méditation ni aux exercices de la vie purgative ; il aborde d'emblée la nature de l'oraison mentale. Il la définit : « Exercice des puissances spirituelles de l'âme, tendantes, par différentes opérations intérieures et pieuses, à la parfaite adhérence et union à Dieu, au moyen de laquelle elle puisse devenir un même esprit avec Luy » (t. 1, p. 92). Elle est donc un exercice, comprenant différentes opérations, ayant pour but l'union à Dieu jusqu'à la transformation en lui.

D'où trois sortes d'oraison (liv. 1, tr. 1, ch. 2, sect.

4) : a) La méditation et considération comme exercice des trois facultés raison, mémoire et volonté ; b) la « contemplation affirmative », pour laquelle Pierre renvoie à Thomas d'Aquin (2ª 2ªe, q. 186) : « vuë de la vérité... (par l'âme) pénétrée de lumière céleste, au moyen de laquelle la volonté se porte aux affections » ; c) la « contemplation négative » (t. 1, p. 123) qui est la contemplation mystique au sens propre : « sans formes et images, laquelle (contemplation) n'aperçoit ni l'objet qu'elle contemple, qui est Dieu, ni la façon dont elle y tend et s'y repose, les actes de l'âme en cette oraison étant directs et ne pouvant être réfléchis ». Ici, nulle référence à un auteur. Ou encore (t. 1, p. 28) : « Contemplation appelée négative, laquelle ignore l'objet qu'elle contemple et qui n'est point autre que celle qui est sans formes ou images, ou autrement l'oraison mystique ou de quiétude ». Sur un autre plan, l'oraison mystique ou « repos » pourra être « savoureuse » ou « sans goût », ce qui est une « distinction essentielle » (liv. 1, tr. 1, ch. 7, sect. 6). Ni l'une ni l'autre ne sont de soi incompatibles avec des extraversions, des occupations, des aspirations intérieures à produire des actes ; mais nous verrons que ces actes risquent d'être nuisibles. Et cette matière est si importante qu'après en avoir déjà traité dans le premier tome, l'auteur y emploie le livre 4 du second (p. 283-702). Mais aux sections 12 et 13 du ch. 10 du tr. 7, l'aboutissement de l'oraison, il ne dépasse pas « l'extase » comme phénomène extraordinaire (p. 480-83).

Si tout baptisé est normalement apte à l'oraison de quiétude, quelle est la partie de l'âme où se développe la contemplation mystique ? Pierre répond que c'est la pointe ou cîme de l'âme, là où est la ressemblance avec Dieu. A ce propos il discute les problèmes de vocabulaire autour de la notion de syndérèse (t. 2, liv. 3, tr. 6, ch. 5). Mais il précisera : « La suprême pointe de l'esprit n'est autre chose que la volonté et l'intellect, sans oublier même le sens. Je n'y mets pas la mémoire, d'autant que l'opinion la plus probable est que ce n'est que l'intellect même qui réfléchit sur ses actes déjà passés, et partant nous ne l'omettons pas pour l'exclure, car elle est aussi comprise (t. 2, liv. 3, tr. 6, ch. 6, sect. 15).

La lumière dans laquelle est conduite l'oraison mystique est « la foi nuë, seule capable de faire un jour mystique dans les sacrées ténèbres de cette oraison » (t. 1, liv. 2, tr. 3, arg.). Tout le livre 2 traite ainsi « de la foi nuë, tant divine qu'humaine et de la satisfaction que la foi nuë doit produire en l'âme ». C'est une foi « différente de la commune » (liv. 2, tr. 3, ch. 5). Elle est en même temps actuelle et habituelle (*ibidem*, ch. 9 et 10) ; infuse ou acquise, résidant à la pointe de l'entendement (ch. 23). Tout ce traité de la foi nue est particulièrement original et compte le moins de citations d'auteurs.

Selon Pierre, la volonté a aussi son rôle dans la contemplation mystique. Il dit que même la quiétude est un acte et que par conséquent elle est sous la dépendance de la volonté (liv. 1, tr. 1, ch. 10, sect. 1). Mais cette volonté, selon les paroles de la dédicace à Jésus Christ, doit être « en conformité avec la vôtre ». On rejoint ici tout le problème de l'exercice de la volonté libre dans la soumission à la volonté de Dieu. D'où certains aspects paradoxaux : il est nuisible au progrès mystique de vouloir à tout prix produire des actes, images, pensées (liv. 1, tr. 2 en entier) ; mais dans le repos mystique sans goût, il est normal de sentir le désir, voire le besoin, de produire des actes pour sortir de la sécheresse (liv. 1, tr. 1, ch. 7, sect. 6) ; cependant il faut s'en garder soigneusement.

C'est peut-être sur ce terrain de la volonté et de la grâce que Pierre se heurte avec les opposants de la vie mystique. D'une part il pense – à l'encontre de Nicole, dit Bremond – que, même par les exercices de la volonté humaine, c'est Dieu qui fait agir et cesser d'agir en toutes les voies spirituelles (liv. 1, tr. 1, ch. 5). D'autre part, il critique fortement les directeurs de conscience qui encouragent à produire des actes, comme ceux qui détournent de l'oraison par peur de l'illusion (liv. 2, tr. 3, ch. 28, sect. 2). Au contraire, il trouve que la tâche du directeur spirituel est importante et il lui suggère d'abondantes directives : « Le prudent directeur doit... rechercher et discerner quel est le caractère de ces âmes, quel le dessein de Dieu sur elles et la qualité des grâces qu'elles en reçoivent : afin d'y accomoder ses instructions » (liv. 1, tr. 1, ch. 1, sect. 9-10).

Finalement, quel est l'objet de cette oraison contemplative ? C'est Dieu qui est l'objet de toute oraison en tant qu'Il est le souverain bien (liv. 1, tr. 1, ch. 11). La « sagesse » qu'est l'oraison a pour objet « la divinité, non raccourcie et bornée, ou revestuë de formes et images, comme elle est dans les oraisons de méditation, ou contemplation affirmative ; mais au dessus de tout concept et de toute comparaison, se cachant et ne se laissant aborder que dans les nüages... une jouissance de Dieu présent qui la (l'âme) transforme et la rend une naïve image de toutes ses perfections » (liv. 1, tr. 1, ch. 1, sect. 1). Ici encore Pierre contredit la tendance jansénisante, en affirmant que c'est l'unique grâce de Jésus Christ qui pousse vers Dieu, mais bien *directement* à Lui « tel qu'Il est en Lui-même et en tant que fin de toute créature » (liv. 4, tr. 9, ch. 3). Ces pages font d'ailleurs partie du dernier traité de Pierre qu'il intitule : « Du sacrifice de Jésus-Christ ou méthode succinte et facile qui enseigne à l'âme à se transformer en Jésus crucifié et à se crucifier avec lui, et qui comprend les actes principaux et plus excellents de l'oraison mentale ». Montrant le Christ en croix et sur l'autel comme le premier qui ait réalisé le sacrifice mystique de l'âme souffrante (non sulement comme *modèle* mais dans sa *gratia capitis*), le capucin poitevin se montre fidèle à la tradition de François d'Assise et de Bonaventure, en même temps qu'il se fait l'écho sans doute de l'école française, bien qu'il n'en cite aucun auteur.

Pierre de Poitiers semble avoir réussi la tâche qu'il se proposait dans sa dédicace au Christ : « Écrire un cours et une somme de théologie mystique » (t. 1, p. 8 et 10). Aussi est-ce un auteur capital non seulement pour la connaissance de l'état de la science mystique en France au 17e siècle, mais l'un des théologiens mystiques les plus complets et les plus profonds.

Rome, Archives générales des Capucins, G 135, p. 73-100 et 101-106. – Bibl. des Capucins de Paris, ms 21, ms 49 (*Memor. Prov. Tur.*) et plusieurs autres mss. – *Bullarium Cap.*, t. 5, p. 66. – Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 4, p. 387, 388, 523, 524, 538, 576, 577, 579. – *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1350. – *Dictionnaire des Lettres françaises, 17e siècle*, Paris, 1954, p. 802. – LTK, t. 8, 1963, col. 377. – DS, t. 1, col. 435 ; t. 5, col. 1378 ; t. 8, col. 1467.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

57. PIERRE DE PORDENONE, prêtre, † après 1501. Voir HAEDUS, DS, t. 7, col. 23.

58. PIERRE REGALADO (SAINT), frère mineur, 1390-1456. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Pedro Regalado, connu de son temps sous divers noms – Pedro de Valladolid, de la Regalada ou de la Costanilla –, naquit à Valladolid en 1390. D'origine juive, il fut baptisé et confirmé dans la paroisse de San Salvador, mais fréquentait l'église voisine des conventuels. Il y connut Pedro de Villacreces † 1422, qu'il eut pour maître spirituel. En 1404 celui-ci l'amena avec lui à l'ermitage nouvellement fondé de La Aguilera, avec Lope de Salinas y Salazar († 1463 ; DS, t. 9, col. 993-96), également tout jeune ; on avait alors coutume de recevoir de jeunes oblats, qu'on chargeait des commissions pour éviter aux frères d'avoir à sortir du couvent. Pedro Regalado reçut l'habit à La Aguilera ; il y fit profession vers 1407 (il fallait avoir 18 ans pour cela).

Il resta là jusqu'à son ordination et sa première messe, en 1415. Quand Villacreces se rendit au concile de Constance pour y faire approuver les Constitutions de sa réforme, il le laissa à sa place comme vicaire (1418). En 1422, Pedro assista au chapitre provincial des Conventuels à Peñafiel, où mourut Villacreces. De 1422 à 1442 il fut supérieur à La Aguilera. En 1426 il se rendit à Fresneda (Burgos) pour essayer de persuader Lope de ne pas abandonner la réforme villacrécienne. En 1427 il assista à la *Concordia* de Medina del Campo, où les villacréciens décidèrent de rester avec les Conventuels. En 1442 il fut élu vicaire, troisième successeur de Villacreces.

Il n'est pas sûr qu'il fut conseiller de Juan V de Castille (1406-1454). Eugène IV par la bulle *Vacantibus* (23 décembre 1446) et Nicolas V par l'*Ad ea* (29 juillet 1447) confirmèrent la décision prise au Chapitre provincial de Castille de rester avec les Conventuels. En 1456 Pedro alla de nouveau à Fresneda voir Lope, pour essayer de le convaincre de prendre sa succession. Sans succès. Revenu à La Aguilera, il y mourut le 30 mars 1456 et fut enseveli dans la fosse commune de l'ermitage.

Pedro Regalado fut un supérieur paternel et prudent, un apôtre audacieux, un contemplatif et un ascète ne se nourrissant presque constamment que de pain et d'eau. Il est le seul saint parmi les villacréciens et le premier saint franciscain espagnol, bien qu'en raison de sa canonisation assez tardive (1746), d'autres l'aient précédé sur les autels. Il ne fut ni réformateur, ni fondateur; il se contenta de mettre en pratique l'idéal proposé par Villacreces, Salinas et Pedro de Santoyo † 1431. On a dit de lui qu'il ne fit qu'une chose : des miracles sur les rives du Duero.

Le procès de béatification fut entrepris par les Observants de Castille (1626) ; le 16 novembre 1630, la Congrégation des Rites déclara l'héroïcité des vertus ; le 30 septembre 1680, l'évêque d'Osma, Antonio de Isla † 1691 approuva le culte comme immémorial (il existait depuis 1520) ; béatification par Innocent XI, dans un décret du 17 août 1683. Le même pape approuva l'office du bienheureux, le 1er mars 1684. La canonisation de Pedro Regalado eut lieu, le 29 juin 1746, par la bulle *Negotiatoris coeli* de Benoît XIV. Sa fête a été célébrée à diverses dates : mars (30 et 31), mai (13, 14 et 15), 1er juillet, 17 août. A présent, elle se célèbre le 30 mars.

2. DOCTRINE SPIRITUELLE. – On a attribué à Pedro Regalado divers écrits qui ont, semble-t-il, pour auteurs Villacreces ou Salinas ; ainsi *Constituciones, ritos y leyes municipales para las casas del Abrojo y de La Aguilera* ; *Exposición de la Regla franciscana* ; *Ejercicios contemplativos y ocupaciones activas* ; *Compendio de la vida del P. Villacreces* ; *Opúsculo sobre el Arbol de la vida.* Les seuls que nous ayons de lui sont quelques *Cartas* et le Prologue du *Memoriale religionis* de Villacreces (une quinzaine de lignes) ; voir *Archivo Ibero Americano*, t. 17, 1957, p. 663-713.

Sa spiritualité est la spiritualité vécue des villacréciens : observer l'Évangile en étant pleinement fidèle à la Règle. Elle a été codifiée au mieux par Villacreces et Salinas. Ce fut une réforme pour l'essentiel intérieure, avec peu de retentissement au-dehors. C'est le *Testamento* de Salinas qui en fournit le meilleur exposé.

Elle prescrivait 2 heures de méditation, 7 heures d'Office divin et 3 employées à diverses dévotions. L'Office ne devait être ni chanté ni accompagné de musique. Les vertus principales étaient la pauvreté, la mortification et l'obéissance. La pauvreté comportait 6 degrés : par rapport aux objets, aux habitations, aux vêtements, au corps (chasteté), aux repas et à l'esprit. C'est la pénitence qui attirait le plus l'attention chez les villacréciens, du fait de leur érémitisme plus prononcé que chez les déchaussés. En principe, chaque ermitage ne pouvait accueillir que 12 frères (en fait, Regalado obtint l'autorisation d'en recevoir plus). La clôture y devait être presque monacale, à peu près personne ne pouvant y entrer. Le silence y était quasi perpétuel et on n'y pouvait non plus parler par signes. La discipline se prenait tous les jours. Les religieux bien portants ne pouvaient prendre ni viande ni vin. L'obéissance devait être totale, sauf ordre contraire à la conscience. La confession était prescrite tous les samedis (les prêtres novices pouvaient confesser, à défaut de profès) ; on communiait tous les quinze jours ; pas de messes à date fixée ni d'honoraires pour les messes. Les études n'étaient pas obligatoires ; on les considérait comme d'importance secondaire. On pratiquait ce que l'on enseignait, favorisant par une vie très austère l'observance de la Règle de saint François.

Bibliographie (jusqu'en 1957) dans *Archivo Ibero Americano* = AIA, t. 17, 1957, p. 507-79. Ajouter : Tolède, Cathédrale, ms 5-1, f. 233v-234r. – Madrid, B.N., ms 13086, f. 147rv. – M. Monzaval, *Historia de las heroicas virtudes... de S. Pedro Regalado,* Valladolid, 1684. – *Compendio della vita di S. P. R.,* Lucques, 1748. – P.A. Castiglionelli, *Ristretto della vita di S. P. R.,* Rome, 1748. – M. de Floriano, *De viris illustribus Ordinis Minorum,* Rome, 1914. – L. Carrión, *Historia documentada del convento Domus Dei de La Aguilera,* Madrid, 1930. – A. Recio, *El Santo de la Reforma, P.R.,* AIA, t. 17, 1957, p. 471-506.

Enciclopedia Espasa, t. 42, 1920, p. 1304-05. – LTK, t. 8, 1963, col. 378. – BS, t. 10, 1968, col. 861-64. – *Dicc. de España,* t. 3, 1973, p. 2065-66. – DIP, t. 6, 1980, col. 1713-15.

La Verna, t. 7, 1918, p. 145-48. – *Estudios Eruditos,* t. 2, 1930, p. 235-47. – AIA, t. 20, 1960, p. 94-99 ; t. 28, 1968, p. 241-54 ; t. 34, 1974, p. 303-34 ; t. 35, 1975, p. 411-60. – *Analecta Ordinis Fr. Capuccinorum,* t. 97, 1981, p. 120-22.

DS, t. 3, col. 52, 543 ; t. 4, col. 1128 ; t. 5, col. 1118, 1345, 1360.

Mariano ACEBAL LUJÁN.

59. PIERRE DE LA RÉSURRECTION, carme, † 1673. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Doctrine.*

1. VIE ET ŒUVRES. – Pierre de la Résurrection, né en Bretagne, entra au couvent des Carmes de Nantes et fit sa profession le 21 avril 1631. En 1656 il est nommé maître des jeunes profès à Hennebont, et deux ans plus tard prieur au même couvent (cf. l'approbation de *La Vie spirituelle,* 1659). Au chapitre provincial de 1662, il fut nommé directeur du séminaire de Nantes (Rome, Arch. Ord., II, Turonia, 6) et en 1665 maître des novices à Rennes, centre de la

réforme tourangelle (*ibid.*). Dans cette fonction il fut le collègue de Marc de la Nativité (DS, t. 10, col. 284-87), maître des novices à Tours dans la même province des carmes. Jusqu'à sa mort, le 17 mars 1673, les chapitres provinciaux de 1669 et 1672 l'ont confirmé dans cette charge de formation des jeunes carmes ; c'est un indice du rôle important qu'il a joué dans l'élaboration de la spiritualité commune de la réforme de Touraine.

L'ouvrage principal de Pierre de la Résurrection, *La Vie spirituelle déduite avec méthode et divisée en trois parties...* (Rennes, P. Coupart, 1659-1660), qui sont les principes de la Vie spirituelle, les « Estats de la Vie spirituelle », et les « Grâces et Opérations de l'Esprit de Dieu dans la Vie spirituelle ». C'est un ouvrage fort systématique, englobant toute la vie spirituelle. En outre nous restent les ouvrages suivants : *Les Exercices de la solitude pour les religieuses et autres âmes desireuses de Dieu...*, en 3 parties, Rennes, 1662, in-16° (trois retraites de dix jours). – *Le Manuel des Religieux Profez pour servir à la Conduite des Seminaires, et Estudes des Religieux Carmes de la Province de Touraine* (Nantes, 1666, in-16°).

Les bibliographes parlent aussi d'autres ouvrages : *De l'amour et de la connoissance de Jesus et de Marie*, 2 vol., in-4° ; *Soliloques de l'homme sage* ; *Le gouvernement des Passions* (Nantes, 1662, in-24°) ; *De la conversation des Religieux.*

2. La doctrine spirituelle de Pierre de la Résurrection, élaborée surtout dans *La Vie spirituelle*, se veut simplifiée et pratique. Pour promouvoir la croissance spirituelle des jeunes gens confiés à sa direction, Pierre s'est déterminé à « *réduire en ordre, et déduire par méthode claire, facile, lumineuse, et touchante toute la Vie spirituelle* » (Dessein). D'où son côté systématique, pratique, sans subtilités. Cet effort de clarté a certainement rendu des grands services à l'époque ; on continuait à utiliser le langage spirituel des mystiques comme Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-10), mais leur véritable esprit n'était pas à la portée de tous ; on insistait encore sur la passivité et la gratuité absolue de la transformation mystique, mais en même temps toute la vie spirituelle devenait un parcours ascétique que l'homme pouvait entreprendre de sa propre initiative et organiser scrupuleusement peu ou prou à son gré. Dans cet effort de systématisation ascétique, Pierre de la Résurrection ressemble beaucoup à Marc de la Nativité, et il diffère fondamentalement de son contemporain Maur de l'Enfant-Jésus (DS, t. 10, col, 826-31), fidèle à la vraie tradition mystique du Carmel en France au 17e siècle.

Déjà dans sa définition de la vie spirituelle, Pierre aspire à la simplicité : « La Vie spirituelle est un exercice de l'Esprit humain, élevé, meu, et assisté de celuy de Dieu, qui a un Objet tout divin qu'elle envisage comme sa fin propre, véritable, et directe : Envers lequel elle s'occupe, comme sa matière, qui la borne et limite, et qui luy sert de forme, pour luy donner l'Estre, l'ame, et la Vie, et la specifier et distinguer de tout autre exercice et estat » (I, p. 1-2). La connaissance et l'amour de Dieu est le principe et la fin propre de la vie spirituelle, par lesquels la rencontre de Dieu et de l'homme se réalise. L'homme spirituel se transforme en Dieu, qui devient sa vie et son action amoureuse. Toutes les réalités de la vie concrète peuvent servir pour s'unir à Dieu (I, p. 91-92). Pierre ne sous-estime pas le rôle de l'entendement, mais la volonté et la charité sont les principes fondamentaux de la dynamique de toute la vie spirituelle. Il insiste donc beaucoup sur la disposition et la coopération humaines. Bien sûr, dans la transformation mystique « l'homme ne vit plus dans les opérations propres qui forment la vie morale : mais Dieu seulement vit en luy, qui fait divinement tout par luy, l'émouvant en toutes choses par son divin Esprit » (I, p. 183). Mais Pierre ne semble guère comprendre le sens exact de la passivité mystique et la suspension des puissances. Son discours est centré sur la responsabilité continuelle de l'homme. Il craint trop un « quiétisme mystique » pour éclaircir la relation subtile de l'activité et de la passivité, et la transformation amoureuse de l'engagement de l'homme en action passive, où Dieu prend l'initiative au-delà des forces humaines qui sont tenues en suspension. Pierre distingue les contemplations acquise et infuse ; dans celle-ci l'âme est « plutost agie, qu'elle n'agit, et est plus patissante qu'agissante : d'autant que le Saint Esprit, par son action et par l'abondance de sa grace, la traisne, l'emporte et la ravit en Dieu : Ce qui fait que l'action de l'Ame est insensible, et ne se perçoit pas » (II, p. 148). Mais l'opération divine semble être organisée surtout logiquement. Même l'état de l'union amoureuse est organisée en exercice, en « *actes de désir* » et « élévations affectives, qui aiguisent et fassent retourner cet appétit de Dieu » (II, p. 262).

Pierre reste fidèle à la tradition mystique. Il sait qu'il y a un au-delà de l'union consciente, affective et sensible : « Dieu dans cette sorte d'union et possession, s'écoule par luy-mesme dans l'Ame quasi sans Onction ny sentiment perceptible ; ce qui est tres-excellent et tres-parfait, d'autant que Dieu en cette maniere est plus intime, et plus immediatement uny à l'Ame sans aucun entre-deux, tels que sont les sentiments perceptibles... Cette Operation de Dieu n'est autre que la presence de son Essence, comme bien souverain et infiny, qu'il fait ressentir à l'Ame par soy-mesme sans tendresses, delectations, suavité formée, ni autres sentimens explicites, et perceus » (II, p. 307-08). La vie active dans cet état d'union essentielle n'est plus désormais le propre de l'homme, le Saint Esprit en est devenu « *le principal autheur* » (II, p. 319). C'est aussi dans cette union mystique immédiate que l'homme est « tres-parfaitement revestu de Iesus-Christ » (II, p. 320).

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la description détaillée de la vie mystique comme « la plus éminente et la plus réelle participation de la vie de Dieu » (III, p. 1). Parce que l'Esprit Saint est l'auteur de cette vie divine, « c'est donc à luy seul à qu'il appartient de créer cette Vie Spirituelle et interieure » (p. 2). L'opération de l'Esprit se déploie dans l'homme d'une manière dynamique qui embrasse tout le processus de transformation mystique : il se manifeste par le sentiment de sa présence, et opère sans cesse dans le mystique, le réformant et formant en lui « la vie de grace sur-eminente, la vie spirituelle et la vie de Dieu mesme » (III, p. 11-12), au-delà de l'opération de l'homme.

Selon Pierre, l'oraison mentale est le premier stade ; les grâces et les opérations de Dieu se déploient successivement dans l'oraison infuse (« une Elevation de l'Ame à Dieu, et un escoulement de Dieu dans l'ame », III, p. 40), l'oraison de recueillement, unification spirituelle de toutes les puissances au centre ou au fond de l'Ame, l'oraison de quiétude (« une approche de l'ame aupres de Dieu » expérimenté comme « centre d'amour », III, p. 64-65). Puis par l'oraison des « Gousts Spirituels » l'homme « entre et penetre dans son objet tout aymable et souverainement delicieux » (III, p. 82) ; il n'est plus en dehors de Dieu, parce qu'il a « beaucoup souffert pour Dieu » (III, p. 83). L'oraison de suspension est au-delà des possibilités actives de l'homme, parce qu'elle « n'est autre chose qu'une eslevation que l'Esprit de Dieu fait de ces puissances par dessus leur propre et ordinaire acti-

vité » (III, p. 86-87). C'est l'expérience de l'impossible, parce que « le Saint Esprit la pousse à l'infiny où elle ne peut aller » (III, p. 88). L'oraison d'union finalement s'identifie au mariage spirituel classique. Cette évolution de l'oraison mentale aboutit enfin à la théologie mystique, « Science experimentale de Dieu » (III, p. 108), « estant une notice amoureuse, et une apprehension, ou (autant qu'il se peut) une comprehension savoureuse du Souverain Bien » (III, p. 111-12).

Pour Pierre, « l'Essence de la Vie Spirituelle consiste à aymer Dieu » (III, p. 130), et « la force de ce divin Esprit est toute d'amour » (III, p. 115). L'intériorisation profonde de la vie mystique se réalise par conséquent à travers une transformation dans l'amour. « Les Liens d'Amour » font « un cercle tout d'amour : Dieu qui est le souverain bien se plaist infiniment à verser de soy, et faire couler les influences de ses bontez dans les hommes, à sçavoir ses bienfaits,par le sentiment desquels il les éleve et enleve à soy » (III, p. 117). « Voilà la première atteinte de la grace sur la volonté, pour y former cette divine Sapience et Science Mystique » (III, p. 120). La vie mystique se développe donc comme vie d'amour, passivement subie et atteinte. Cet accent sur la prééminence de l'amour est bien en ligne avec Jean de Saint Samson et avec la tradition mystique du Nord (par ex. Ruusbroec). L'image captivante du cercle d'amour par lequel Dieu et l'homme sont liés ensemble, évoque bien la spiritualité affective de Pierre. C'est dans l'ouverture du cœur ou la dilatation d'amour, le deuxième degré de l'expérience mystique « en l'amour », que « le Saint Esprit fait la volonté de l'homme outrepasser, s'elever, et entendre par dessus ces liens d'amour, qui sont les bienfaits de Dieu ; il la met en la veuë, et l'oppose à l'aspect de ce Souverain Bien » (III, p. 121). La blessure ou playe d'Amour se manifeste en deux manières, par la suavité de l'impression d'amour et par la douleur de l'impuissance humaine. Les trois dernières phases de cette vie d'amour sont : la liquéfaction d'amour, les jubilations d'amour (élans et transports du cœur) et finalement l'embrassement d'amour.

Le processus de transformation mystique, commencé dans l'oraison mentale et continué ensuite dans l'amour, se poursuit finalement dans un troisième mouvement dynamique, « dans l'Esprit », au-delà de la perception et de la conscience des influences et des touches de cet Esprit (« ils ont peu le sentiment et mouvement de l'Esprit de Dieu dans le leur », III, p. 151-52) ; on parle ici de mort et d'abstraction mystiques, de vol de l'esprit, d'instincts et d'assauts de l'esprit, de paroles intérieures, de silence, de paix et liberté de l'esprit, ou finalement de la mort et expiration de l'esprit en Dieu, quand « Dieu se semble rendre comme l'Ame de nostre ame, la Vie de nostre vie, et L'Esprit qui nous meut » (III, p. 174-75).

Pierre de la Résurrection reprend enfin la description des états de la vie spirituelle qui prend surtout son origine chez Isabelle Berinzaga et Achille Gagliardi dans le *Breve Compendio* (DS, t. 7, col. 57-60) et qui depuis lors fut souvent reprise, notamment par Jean de Saint-Samson ; il évoque le fond de l'âme et le sommet de l'esprit (« L'Entendement estant si heureusement introduit dans la Contemplation de cette première et universelle vérité ; et la volonté imbüe, et déterminée de l'amour de la souveraine et universelle Bonté, il se fait dans l'Ame un meslange et un composé, et presque identité de ces deux actes de connoissance et d'Amour de Dieu, qui forment un estat, lequel s'appelle le Fond de l'Ame », III, p. 187-88), l'état de la conformité (« l'homme est revestu des mœurs de Dieu », III, p. 191), l'état de l'uniformité (« une union très intime et intense de nostre volonté avec celle de Dieu, celle-cy donnant le mouvement à celle-là », III, p. 197) ; l'état de la deiformité, ou unité de l'homme spirituel avec les Personnes Divines, « est le Couronnement et la gloire de toutes les autres, dautant qu'elle les concentre toutes dans soy-mesme, leur communique les perfections et excellences, les deifie, et leur donne une forme toute divine » (III, p. 201). « Cette Deiformité, est une impression si grande, si profonde, et si universelle de l'Esprit de Dieu dans l'ame, qu'elle semble estre toute convertie en Dieu, ne sentir que Dieu, n'agir que par l'Esprit de Dieu, et ne produire que des actions de Dieu » (III, p. 202). – DS, t. 2, col. 2045.

Hein Blommestijn.

60. PIERRE ROGER, bénédictin, pape : Clément VI, † 1352. – Né en 1291, à Maumont (Corrèze), Pierre Roger est « offert » par ses parents au monastère bénédictin de la Chaise-Dieu en 1301. Il est envoyé étudier la théologie à Paris ; il y obtient la maîtrise en 1323. Homme de vaste culture classique et théologique, Pierre est un prédicateur et un orateur de tendance thomiste, qui cherche dans l'Écriture des thèmes d'éloquence. Il reçoit plusieurs bénéfices ecclésiastiques, qui lui facilitent l'existence, tout en ne l'obligeant pas strictement à la vie claustrale : les prieurés de Saint-Pantaléon (en Corrèze), de Savigny (Lyon) et de Saint-Baudile (Nîmes) en 1324, et l'abbaye de la Trinité de Fécamp en 1326. Jean XXII le nomme évêque d'Arras le 3 décembre 1328, puis archevêque de Sens le 24 novembre 1329, enfin de Rouen le 14 décembre 1330, siège qu'il occupa jusqu'au 18 décembre 1338. Engagé en de nombreuses affaires diplomatiques au service de la monarchie française et du pontife romain, l'archevêque de Rouen manifeste une compétence administrative indiscutable. Il fut créé cardinal le 18 décembre 1338, du titre des Saints Nérée et Achillée. Le 7 mai 1342 il succéda à Benoît XII sur le trône de saint Pierre.

Ses dix ans de pontificat se signalent par la croissance de la centralisation bureaucratique, l'aggravation de la fiscalité et le mécénat artistique. Sa politique internationale ne rencontra guère de succès, notamment avec l'Angleterre, la Bavière et l'Italie. Une tentative de croisade ne réussit qu'à récupérer Chypre en 1344, les rivalités entre Gênes et Pise ayant contribué à l'échec du projet pontifical. Ce pape fastueux révéla son énergie lors de la peste de 1348 ; il protégea les juifs injustement accusés d'avoir provoqué ce fléau, mais réprima le mouvement des flagellants (DS, t. 5, col. 397-99). Son activité strictement ecclésiastique est toutefois peu significative, à part le jubilé de 1350 (DS, t. 8, col. 1484) qu'il vint célébrer à Rome. Une tumeur à la tête l'emporta le 6 décembre 1352 ; il fut inhumé à la Chaise-Dieu en avril 1353.

Œuvres. – 1) *Sermons et discours.* Ces textes d'esprit thomiste et de ton moralisant représentent la réalité de la culture universitaire du 14e siècle et ne se lancent guère en des envolées spirituelles.

Voir J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* coll. BGPTM 43/3, Münster, 1972, p. 757-69 (101 sermons) ; Ph. Schmitz, *Les sermons et discours inédits de Clément VI,* RBén, t. 41, 1929, p. 15-34 (87 sermons). On consultera aussi Ubald d'Alençon, *Panégyrique inédit de saint François d'Assise par le pape Clément VI (1342-1352),* Paris, 1911 (du ms 240 de la Bibl. Sainte-Geneviève de Paris) ; G. Mollat, *L'œuvre oratoire de Clément VI,* AHDLMA, t. 3, 1928, p. 239-74 ; H. Laurent, *Pierre*

Roger et saint Thomas d'Aquin, dans *Revue Thomiste*, t. 36, 1931, p. 157-73 (3 sermons sur Thomas d'Aquin) ; Ph. Schmitz, *Un sermon inconnu de Pierre Roger (Clément VI) : le carême selon saint Benoît*, RBén, t. 44, 1932, p. 71-74 (sermon de carême prononcé à la Chaise-Dieu).

2) *Messe pour éviter la peste* : en vue de mettre fin à l'épidémie de 1348. Texte publié par J. Viard, *La messe pour la peste*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 61, 1900, p. 344-48 (texte latin, p. 334-38).

3) Des *quaestiones* sur le 4e livre des *Sentences* et une *lectura* sur la décrétale *Quia quorumdam mentes* de Jean xxii (relative à la pauvreté du Christ et des apôtres) sont inédites. – Un cahier de notes personnelles autographes et de *reportationes* philosophiques et théologiques est conservé à la Bibliothèque apostolique Vaticane (*Borgh. lat.* 247).

J. Gay, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Paris, 1904. – N. Paulus, *Das Jubilaeum vom Jahre 1350*, dans *Theologie und Glaube*, t. 5, 1913, p. 461-74, 532-41 (analyse de 6 bulles). – S. Baluzius, *Vitae Paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, t. 1, Paris, 1914, p. 241-308 (texte latin de 6 vies) ; t. 2, 1927, p. 335-433 (notes). – P. Fournier dans *Histoire littéraire de la France*, t. 37, 1938, p. 209-38 (bibliogr.).

M.-H. Laurent, *Guillaume des Rosières et la bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 579-603. – A. Maier, *Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI) in der Borghesiana*, RTAM, t. 15, 1948, p. 332-56 ; t. 16, 1949, p. 72-98. – G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, 1950, p. 84-96 (p. 93-96, bibliogr.). – A. Pélissier, *Clément VI le Magnifique, premier pape limousin...*, Brive, 1951. – G. Mollat, DHGE, t. 12, 1953, col. 1129-62 (bibliogr.). – P. Gasnault, *Une lettre missive de Clément VI à la reine Jeanne de Bourgogne*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. 73, 1961, p. 365-73. – G. Mollat, *Clément VI et la vicomtesse de Turenne*, *ibidem*, p. 375-89. – J.E. Wrigley, *A rehabilitation of Clement VI. Sine nomine 13 and the kingdom of Naples*, Rome, 1965 ; *Clement VI before his pontificate : the early life of Pierre Roger, 1290/91-1342*, dans *The Catholic historical Review*, t. 56, 1970, p. 433-73.

DTC, t. 3, 1903, col. 1820-21. – *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 1188-90. – LTK, t. 2, 1958, col. 1225. – DS, t. 5, col. 397-99 ; t. 8, col. 1484.

Réginald Grégoire.

61. PIERRE DE ROSENHEIM, bénédictin, † 1433. – Né en 1380, Pierre Wiechs de Rosenheim étudie à Vienne. Moine profès du Sacro Speco (Subiaco), il fut prieur de Mondragone. En 1416, il participa au concile de Constance. En 1418-1420 il est prieur de Melk, puis maître des étudiants en 1423-1426. Durant les années 1426-1428, il se signale par son intense activité comme visiteur des monastères de la congrégation de Melk (Tegernsee, Weihenstephan, Ebersberg, Dietranszell, Indersdorf). En 1431 il est prieur à Salzbourg (Saint-Pierre). Au concile de Bâle, en 1432, il est rapporteur pour la question hussite. Il meurt en cette ville le 27 janvier 1433.

Œuvres. – 1. *Roseum memoriale divinorum eloquiorum* (dédié au cardinal Branda de Châtillon, légat de Clément vii en Autriche), recueil de vers sur l'Écriture, à l'usage des prédicateurs. En supplément sont publiés les évangiles versifiés, avec illustrations. L'œuvre fut publiée à Vienne en 1510 et 1524 ; à Strasbourg, 1544, elle est couverte par le pseudonyme « Conrad le Bavarois » et porte le titre de *Mnemosinon, id est Memoriale bibliorum*.

2. *De Statu vitae monasticae sui temporis* (vers 1432). – Pierre y déplore l'état de relâchement où sont tombés les monastères : obéissance, pauvreté, chasteté n'y sont pas vécues. Pierre évoque la vigne du Seigneur que ravagent les quatre bêtes de la vision de Daniel (ch. 7). Le plus grave, c'est que Dieu n'y est plus aimé. Il termine par une émouvante supplique s'adressant aussi bien aux prélats qu'aux simples moines, leur demandant de se convertir et de revenir à une vie de prière et de ferveur (texte dans Bernard Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 2, Ratisbonne, 1723, p. 81-94).

3. *Opus sermonum de tempore* : recueil de sermons, rédigé en 1430. – 4. *Computus* (1432). – 5. *Carmen de morte* (1424) ; cf. Th. F. Fritzsche, *Carmen de morte*, dans *Serapeum*, t. 21, 1860, p. 170-74 ; H. Rosenfeld, *Das Oberaltaicher Vadomori-Gedicht von 1446 und Petrus von Rosenheim*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 2, 1965, p. 190-204 (publication du poème d'après un ms d'Oberaltaich ; son auteur ne serait pas Pierre de Rosenheim mais un franciscain homonyme).

Martin Kropff et Th. Gottlieb donnent la liste des œuvres manuscrites, généralement conservées à Melk. On y remarque : *Expositio Dominicorum sermonum. – Summa metrica totius Regulae S. Benedicti. – Metrum heroicum breve de 12 gradibus humilitatis. – Alii versus de 12 gradibus humilitatis. – Metrum heroicum breve de septem gradibus disciplinae regularis. – Brevis historia reformationis monasterii Mellicensis an. 1418 factae. – Notabilia quaedam de 4 primis virtutibus. – Vita S. Benedicti.*

Peu innovateur, Pierre est un témoin de l'école de spiritualité autrichienne, d'inspiration monastique, qui compte plusieurs écrivains de même niveau : Thomas de Laa, Henri de Carniole, Jean de Spire (DS, t. 8, col. 773-74), Martin de Senging, Thomas de Bade, etc. Son renom fut accru par l'estime de Jean Trithème.

Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis collectanea*, Paris, 1512, f. CDVII. – C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. 3, Leipzig, 1722, col. 2305. – M. Kropff, *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1747, p. 206-17. – J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 508. – F.X. Thomas, *Petrus von Rosenheim OSB. Ein Beitrag zur Melker Reformbewegung*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 45, 1927, p. 94-222. – *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreiches*, t. 1 : Niederösterreich, par Th. Gottlieb, Vienne, 1915 ; voir t. 2 : Register, par A. Goldmann, 1929, p. 127. – H. Rosenfeld, LTK, t. 8, 1963, col. 379-80.

DS, t. 1, col. 1429 ; t. 2, col. 1110.

Réginald Grégoire.

62. PIERRE DE ROYE, cistercien, 12e siècle. – Pierre de Roye, chanoine à Noyon, entra à Clairvaux, probablement vers 1145 : la vie de clerc à Noyon ne correspondait pas à ses aspirations d'une vie plus parfaite. On possède de lui une lettre autobiographique, qu'il écrivit, étant encore novice, à son ancien supérieur C., prévôt des chanoines de Noyon.

Cette lettre est remarquable pour plusieurs raisons. Dans la première partie, Pierre énumère quelques motifs de sa vocation monastique : la crainte de Dieu, sa propre faiblesse, le désir d'une vie humble pour le Christ. Dans la deuxième moitié il décrit la vie monastique de la communauté et de ses frères à Clairvaux. Il les désigne de préférence par l'expression : les *pauperes Christi*, ou encore *pauperes beatae vitae* : les pauvres qui mènent une vie heureuse. Cette pauvreté se montre surtout dans la simplicité, la paix, la régularité, la sobriété qui dominent la vie à Clairvaux.

Il décrit aussi d'une façon assez réaliste les exercices de la vie monastique : la prière, la psalmodie, le travail manuel, la *lectio divina*, la conduite au réfectoire. Avec ses compagnons de toute condition sociale et venant des quatre coins du monde, la vie communautaire à Clairvaux est régie par l'obéissance. Étant encore novice, il est instruit dans la règle et la vie de ces pauvres, dont il espère faire partie, par la profession, dans quelques jours. La lettre reste un témoignage très fidèle de la spiritualité cistercienne primitive.

La lettre fut publiée pour la première fois par Ch. De Visch, *Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 270-76, d'après un ms de l'abbaye de Hautmont, en Hainaut. J. Mabillon l'a reprise dans *S. Bernardi Opera omnia*, t. 1, Paris, 1690, col. 393-99 (*ep.* 441). On la retrouve dans les éditions postérieures parmi les lettres de saint Bernard, sous le numéro 492, comme dans PL 182, 706-13. Cf. aussi B. Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. 3, Bonne-Fontaine, 1660, f. 270-72. – *Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1869, p. 686-87. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Rochefort (Belgique), 1978, p. 565-66.

Edmundus Mikkers.

63. PIERRE DE SAINT-ANDRÉ, carme déchaux, 1624-1671. – Jean-Antoine Rampalle est né à l'Isle-sur-la-Sorgue, dans le diocèse de Cavaillon en Avignon. Le 23 décembre 1640, il faisait profession au couvent des Carmes déchaux d'Avignon à seize ans accomplis. « Exemple d'observance régulière, renommé pour son enseignement », C. de Villiers multiplie les superlatifs pour le situer en philosophie, théologie et histoire. Maître des novices en 1655, prieur d'Aix en 1658, d'Avignon en 1661, provincial en 1664, prieur de Marseille puis définiteur général en 1667. Il mourut à Rome le 29 novembre 1671.

Poète réputé dans son ordre où il était comparé à J.-B. Spagnoli le Mantouan (DS, t. 8, col. 822-26), ce fut néanmoins vers l'histoire que le général de l'Ordre, Philippe de la Trinité (DS, t. 12, col. 1325-28) l'orienta. D'où l'*Historia generalis Fratrum Discalceatorum Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo Congregationis S. Eliae* (2 vol., Rome, 1668 et 1671), histoire de la Congrégation d'Italie des carmes déchaussés, séparés de la Congrégation espagnole depuis 1597. Pierre met en ordre les matériaux laissés sur le chantier par son confrère Isidore de Saint-Joseph (DS, t. 7, col. 2104). S'il mène à bien sa tâche, il s'en acquitte dans un esprit très conformiste.

Sa présentation de la Réforme thérésienne permet d'en juger. Nicolas Doria est à ses yeux l'homme providentiel. Il loue sans réserve les orientations données par le Gênois à la Congrégation d'Espagne. Cela dit, à l'inverse des successeurs de Doria, il estime que l'institution thérésienne est parfaitement viable hors d'Espagne avec des sujets dépourvus des richesses du tempérament espagnol ; que l'apostolat des missions, loin d'être le danger mortel pour l'ascèse des carmes, représente un aspect essentiel de l'esprit de sainte Thérèse. Il publie une apologie de Jean de Jésus-Marie (DS, t. 8, col. 576-81) sur le sujet. Le conflit de 1590 entre Doria et Anne de Jésus – qui a tant mérité de l'Ordre pour avoir introduit la réforme en France et dans les Pays-Bas espagnols – le place devant un dilemme. Il hasarde à peu près cette sentence : elle est innocente mais justement condamnée (DS, t. 1, col. 456). Quant à Jérôme Gratien (DS, t. 8, col. 920-28), protagoniste des missions mais adversaire de Doria, il disparaît dans les coulisses de l'*Historia*.

Pierre est également l'auteur de *La Vie du Bienheureux Père Jean de la Croix, premier Religieux et Fondateur de la Réforme des Carmes Déchaussez et Coadjuteur de Sainte Thérèse* (Aix, 1675, in-8°, 674 p.). L'ouvrage paraît alors que Jean de la Croix vient d'être béatifié (25 janvier 1675) et en vue de préparer la canonisation. A la suite des biographes espagnols, notamment de Gerónimo de San José (1641), Pierre recueille les anecdotes merveilleuses dont la piété populaire a orné la plupart des événements de la vie du saint. Pierre (p. 519) fait un bel éloge de la liberté de parole de Jean de la Croix face à Doria et à sa législation conventuelle étouffante. Cette biographie n'est pas citée dans l'article Jean de la Croix du DS.

C'est comme traducteur que Pierre a fourni sa contribution littéraire la plus valable, notamment avec les œuvres de Philippe de la Trinité : *Voyage d'Orient du R.P. Philippe de la Très Sainte Trinité* (Lyon, 1652). A la demande de l'auteur, le traducteur ajoute à l'original latin les livres 8 et 9 qui racontent l'*Histoire de la Vie et du Martyre du Vénérable Denys et de ses compagnons*. Il s'agit des bienheureux carmes déchaux Denis de la Nativité, français, et Rédempt de la Croix, portugais, martyrisés dans l'île de Sumatra en 1638. – Autre traduction, *La Vie du Vénérable Père Dominique de Jésus Maria, général des Carmes Deschaussez, célèbre par l'opinion universelle de sa sainteté et fameux par la mémorable victoire remportée à Prague sur les hérétiques. Composée en latin par le R.P. Philippe de la T.S. Trinité*, Lyon, 1668, 980 p. Un avis au lecteur l'informe que quelques corrections et additions ont été apportées au texte original avec l'accord de l'auteur.

Pierre a aussi traduit deux ouvrages du jésuite Antoine-Jules Brignole-Sale sous les titres de *Madeleine, pénitente et convertie* (Aix, 1674), et d'*Alexis* ; ce dernier n'a pas laissé grande trace dans la littérature spirituelle.

Plusieurs biographies donnent Pierre de Saint-André comme l'auteur d'un petit traité d'exercices spirituels : *Le religieux en retraite*, Lyon, 1658. En fait, l'« epistre » au lecteur présente l'ouvrage comme la refonte d'un autre, italien vraisemblablement, dû à Jean-Marie de Saint-Joseph (Centurioni ; 1589-1634 ; DS, t. 8, col. 838-39).

Le but de la retraite est le progrès vers la parfaite observance de la profession. Les moyens pour y parvenir : écarter les obstacles qui s'y opposent par l'examen de conscience rigoureux et général (auteurs conseillés : Platus, Rodriguez, Alvarez de Paz, sainte Thérèse, Jean de la Croix, Jean de Jésus-Marie) et quatre heures d'oraison quotidienne durant les dix jours (sur l'excellence de la vie religieuse, l'élimination des obstacles, la recherche des moyens de progrès, la réforme de soi sur dix points d'observance régulière). Le retraitant se voit ainsi exclusivement tourné vers lui-même. L'auteur se disculpe de ne rien dire du Dieu qui sauve : « Vous ne trouverez rien sur la Passion pour ne pas rendre ce traité ennuyant par une excessive longueur. Aussi nous conseillons d'y employer la première heure d'oraison et d'ajouter chaque jour à la considération du mistère que l'on aura choisi celle d'une excellence de l'état religieux » (Préface).

Il semble que les bibliographes du Carmel, L. Jaccob et Cosme de Villiers aient attribué à Pierre les œuvres, notamment poétiques, d'un de ses contemporains et parents Antoine Rampalle, brocardé par Boileau (*Art Poétique*, ch. 4, v. 35). Avec quelques strophes traduites du Mantouan au 3e livre du *Voyage en Orient*, sont certainement de lui les 55 sonnets illustrant *La Vie de la séraphique Mère sainte Thérèse de Jésus* (Lyon, 1670, à l'initiative de Claudine Brunand qui se dit l'auteur des gravures) ; les sonnets de Pierre sont traduits en Odes latines par Harlet, avocat au Parlement de Dijon, et les commentaires historiques et spirituels sont dus au carme Hyacinthe de

l'Assomption ; ce dernier réédita l'ouvrage avec quelques corrections (Grenoble, 1678).

C. de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. 2, col. 543-45. – C.-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence ancienne et moderne*, t. 2, Marseille, 1787, p. 92-93. – C. Barjavel, *Dictionnaire historique, biographique et bibliographique du département du Vaucluse*, Carpentras, 1841. – Michaud, *Biographie universelle*, t. 33, p. 280-81. – Hurter, *Nomenclator...*, t. 4, 1910, col. 215.

DS, t. 3, col. 1534 ; t. 7, col. 2104.

LOUIS-MARIE.

64. PIERRE DE SAINT-BENOÎT, frère mineur, 13e siècle. – La vie de Pierre de Saint-Benoît est totalement inconnue. La tradition manuscrite a conservé de lui d'assez nombreux sermons (on n'a pas repéré d'autres écrits), ordonnés selon l'année liturgique et répartis en trois séries : *De tempore, De sanctis, De communi sanctorum.*

Le ms Venise Marc. Fondo latino antico 92, qui contient l'ensemble de l'œuvre, le dit *de ordine minorum* (cf. L.-J. Bataillon, *Sur quelques sermons...*, p. 497, n. 10), ce qui est confirmé par le ms Troyes lat. 1839 (cf. J.-G. Bougerol, p. 241az) ; le ms Munich Clm 2672, que nous citerons, est un autre témoin important.

Pour la datation, on dispose d'un *terminus ante quem* approximatif : l'inventaire d'un stationnaire (libraire) parisien datable de 1275 environ (éd. dans H. Denifle, É. Chatelain, *Cartularium Univ. Parisiensis*, t. 1, Paris, 1884, n. 530, p. 648). Une phrase du sermon *Astitit regina* (J.B. Schneyer, *Repertorium*, t. 4, p. 794, n. 165) semble présupposer la mort (1252) de Blanche de Castille (« Exemplum de Hyspanis tempore Blance », Clm 2672, f. 102v). L'hypothèse la plus probable est que les sermons ont été écrits vers 1250-1275. A plusieurs reprises, Pierre montre qu'il connaît Paris et son Université (cf. Schneyer, n. 52, 65, 69, 164, 193, 194 = Clm 2672, f. 40r, 48r, 49v, 100v, 133v, 135r) ; deux fois au moins, il fait allusion à Orléans (Schneyer, n. 2, 69 = Clm 2672, f. 4v, 49v).

Il n'est pas absolument certain toutefois que Pierre soit l'auteur premier des sermons où il parle de Paris et d'Orléans. On a décelé en effet des « plagiats » (mot anachronique d'ailleurs, car les auteurs de sermonnaires cherchaient l'utilité plutôt que l'originalité) entre notre Pierre, Nicolas de Biard (DS, t. 11, col. 254-55), Guillaume de Mailly et Guillaume de Bar. On penche vers l'hypothèse que Pierre est le plus original (cf. J. Longère, p. 150), mais dans l'état actuel des recherches une affirmation catégorique serait prématurée.

Le sermons de Pierre sont inédits (sauf trois que les éditeurs de Bonaventure ont cru pouvoir attribuer à celui-ci : *Opera*, éd. Quaracchi, t. 9, 1901, p. 99-102, 326-27, 328-30 ; cf. Bataillon, *Sur quelques sermons*). Ils sont écrits pour servir de modèle à d'autres prédicateurs. La technique des sermons n'est pas celle des *quaestiones* de la scolastique ; on n'y trouve ni les spéculations à la manière d'Eckhart, ni la fraîcheur personnelle d'un François d'Assise ; il y a même très peu d'éléments spécifiquement franciscains. En revanche, la forme est celle de l'époque : divisions et sous-divisions, recours aux « autorités » (le plus grand nombre des citations est tiré de la Bible ; viennent ensuite les Pères de l'Église, y compris saint Anselme et saint Bernard). Les *exempla* sont fréquents, mais il s'agit le plus souvent de courtes notes (vg. « Nota de episcopo Willermo, qui dicebat quod latrones et trutanni docuerunt eum orare », Clm 2672, f. 69r). La comparaison (*similitudo*) joue un rôle illustratif, analogue à celui de l'*exemplum*, ou bien elle prend une fonction structurale et sert de base aux divisions. Comme ceux de ses contemporains, ces sermons ne traitent pas chacun une idée spécifique mais en combinent plusieurs dans une sorte de synthèse doctrinale.

Le sermonnaire de Pierre contient des passages de haute qualité spirituelle (ce qui explique l'attribution de trois sermons à Bonaventure).

Ainsi le texte suivant : « *On l'appela du nom de Jésus.* O nom si souvent invoqué, si souvent désiré, si longtemps attendu ! Mais c'est aujourd'hui qu'il est présenté pour la première fois, quand on le donne au Sauveur. Jusque-là en effet, ' loin des pécheurs était le salut ', loin était le Seigneur des armées, près était le Seigneur des vengeances. Aussi David, qui connaissait le nom de la puissance, demandait à connaître le nom de la clémence quand il disait : ' Dis, Seigneur, à mon âme, c'est moi qui suis ton salut ', comme s'il disait : Tu nous l'as assez dit, Seigneur : c'est moi qui suis le Seigneur ; nous le savons bien assez que c'est toi le Seigneur ; cache-nous maintenant, je t'en supplie, ton nom de puissance et montre-nous ton nom d'amour et d'humanité » (trad. Bataillon, d'après *Sur quelques sermons*, p. 502 ; cf. Clm 2672, f. 21v : Sermon I pour la Circoncision).

Le sermon sur la prière mériterait d'être édité. En voici un sommaire très incomplet d'après Clm 2672, f. 50v-51v (Schneyer, n. 70).

Chacun des trois points comporte trois sous-divisions (procédé courant à l'époque, ainsi chez Bonaventure). Le premier point énonce trois conditions de la prière : 1) que celui qui demande n'ait rien en lui qui suscite la colère du donateur ; le Seigneur n'exauce pas les pécheurs, à moins qu'ils ne se purifient par la pénitence ; 2) attirer l'attention du donateur par « aliquod servitium vel obsequium vel amorem » ; le Seigneur est comme un bon prélat qui ne distribue pas les bénéfices sans connaître les mérites des personnes ; 3) montrer qu'on a profité de ce qu'on a déjà reçu.

Le deuxième point porte sur l'objet de la demande : 1) ce doit être quelque chose qui nous fasse du bien et non du mal ; 2) ne pas demander ce qui ferait mal à un autre, comme le malheur d'un ennemi (*depressionem adversariorum*), d'où l'*exemplum* d'un homme qui récitait le *Pater* en supprimant « comme nous pardonnons... » ; 3) demander quelque chose qui soit digne du donateur : les biens éternels plutôt que les temporels ; *exemplum* du roi qui refuse un denier à un vaurien car ce ne serait pas « un don royal ».

La manière de demander forme le troisième point ; ici les sous-divisions paraissent artificielles. La deuxième est la plus intéressante : il faut demander avec insistance (*instanter*)... comme on le fait à la cour pontificale ! Citant *Mt.* 7, 7, Pierre ajoute : « Demandez avec la bouche, cherchez avec les œuvres, frappez avec le cœur... ; on frappe avec le cœur quand la dévotion du cœur s'ajoute à la demande de la bouche. L'oraison crie, la dévotion frappe ». Un peu plus loin, Pierre évoque la puissance de la prière de la communauté ; il est impossible que les prières de plusieurs personnes ne soient pas écoutées ; l'autorité invoquée est ici *Mt.* 18, 19.

Une telle spiritualité est accessible aux laïcs comme aux clercs. Elle montre l'intérêt d'une étude approfondie des sermonnaires du 13e siècle, dont celui de Pierre est un témoin important. Avec l'iconographie des cathédrales, ces recueils sont une source privilégiée de la spiritualité enseignée à cette époque.

J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 782-802. – L.-J. Bataillon, *Sur quelques sermons de S. Bonaventure*, dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, *Studia de vita, mente, fontibus et operibus*, Grottaferrata, 1973, p. 495-515 (sur Pierre, p. 496-502); *L'emploi du langage philosophique dans les sermons*, Berlin et New York, 1981, p. 983-91 (voir p. 988); *Similitudines et exempla dans les sermons du 13e siècle*, dans *Postillae Beryl Smalley : the Bible in the Medieval World* (Studies in Church History, Subsidia IV), à paraître. – J.-G. Bougerol, *Les manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes* (Spicilegium Bonaventurianum 23), Grottaferrata, 1982, p. 241 (cf. table, p. 322). – J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 100, 150, 185. – D. L. D'Avray, *The Preaching of the Friars, Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, 1984, p. 99-100, 105-6, 108, 114-6, 161, 171, 218-9, 220-1, 252, 275-6.

David L. D'Avray.

65. PIERRE DE TARENTAISE, frère prêcheur, †1276. Voir Innocent v, pape, DS, t. 7, col. 1773-75.

66. PIERRE LE VÉNÉRABLE, abbé de Cluny, † 1156. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité et théologie.*

1. **Vie.** – Pierre de Montboisier appartenait à une famille d'Auvergne très liée au monachisme clunisien ; sa mère Ringarde, devenue veuve, finit ses jours au prieuré de Marcigny ; trois de ses frères, Pons, Jourdain, Armand devinrent abbés de Vézelay, La Chaise-Dieu et Manlieu. Né vers 1094, Pierre est offert à Sauxillanges comme oblat ; profès en 1109, il est d'abord moine à Vézelay où il devient écolâtre et prieur ; en 1120, il gouverne le prieuré de Domène. Le 22 août 1122, il est élu abbé de Cluny ; il succédait à Hugues de Marcigny, mort quelques mois après son élection qui avait suivi la démission de Pons de Melgueil. Celui-ci avait été élu en 1109, à la mort de Hugues le Grand ; malgré de réelles qualités, Pons avait été contesté par certains moines (les historiens s'interrogent encore sur sa personne et les raisons de sa démission ; cf. bibliographie). Pierre reçoit donc la crosse à un moment critique pour l'ordre clunisien ; profitant d'une de ses absences, Pons revient d'ailleurs en 1125 pour s'emparer de l'abbaye où il avait gardé des intelligences. L'entreprise ne réussit pas, mais Cluny ne retrouva la paix qu'à l'automne de 1126.

De graves difficultés demeuraient auxquelles l'abbé dut faire face. A l'extérieur, la puissance de l'empire, qui fut longtemps un appui pour Cluny, s'effaçait devant la montée des royaumes ; dans l'économie, le numéraire prenait une importance plus grande tandis que l'expansion démographique profitait aux bourgs et aux villes plutôt qu'à la campagne. Dans l'Église, le mouvement grégorien évoluait vers une politique plus nuancée ; en même temps les évêques affirmaient leurs prérogatives. De nouvelles façons de vivre se propageaient, qui affectaient le monde monastique en suscitant des ordres nouveaux et en promouvant la vie canoniale. Le changement des mentalités affecte Cluny à l'intérieur même du monastère, d'autant que l'ordre ressent les effets d'une crise économique, les dépenses étant trop lourdes et les ressources trop faibles. L'abbé ne parvient plus aisément à nourrir ses moines, les familiers, les pauvres.

Durant son long abbatiat de trentre-quatre années, Pierre dut réagir à divers événements ; nous en mentionnerons seulement quelques-uns. Dès 1124, saint Bernard publiait son *Apologia* (adressée à Guillaume de Saint-Thierry) où il critiquait certaines coutumes clunisiennes ; Pierre y répondit avec ménagement, mais les relations d'amitié entre les deux abbés furent plus d'une fois malaisées. En 1130, à la mort d'Honorius II, la chrétienté fut divisée entre les deux rivaux successivement élus, Innocent II (auquel Pierre donna son obédience) et Anaclet II ; cette division ne prit fin qu'en 1139. Pour visiter les maisons de son ordre, pour accomplir diverses missions confiées par les papes et en d'autres circonstances, Pierre dut voyager souvent en France, en Italie, en Allemagne, en Espagne et jusqu'en Angleterre vers la fin de sa vie. Il eut à lutter contre les pouvoirs laïques et contre les évêques pour défendre les privilèges de son ordre, voire à l'intérieur de celui-ci pour s'opposer aux tentatives d'autonomie de certaines abbayes. En 1144-1145, une épidémie de peste décima le monastère.

La tâche de Pierre fut de retrouver un équilibre, dans le cloître même et dans un ordre qui continuait son expansion. L'essentiel fut toujours, pour lui, de garder la paix, d'assurer la vie matérielle et spirituelle de ses moines. Il mourut, comme il l'avait souhaité, le jour de Noël, 25 décembre 1156.

L'épithète « le Vénérable » semble lui avoir été réservée très tôt ; on la trouve déjà en ce sens quasi-spécifique dans la *Chronique* de Robert de Torigny † 1186 pour mentionner la date de sa mort (éd. J.H. Pertz, MGH *Scriptores*, t. 6, Hanovre, 1843, p. 506).

2. **Œuvres.** – Pierre le Vénérable a laissé une production littéraire assez abondante. L'éd. *princeps* est due au clunisien Pierre de Montmartre, Paris, 1522 ; elle fut complétée par Martin Marrier et André Duchesne dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614 (2e éd., Bruxelles-Paris, 1915), reprise avec de nouveaux compléments en PL 189 (nous donnons entre parenthèses les références aux colonnes) ; les éd. partielles plus récentes seront signalées.

1° Lettres : *Epistolarum libri VI* et *Supplementum* (62-486). Les destinataires sont des personnages importants : empereurs, princes et nobles, papes et cardinaux, abbés, etc. ; le *corpus* contient aussi des lettres d'autres personnages.

Éd. critique par G. Constable, *The Letters of P. the V.*, 2 vol. (t. 1 Texte ; t. 2 Notes), Cambridge, Mass., 1967 (Harvard Hist. Studies 78) ; l'éditeur abandonne la division en six livres mais respecte le plus possible l'ordre de PL ; notes abondantes sur les dates, les circonstances, les destinataires ; trad. partielle en anglais : J.M. Martin, G. Constable, *P. the V. Selected Letters*, Toronto, 1974. – Voir aussi : H. Quentin, *Une correspondance médicale entre P. le V. et Magister Bartholomeus*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 1, Rome, 1924, p. 80-86 ; autre lettre publiée par G. Constable dans *Consuetudines monasticae* (Festgabe K. Hallinger), coll. *Studia anselmiana* 85, Rome, 1982, p. 207-16.

2° Traités théologiques ou apologétiques. – 1) *Epis-*

tula ad Petrum (488-508) ; dédié au moine Pierre de Poitiers, son secrétaire (à distinguer des *Pierre de Poitiers* étudiés *supra*), ce bref traité montre que le Christ s'est déclaré Dieu dans les évangiles. – 2) *Adversus Judaeorum inveteratam duritiem* (508-650) : Pierre cherche à convaincre les Juifs de la divinité du Christ et de la vérité du christianisme, en s'appuyant sur les Écritures. – 3) *Epistula de translatione sua* (650-52), à saint Bernard, sur la traduction du Coran. – 4) *Summula quaedam brevis (sectae Saracenorum)*, suivie de la *Praefatio Roberti Retenensis* (657-60 ; lire *Ketenensis*) ; autre lettre-préface de Robert dans J. Leclercq, *P. le V.*, p. 375-77. – 5) *Adversus nefandam sectam Saracenorum libri II* (661-720 ; quatre livres étaient prévus) ; éd. critique dans J. Kritzeck, *P. the V. and Islam*, Princeton, 1964, p. 204-11. – 6) *Contra Petrobrusianos haereticos* (720-850) ; éd. critique par J. Fearns, CCM 10, 1968 ; réfute les erreurs propagées par Pierre de Bruys.

Au cours de son voyage en Espagne (vers 1142-1143), Pierre avait fait préparer une traduction du Coran par deux savants, Robert de Ketene et Hermann, le clerc Pierre de Tolède et un musulman Mahomet ; Pierre de Poitiers devait revoir le style de la traduction. Malgré ses imperfections, celle-ci fut utilisée jusqu'au 17e siècle. Cf. M.-Th. d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au moyen âge*, AHDLMA, 1947-1948 (t. 16), p. 60-131 ; *P. le V. et la légende de Mahomet*, dans *A Cluny*, Dijon, 1950, p. 161-70.

3° Écrits concernant l'ordre clunisien. – 1) *De Miraculis libri II* (851-954) : faits merveilleux dont Pierre a eu connaissance, surtout à Cluny et dans ses filiales ; on y trouve de brèves biographies de moines pieux ; le ch. II, 28 fait l'éloge des Chartreux.

Cf. Denise Bouthillier, *L'univers religieux de P. le V. d'après le « De miraculis »*, thèse Univ. de Montréal, 1975 ; *La tradition manuscrite du « De mirac. »*, dans *Revue de l'Histoire des Textes*, n. 6, 1976, p. 91-142 ; *Un nouveau témoin du « De mirac. », le ms de Neuchâtel*, dans *Mediaeval Studies*, t. 41, 1979, p. 524-34. – D. Bouthillier et J.-P. Torrell, *« Miraculum ». Une catégorie fondamentale chez P. le V.*, dans *Revue thomiste*, t. 80, 1980, p. 357-86, 549-66 ; *De la légende à l'histoire. Le traitement du « miraculum » chez P. le V. et son biographe Raoul de Sully*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 25, 1982, p. 81-99.

2) *Sermones* (954-1005) : *De Transfiguratione* ; *In laudem Sepulchri* (à propos de la croisade) ; *De S. Marcello* ; *De veneratione quarumlibet reliquiarum* ; meilleure éd. des trois derniers par G. Constable, RBén., t. 64, 1954, p. 224-72.

3) *Rhythmi, prosae, versus, hymni* (1006-1102) ; éd. par G.M. Dreves, Analecta hymnica, t. 48, Leipzig, 1905, p. 235-58. Cf. A. Wilmart, *Le poème apologétique de P. le V. et les poèmes annexes*, RBén., t. 51, 1939, p. 53-69.

4) *Statuta congregationis cluniacensis* (1023-48), décisions des Chapitres généraux de 1131 et suivants ; éd. critique par G. Constable, *Statuta P. V.* (Corpus consuetudinum monasticarum, t. 6), Siegburg, 1975, p. 19-106. – 5) *Dispositio rei familiaris cluniacensis* (1047-54). – 6) *Summorum Pontificum privilegia* (1054-72) ; à compléter par *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, éd. A. Bernard et A. Bruel, t. 5, Paris, 1894. – 7) *Office de la Transfiguration*, fête introduite par Pierre dans l'ordre ; éd. dans J. Leclercq, *P. le V.*, p. 378-90.

3. **Spiritualité et théologie.** – On peut parler d'une spiritualité de Pierre le Vénérable, bien qu'il n'ait laissé aucun traité systématique ; on la découvre dans sa manière de gérer l'héritage clunisien, dans ses écrits (surtout *Lettres* et *De Miraculis*), mais aussi dans l'influence exercée sur l'art de son époque, notamment sur la sculpture de certaines églises clunisiennes, La Charité-sur-Loire en particulier.

1° Caractère et orientations d'esprit. – De santé fragile, Pierre est par tempérament sensible et affectueux. Il aime sa famille naturelle, sa mère surtout ; il aime ses amis, dont saint Bernard, Pierre Abélard, Guigues le Chartreux ; il aime ses moines, avec délicatesse et vigueur ; il aime tous les hommes, y compris les hérétiques, les Juifs et les Musulmans, à la conversion desquels il travaille avec zèle. Homme cultivé, aux goûts littéraire et artistique affinés, il se laisse conduire surtout par un esprit surnaturel. La foi est chez lui source de bonté et de gaîté ; la charité va jusqu'au don de soi ; il est fondamentalement généreux. Il subit les contrariétés avec patience, même lorsqu'elles viennent de l'Église romaine à laquelle il reste tout dévoué. Il agit en pacificateur en de multiples occasions. Il reste néanmoins ferme et vigoureux quand il s'agit de corriger des fautes. Homme d'action par devoir et par fonction, il goûte la campagne et la solitude, il aime écrire et méditer.

Son sens pratique connaît sans doute des limites, en matière financière par exemple ; il veille cependant à pourvoir aux besoins des moines (cf. *Dispositio rei familiaris*). Loin de se montrer rétrograde, il adopterait volontiers certaines nouveautés si sa tâche d'abbé ne l'obligeait à maintenir Cluny dans sa ligne. Il est en même temps raisonnable et original : il prend soin de justifier chacun des Statuts monastiques par les motifs qui l'ont déterminé ; les nouveautés intellectuelles ne lui répugnent pas, il semble même avoir montré de la sympathie pour l'approche philosophique d'Abélard. Son originalité se manifeste encore dans son propos de convertir par des arguments Juifs et Mahométans ; pour cela il cherche à se placer sur le terrain des adversaires, à connaître exactement leur pensée, conduit par un souci d'information précise qu'il montre également dans le *De Miraculis*. Dans son explication de l'Écriture, il adopte une exégèse littérale dans la controverse, quitte à utiliser l'allégorie pour la vie spirituelle.

Pierre le Vénérable affirme sa personnalité dans la lignée des grands abbés de Cluny, à la fois différents et semblables. C'est peut-être de saint Odilon (DS, t. 11, col. 608-13) qu'il se rapprocherait le plus. En tout cas, il fait siennes ce qu'on pourrait appeler les constantes de Cluny : amour effectif de l'Église et attachement au Saint-Siège, résultant d'une ecclésiologie plus que d'une politique ; liberté d'esprit à l'égard des puissances terrestres et de la hiérarchie épiscopale, sans exclure les bons rapports quand ils sont possibles ; idée d'universalité, jointe au souci de paix, par quoi l'ordre répand son influence en tous pays. Pierre ajoute la note d'un œcuménisme avant la lettre.

La raison profonde de ces orientations est un esprit contemplatif qui s'alimente à deux sources : la prière de la liturgie solennelle qui n'exclut pas une réflexion personnelle ; la spéculation d'une théologie simple et ferme qui reste proche de l'*historia salutis*. Il en résulte une spiritualité solide, quoiqu'affective, joyeusement orientée vers la Jérusalem céleste ; elle fait une large place à l'Eucharistie. Ici encore, Pierre met sa note personnelle quand il réfute les erreurs de Pierre de Bruys (cf. J. Châtillon, *P. le V. et les Pétrobusiens*, cité *infra*) et développe des thèmes nouveaux.

2° Pensée théologique. – Pierre le Vénérable envisage la théologie dans une perspective monastique : il la formule habituellement dans le cloître et pour le cloître ; il étend cependant ses perspectives à tous les hommes. Il aime parler de l'Église, corps du Christ, société spirituelle où tous sont invités à entrer. L'hérésie lui fait horreur, mais il est plein de commisération pour ceux qui ne voient pas la vérité du christianisme. La foi tient un rôle essentiel dans sa doctrine, mais elle suppose une connaissance, donc un enseignement ; le livre y reçoit sa place, aussi est-ce faire œuvre d'apôtre que de copier des manuscrits. Pierre se sert des « raisons » et pratique le dilemme à l'égard des incroyants, des arguments d'autorité à l'égard des fidèles. La foi conduit à l'espoir, à l'amour du face-à-face avec Dieu ; elle procure cette charité dont il parle de façon pratique plus que spéculative. On retiendra sa formule : « il ne faut pas blesser l'amour » (*Epist.* II, 33, PL 189, 253a).

Sans exclure les perspectives trinitaires, sa théologie se tourne plus volontiers vers le Christ, plus précisément le Christ glorieux, mais avec une nuance par rapport à saint Hugues. Il n'est que de comparer le tympan de Cluny avec celui de Vézelay et, plus encore, avec celui de la Charité. Traitées avec tendresse, les scènes de l'Enfance de Jésus y tiennent une belle place. Dans ses sermons, le Saint Sépulcre est, au centre de l'histoire comme de la géographie, le témoin de la victoire du Christ, donc du salut des hommes. Pierre regarde le Christ non pas au matin de Pâques, comme saint Odilon, mais au jour de la Transfiguration. Il accorde à ce thème des développements inconnus en Occident : il le fait peindre et sculpter, il le commente en un long sermon, il compose un office nouveau, il établit une fête qu'il veut parmi les plus grandes de Cluny. En ce jour, il voit le roi du ciel, qui est aussi le roi de la terre, dont le pouvoir suprême a été acquis par la résurrection : la Transfiguration manifeste déjà le mystère de la restauration totale de l'homme (cf. M.-L. Thérel, *P. le V. et la création iconographique,* p. 734-38).

Pierre s'attache au rôle de la Mère de Dieu dans l'Évangile de l'Enfance et donne à l'Assomption une place de choix dans sa mariologie. Il met en parallèle le Christ de la Transfiguration et le Christ attirant sa Mère dans la gloire, elle par qui le Verbe avait reçu son humanité. En toutes circonstances sa dévotion mariale est grande, sa théologie mariale soucieuse d'exactitude. A la suite de Marie, il honore tous les saints chers à Cluny ; parmi ses dévotions personnelles il faut sans doute noter Marie-Madeleine, et aussi saint Hugues.

Dans le domaine de la théologie sacramentaire, on remarque son souci d'allier rigueur de la pensée et zèle pour les âmes. Il insiste sur le sacrement de pénitence, qu'il veut fréquent parce qu'il y voit un moyen de conversion et de sanctification. Sa dévotion eucharistique insiste sur la prépondérance de la Messe dans la vie du moine, sur la communion quotidienne, fruit à la fois de la contemplation et de la liturgie, gage d'éternité.

3° Pensée monastique. – Le mystère du Christ glorieux préside également à la pensée monastique de Pierre. Il y a là une constante de la spiritualité clunisienne, que l'abbé se doit de maintenir. C'est dans cette perspective qu'il accomplit sa tâche principale : diriger ses moines. Ils sont nombreux, autour de trois cents à Cluny même ou aux alentours ; plus nombreux encore dans l'ensemble des abbayes et prieurés de l'ordre, maisons d'importance très diverse. Le chapitre de 1132 réunit 200 prieurs et 1 200 moines. L'abbé rétablit l'équilibre économique, réglemente les services, développe l'organisation de l'ordre, visite les monastères, guidé par la fin spirituelle en fonction de laquelle il donne ses conseils aux supérieurs. Le gouvernement de Cluny n'empêche pas l'abbé d'assurer une direction individuelle chaque fois qu'il le faut : ses lettres et les récits du *De Miraculis* le montrent.

Impliqué dans les controverses monastiques de son temps, Pierre connaît et comprend les tendances nouvelles. Pour son compte, il aurait volontiers goûté le monachisme cistercien ; abbé clunisien il doit préférer l'idéal de son cloître, le défendre contre les attaques extérieures, le rendre aimable à ses propres religieux. Il aime la vie cachée aux hommes, proche de Dieu ; il loue la Chartreuse et fait une visite annuelle chez les Chartreux (*Vita* 17, PL 189, 28bc). Il organise la vie érémitique pour ceux de ses moines qui y aspirent. Il leur donne des directives ; à l'occasion il va les rejoindre un moment, car il partage leur attrait pour la solitude.

La vie cénobitique lui apparaît comme une vie de silence, de contrition et de ferveur, de repos contemplatif. La liturgie en est la première occupation. L'abbé recommande une psalmodie prolixe certes, lente cependant, donc orientée vers l'intériorité de la vie spirituelle ; les « exercices spirituels » priment sur le travail manuel, l'ascèse de l'âme sur celle du corps. La mortification doit être tempérée par la discrétion ; Pierre a le sens de la mesure ; celui aussi de la vérité, de la logique. C'est pourquoi il modifie, avec l'accord de tous, certains détails de la vie claustrale, de la vie liturgique surtout. Il lutte contre le formalisme dans une existence ordonnée à la louange de Dieu et à la sanctification des âmes, à leur élévation vers Dieu. C'est ainsi que le monastère s'avère utile au moine, à l'Église et au monde. Parmi les bénéficiaires de cette vie il compte la *familia* du monastère et élabore une doctrine spirituelle de la répartition des tâches.

De l'idéal monastique de Cluny, Pierre montre la légitimité et il le défend contre ses détracteurs : il en parle avec force, humour, ironie même, sans se départir de la charité. Il le légitime par le droit, par l'exemple des saints, par le bien de la paix ; au besoin il montrera comment les nouveaux ordres sont débiteurs à l'égard de Cluny. En un mot il justifie la tradition clunisienne au milieu des courants divers qui agitent le monachisme en ce début du 12e siècle. Il confirme du même coup dans leur vocation ses moines, dont plus d'un se sent ébranlé : l'affaire de Pons et ses séquelles le montrent. Surtout il prêche d'exemple et offre un modèle du moine clunisien parfait.

4° Place dans l'histoire. – Cluny a longtemps goûté les Vies de saints, parmi lesquels ses abbés prenaient rang. Le *De Miraculis* est de la même veine. On s'étonne alors de ne connaître sur Pierre le Vénérable que l'insignifiante *Vie* rédigée par le moine Raoul peu après 1161, éloge rapide, suivi de quelques miracles ; la moitié d'entre eux d'ailleurs illustre le rôle de l'abbé comme confesseur de ses moines. A sa mort, l'activité littéraire de Cluny s'arrête, comme son activité architecturale, au moins pour un temps : le monastère et l'ordre ont trouvé un point de stabilité.

Ce fut la chance de Cluny de n'avoir en deux siècles, jusqu'à la mort de Hugues le Grand (1109), que six abbés : ils ont assuré au monastère et à l'ordre une continuité, tant par leur haute personnalité que par leur sainteté (objet d'un culte, officiel pour quatre d'entre eux). Au début du 12e siècle, dans un monde

nouveau à tous égards, le problème était d'assurer la continuité dans un ensemble qui revêtait une ampleur lourde à maintenir, difficile à modifier. Pons de Melgueil échoua dans cette tâche. La grande abbatiale de saint Hugues est un symbole : montée trop haut, la voûte s'écroule. La tâche de Pierre le Vénérable fut de relever la voûte, de l'épauler, puis de terminer l'œuvre. De même, il sut opérer les aménagements nécessaires et orienter les esprits pour maintenir Cluny dans sa tradition et lui permettre de la conserver à travers les siècles. Cluny restera une grande chose jusqu'à la fin, en 1790, bien qu'on n'y rencontre plus des personnalités d'aussi grande envergure que ces abbés qui furent des figures exceptionnelles. A un moment crucial pour le monachisme bénédictin, Pierre le Vénérable a garanti l'avenir de Cluny et assuré la pérennité de la spiritualité clunisienne.

La littérature est abondante et en progression. On se limitera ici aux études intéressant la spiritualité, avec quelques indications sur Pons de Melgueil.

1. **Vie. Études d'ensemble.** – *Vita*, par Raoul de Sully, PL 189, 15-27 ; *Vita altera*, d'après le *Chronicon Cluniacense*, 28-42. – R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, t. 22, Paris, 1758, p. 470-517 (analyse des œuvres). – J.-H. Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny*, t. 3, Autun-Paris, 1868, p. 49-604. – M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des M.A.*, t. 3, Munich, 1931, p. 130-44. – J. Leclercq, *P. le V.*, Paris, 1946 ; *Témoins de la spiritualité occidentale*, t. 2, Paris, 1964, p. 236-62. – D. Van den Eynde, *Les principaux voyages de P. le V.*, dans *Benedictina*, t. 15, 1968, p. 58-110.

DTC, t. 12, 1935, col. 2065-81 (P. Séjourné). – DHGE, art. *Cluny*, t. 13, 1956, col. 59-72 (G. de Valous). – BS, t. 10, 1968, col. 731-44 (P. Zerbi). – DIP, t. 6, 1980, 1711-13.

2. **Volumes de Congrès.** – *A Cluny* (1949), Dijon, 1950 : É. Gilson, *Le message de Cluny*, p. 27-36. – *Petrus Venerabilis 1156-1956...*, coll. *Studia anselmiana* 40, Rome, 1956 : D. Knowles, *The Reforming Decrets of P. the V.*, p. 1-20 ; A.H. Bredero, *The Controversy between P. the V. and S. Bernard of Clairvaux*, p. 53-71 ; J. Leclercq, *P. le V. et l'érémitisme clunisien*, p. 99-120 ; K.J. Conant, *Cluniac Building during the Abbacy of P. the V.*, p. 121-27 ; G. Duby, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de P. le V.*, p. 128-40 ; V. Berry, *P. the V and the Crusades*, p. 146-62. – *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960 : R. Morghen, *Riforma monastica e spiritualità cluniacense*, p. 21-56 ; G. Vinay, *P. il Venerabile*, p. 57-81 ; J. Leclercq, *Spiritualité et culture à Cluny*, p. 101-51.

Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du 12e siècle (Colloque de Cluny, 1972), Paris, 1975 : A. Bredero, *P. le V. : les commencements de son abbatiat à Cluny, 1122-1132*, p. 99-118 ; G. Constable, *The monastic Policy of P. the V.*, p. 119-42 ; R. Folz, *P. le V. et la liturgie*, p. 143-63 ; J. Châtillon, *P. le V. et les Pétrobrusiens*, p. 165-79 ; J. Kritzeck, *De l'influence de Pierre Abélard sur P. le V. dans ses œuvres sur l'Islam*, p. 205-14 ; P. Zerbi, *Remarques sur l'Epist. 98...*, p. 215-35 ; K. Little, *Intellectual Training and Attitudes toward Reform...*, p. 235-54 ; M.-L. Thérel, *P. le V. et la création iconographique au 12e siècle*, p. 733-44.

3. **Pierre le Vénérable et Cluny.** – G. de Valous, *Le monachisme clunisien* (2 vol.) et *Le temporel et la situation financière de l'Ordre de Cluny*, Autun-Paris, 1935 (= Archives de la France monastique, vol. 39-41). – P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Rome, 1961. – K.J. Conant, *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon, 1968. – N. Huyghebaert, *Une crise à Cluny en 1157 : l'élection de Robert le Gros, successeur de P. le V.*, RBén., t. 93, 1983, p. 337-53.

4. **Spiritualité et théologie.** – M. Manitius, *Zu P. von Cluni patristischen Kenntnissen*, dans *Speculum*, t. 3, 1928, p. 582-87. – G. Constable, *The Vision of Gunthelm and others Visions attributed to P. the V.*, RBén., t. 66, 1956, p. 92-114. – J. Kritzeck, *P. le V. et l'Islam*, Princeton, 1964. – P. Miquel, *Deux témoins de l'expérience de Dieu : S. Bernard et P. le V.*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 35, 1973, p. 108-20. – B. Billet, *Note de Mariologie. La dévotion mariale de P. le V.*, dans *Esprit et Vie*, 1977, p. 465-77. – J.P. Torrell, *L'Église dans l'œuvre de P. le V.*, dans *Revue thomiste*, t. 77, 1977, p. 357-92, 558-91. – G.M. Cantarella, *Un problema del XII secolo : l'ecclesiologia di P. il V.*, dans *Studi medievali*, t. 19, 1978, p. 159-209. – J. Szövérffy, *« False » Use of « Unfitting » Hymns : some Ideas shared by P. the V., P. Abelard and Heloise*, RBén., t. 93, 1983, p. 337-53. – A.M. Piazzoni, *Un falso problema storico. Note a proposito della « amicizia » tra P. il V. e Bernardo di Clairvaux*, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, t. 89, 1980-81, p. 443-87. – J.P. Torrell et D. Bouthillier, *Une spiritualité de combat, P. le V. et la lutte contre Satan*, dans *Revue thomiste*, t. 84, 1984, p. 47-81.

5. **Sur Pons de Melgueil.** – G. de Valous, art. *Cluny*, DHGE, t. 13, col. 56-59. – H.V. White, *Pontius of Cluny, the Curia Romana and the End of Gregorianism in Rom*, dans *Church History*, t. 27, 1958, p. 195-219. – G. Tellenbach, *Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven...*, t. 42-43, 1963, p. 13-55. – J. Leclercq, A.H. Bredero, P. Zerbi, *Encore sur Pons de Cluny et P. le V.*, dans *Aevum*, t. 48, 1974, p. 134-49. – A. Bredero, *Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps*, dans *Saint-Thierry*, Actes du Colloque 1976, Abbaye de Saint-Thierry, 1979, p. 279-97 ; *Une controverse sur Cluny au 12e siècle*, RHE, t. 76, 1981, p. 48-72 (vue d'ensemble sur la question).

DS, t. 1, col. 1420-21, 1457 (S. Bernard), 1506-7, 1658 ; – t. 2, col. 716-18 (chartreux), 1944-45 (contemplation) ; – t. 3, col. 219 (démon), 962 (dimanche), 1084 (direction spirituelle), 1304, 1307 (discipline), 1404 (divinisation) ; – t. 4, col. 658, 964 (érémitisme), 1893 (*exemplum*), 1906 (exercices spirituels) ; – t. 5, col. 392, 762, 864 (France, monachisme), 1533 ; t. 6, col. 219, 224 (génuflexions), 448 (Gloire de Dieu), 1164, 1173 (Guigues I le chartreux) ; – t. 7, col. 875, 974 ; – t. 10, col. 571 (Marie-Madeleine) ; – t. 11, col. 612 (Odilon de Cluny) ; – t. 12, col. 000 (Pierre Damien).

Jacques HOURLIER.

67. PIERRE DE VÉRONE (SAINT), dominicain, † 1252. – Pietro da Verona naquit à Vérone à la fin du 12e siècle. Il fut reçu dans l'ordre des Prêcheurs, sans doute par le fondateur lui-même, vers 1220 ou 1221, à Bologne où il étudiait le droit. Il suivit l'exemple de saint Dominique en prêchant au centre et au nord de l'Italie.

En 1232 il joua un grand rôle dans la fondation à Milan de la « Société de la foi », formée de laïcs engagés dans la lutte contre l'hérésie des patarins, et de la « congrégation de la Vierge », en vue de regrouper les fidèles catholiques, de les instruire et de promouvoir la dévotion envers Marie, discréditée par ces hérétiques. A Florence, en 1245, il aurait donné son appui et ses conseils aux sept fondateurs des Servites.

Homme de gouvernement, il fut successivement prieur à Asti, Plaisance et Milan. En 1251, Innocent IV qui, lors de son passage à Milan, y avait constaté la division des fidèles et le progrès de l'hérésie, confia l'office d'inquisiteur à Pierre qui travaillait là depuis des années. Cette nomination suscita l'hostilité et même un complot contre le dominicain : en avril 1252, alors que, se rendant de Côme à Milan, il traversait le bois de Barlassina, il fut assailli par l'un des sicaires qui lui fendit le crâne et blessa à mort son

compagnon. Son meurtrier entra par la suite chez les Prêcheurs comme frère coadjuteur et y termina ses jours dans la pénitence. Onze mois plus tard, en mars 1253, Innocent IV canonisa Pierre. Il est enseveli à Milan, dans l'église Saint-Eustorge.

On attribue à Pierre de Vérone avec grande vraisemblance une somme *contra patarenos* manuscrite, incomplète, qui le montre pleinement au courant des erreurs et superstitions de ces hérétiques, notamment par rapport à l'Incarnation du Verbe et donc par rapport à la Vierge ; ces vérités étaient précisément l'objet de la prédication des premiers dominicains et de leur doctrine spirituelle.

Pierre s'occupa aussi de religieuses cloîtrées, groupées sous la règle de Dominique, et qui avaient pour tâche de soutenir par la prière et la pénitence l'apostolat des Prêcheurs. C'est dans ce cadre que se situe la découverte d'un manuscrit laissé par le martyr et dans lequel on retrouve, avec un ton quasi autobiographique, les traits de sa forte spiritualité. Il s'agit d'une lettre, envoyée d'Asti à la prieure des dominicaines de Milan (éd. par A. Dondaine). Pierre y souligne surtout la grandeur de la vocation contemplative, non sans une certaine nostalgie : il regrette, en raison de son apostolat de Prêcheur, de ne pouvoir se livrer pleinement aux exigences de la vie contemplative. Il montre ensuite sa profonde conviction que la grâce, obtenue par la prière assidue, est indispensable pour féconder l'activité apostolique.

Œuvres. – *Contra Patarenos Petri Martiris*, ms Pérouse, Bibl. com., cod. 1065 (N.16) ; ms Florence, Bibl. Nat. cod. 1738 (A.9) ; le livre IV manque dans les 2 mss. – *Epistola beati Petri Martiris ordinis predicatorum ad priorissam Sancti Petri in Campo Sancto*, ms du Chapitre de Prague, cod. 8 XXVI (Podlatia 324), texte dans l'art. de Dondaine, voir *infra*., p. 91-93.

Études. – AS *Avril*, t. 3, Anvers, 1675, p. 686-719. – *Storia di S.P. martire di V.*, Milan, 1741. – T. Kaeppeli, *Une Somme contre les hérétiques de s. Pierre Martyr (?)*, AFP, t. 17, 1947, p. 295-335. – G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, t. 2, *Les confréries de Saint-Pierre Martyr*, AFP, t. 21, 1951, p. 51-196 ; t. 3, *Les Congrégations de la Vierge*, t. 22, 1952, p. 5-176. – S. Orlandi, *S. Pietro Martire, Leggenda*, Florence, 1952. – G. Meersseman, *Una vita per il Credo*, Sereso, 1952. – A. Dondaine, *Saint Pierre Martyr, Études*, AFP, t. 23, 1953, p. 66-162. – BS, t. 10, 1968, col. 746-54. – J.C. McLelland, *Peter Martyr, Vermigli and Italian Reform*, Waterloo (Ontario), 1981.

DS, t. 1, col. 1665 ; t. 2, col. 1261 ; t. 5, col. 1433, 1520 ; t. 7, col. 2213-14 ; t. 8, col. 1116 ; t. 9, col. 91.

Gerardo Cappelluti.

68. PIERRE DE ZITTAU, cistercien, vers 1275-1339. – Pierre de Zittau fut probablement le deuxième abbé de Königsaal (Aula regia), abbaye cistercienne en Bohême, fondée en 1291/1292. En 1316, il y fut certainement abbé, mais on connaît très peu les détails de sa vie. A côté des préoccupations matérielles de son abbaye, dont témoigne surtout le *Diplomatarium* (collection de 158 privilèges et chartes dont on ne conserve que des fragments), il est connu surtout par son activité littéraire. Comme son ami, l'abbé Jean III de Waldsassen, avait écrit un livre de miracles, lui aussi rédigea un *Liber secretorum Aulae regiae*, récit de miracles des premiers temps de son monastère. Cet ouvrage est perdu sauf quelques fragments insérés dans sa Chronique du monastère.

Œuvres. – 1) *Chronicon Aulae regiae*. – A l'origine de cet ouvrage se trouvent les mémoires personnels de l'auteur, des années 1305-1337. L'ouvrage est écrit, partie en prose, partie en poésie. Les références à la vie cistercienne et à l'histoire monastique y abondent. On y trouve aussi des témoignages très personnels de Pierre de sa dévotion à Notre-Dame et à saint Bernard. Il constitue une des meilleures sources de l'histoire de Bohême.

Le *Chronicon*, complété par le *Chronicon Pragense* de François de Prague, est publié dans *Fontes rerum Austriacarum, Scriptores* VIII, Vienne, 1875. Pour les mss et les autres éd., voir A. Potthast, *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1896, p. 508-09. – K. Haid, *Petrus von Zittau als Cistercienser-Geschichtsschreiber*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 43, 1931, p. 285-89 ; *Die Memorien des Petrus von Zittau in ihrer politischen Bedeutung, ibidem*, p. 323-28.

2) *Formula Domini Petri Abbatis Aulae regiae* : ce petit traité en vers (51 strophes en trochéiques) est un directoire spirituel à l'usage de moines cisterciens. L'auteur y décrit les divers exercices et occupations qui jalonnent la journée monastique, en exhortant le moine à suivre partout et en tout l'exemple du Christ : soit dans ces exercices (travail manuel, office divin, conduite au réfectoire), soit dans les difficultés et les tentations qui peuvent assaillir le moine. Il insiste fortement sur la stabilité, la solitude, la pratique de la *lectio divina* – « que votre consolation soit la sainte écriture » (str. 46) –, et surtout sur la dévotion à Notre-Dame.

Édition : *Formula Domini Petri Abbatis Aulae regiae, composita in aedificationem fratris et monachi devoti*, éd. J. Loserth, *Ein religiöses Gedicht Petrus von Zittau*, dans *Mitteilungen des Vereines für die Geschichte der Deutschen in Böhmen*, t. 14, 1876, p. 149-55. Nouvelle éd. par V. Panhölzl, *Des Petrus von Zittau klösterliche Lebensregeln in lateinischen Versen*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 49, 1937, p. 353-58.

3) *Sermones* : 131 sermons en deux livres, conservés dans le ms 434 de la Bibl. de l'Université de Leipzig. Comme abbé, Pierre a prêché à sa communauté aux grandes fêtes liturgiques ; à la demande de ses frères il les a réunis en deux livres. La collection donne pour chaque fête plusieurs sermons. L'enseignement de ces sermons est très simple et reflète fidèlement la spiritualité authentique de Cîteaux. L'auteur s'inspire de l'Écriture sainte, des textes liturgiques et aussi très souvent de saint Bernard (ou des textes pseudo-bernardins). Malgré certaines divisions trop artificielles, on peut à peine constater une influence de la théologie scholastique ; 41 sermons expliquent chacun un verset du Cantique des Cantiques. Quant au contenu, on pourrait décrire ces sermons comme des méditations pieuses sur les grands mystères de la foi (Incarnation, Rédemption, Passion du Christ, rôle de la Sainte Vierge). A retenir son explication du nom de Maria : Mediatrix, Adiutrix, Reparatrix, Illuminatrix, Auxiliatrix. Les sermons sont encore inédits.

Voir J. Loserth, *Die geistlichen Schriften Peters von Zittau*, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. 98, Vienne, 1881, p. 379-402. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 807-17.

Certains mss du *Malogranatum* l'attribuent à Pierre de

Zittau ; voir DS, t. 6, col. 73-74. L'œuvre est généralement donnée à Gall de Koenigsaal, cistercien, † vers 1370.

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis,* Cologne, 1656, p. 276. – U. Chevalier, *Bio-Bibliographie,* col. 3757. – LTK, t. 8, 1963, col. 384-85. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens* (1978), col. 571. – DS, t. 5, col. 1173 ; t. 8, col. 483.

Edmundus Mikkers.

PIERRE-BAPTISTE DE PÉROUSE, frère mineur, vers 1622-1677. – Né à Pérouse, Pierre-Baptiste fit profession chez les Mineurs de l'Observance de la province de Saint-François (Ombrie). En mai 1648, il est lecteur de philosophie à Foligno et en novembre 1650 à Monteripido, aux portes de sa ville natale. L'année suivante, il enseigne la théologie au couvent de Citerna, puis à Assise (Sainte-Marie-des-Anges), où il est nommé lecteur général. Vers 1652, il quitte l'enseignement et devient prédicateur ; il meurt à Monteripido le 13 juillet 1677.

On lui attribue un opuscule : *Scala dell'anima per giungere in breve alla contemplatione, perfettione e unione con Dio.* L'édition de Macerata en 1675 est la seule connue ; celle de l'année précédente, à Pérouse, demeure introuvable. En est-il vraiment l'auteur ? la question reste posée, car certains historiens suggèrent qu'elle serait l'œuvre d'un prêtre, confesseur des religieuses Franciscaines du monastère de Sainte-Agnès de Pérouse, Gaspare Bartocceti.

Cet opuscule comprend trois petits traités, dont les deux premiers sont une compilation sur l'oraison, avec ses différentes parties et affections, et des Exercices spirituels de la vie purgative pour monter au ciel par les degrés de la contemplation. Le troisième est intitulé *Fabbrica spirituale* ; vient enfin une lettre écrite par l'auteur (sans précision) à quelques-unes de ses filles spirituelles.

En fait l'ouvrage n'est qu'un plagiat littéraire du *Breve compendio* d'Achille Gagliardi, qui eut une grande influence (DS, t. 6, col. 53-64). La *Scala* fut mise à l'Index des livres prohibés le 29 novembre 1699 dans le contexte de l'affaire quiétiste. Le livre demeure un témoin d'une mystique qui circulait en plusieurs cercles religieux de l'Italie centrale de la fin du 16e siècle et surtout dans le suivant.

M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana,* t. 2, Rome, 1978, p. 231-33. – Stanislao da Campagnola, *La « scala dell'anima » di Pietro Battista da Perugia e il « Breve compendio » di Achille Gagliardi. Un plagio letterario,* CF, t. 49, 1979, p. 5-21. – DS, t. 7, col. 2256.

Pierre Péano.

PIERRE-JULIEN EYMARD (saint), fondateur des Pères du Saint-Sacrement et des Servantes du Saint-Sacrement, 1811-1868. – 1. *Données biographiques.* – 2. *Activités apostoliques.* – 3. *Expériences spirituelles et spiritualité eucharistique.* – 4. *Ses écrits et leur influence.* – 5. *Congrégations eymardiennes.*

1. **Données biographiques.** – 1° Prêtre et mariste. – Pierre-Julien Eymard est né le 4 février 1811 à La Mure d'Isère, dixième et dernier enfant d'une famille originaire de l'Oisans.

En 1804, Julien, son père, veuf avec six enfants, s'était remarié avec Madeleine Pelorce et était venu s'installer à La Mure comme coutelier et presseur d'huile. La famille fut éprouvée par des deuils successifs : à la naissance de Pierre-Julien, sept des enfants étaient décédés en l'espace de quelques années. Lui-même et sa sœur Marie-Anne, issue du premier mariage, seront les seuls survivants. La foi chrétienne aide à supporter les épreuves, elle imprègne toute la vie. Sur ce plateau de la Matheysine où la vie est dure, la religion est fervente et austère, marquée par le jansénisme.

Tout enfant, Pierre-Julien connaît cette piété austère, il multiplie les pénitences et les visites au Calvaire de la cité et s'astreint à une vigilance extrême. Néanmoins, au terme de sa vie, ce qu'il note c'est son attrait eucharistique : « La plus grande grâce de ma vie a été une foi vive au T.S. Sacrement, dès mon enfance » (*Retraite de Saint-Maurice 1868,* p. 15). Il fait sa première communion à 12 ans et, dès lors, songe à être prêtre. Mais son père s'oppose à son projet. En 1829, un essai au noviciat des Oblats à Marseille se solde par un échec : préjugeant de ses forces, il revient à La Mure exténué. Son père étant mort le 3 mars 1831, Eymard, libre de son avenir, entre en septembre au grand séminaire de Grenoble et, le 20 juillet 1834, il est ordonné prêtre par Mgr Philibert de Bruillard.

L'abbé Eymard s'initie d'abord au ministère comme vicaire à Chatte. En 1837, il est nommé curé de Monteynard. Il poursuit de façon systématique sa formation intellectuelle. Lorsqu'en 1839, le P. Touche, missionnaire oblat, lui apprend l'existence de la Société de Marie, il opte pour la vie religieuse dans cette congrégation. Dûment autorisé par son évêque, il quitte les siens et part pour Lyon.

Le 20 août 1839, Eymard commence son noviciat. A l'école de Jean-Claude Colin (DS, t. 2, col. 1078-85), il fait l'apprentissage de la vie mariste. Trois mois plus tard, le fondateur le nomme directeur spirituel du collège de Belley. En 1844, il l'appelle à Lyon comme son premier assistant, puis en 1846 le nomme visiteur, fonction exercée jusqu'en 1851. Associé au gouvernement général de la Société. Eymard noue de nombreuses amitiés à Lyon, d'autant qu'il reçoit en 1845 la direction du tiers ordre de Marie. Déjà, il s'est lié d'amitié avec Jean-Marie Vianney, curé d'Ars (DS, t. 8, col. 840-44). Il rencontre Pauline Jaricot, Mgr J.-F. Luquet, A.V. Jandel (voir leurs notices), Marguerite Guillot et tant d'autres personnes qui recourent à ses conseils et dont nous retrouvons les noms dans sa correspondance.

En 1849, à l'occasion d'une visite à la communauté mariste de Paris, il découvre les œuvres eucharistiques récemment fondées dans la capitale : les Quarante Heures à l'initiative de Mlle de Maurois, l'Adoration réparatrice avec Théodelinde Dubouché (DS, t. 3, col. 1743-45). Il rencontre Mgr F. de La Bouillerie (DS, t. 9, col. 21-23), le capitaine Raymond de Cuers et son ami Hermann Cohen (t. 7, col. 291-93), qui sont parmi les promoteurs de l'Adoration nocturne.

Nommé supérieur du collège de La Seyne-sur-Mer en septembre 1851, Eymard retrouve Cuers, qui a créé un groupe d'adoration. Son ministère s'exerce au-delà du collège, auprès des officiers, des marins et des galériens du bagne. Il perçoit un appel à une autre mission. Libéré de ses fonctions en 1855, après un temps de réflexion, il quitte la Société de Marie pour fonder la Société du Saint-Sacrement.

2° Le fondateur et ses fondations. – Des expériences spirituelles singulières le conduisent à cette décision. Trois mois avant sa mort, il note deux faits qui sont à l'origine de sa vocation de fondateur : « Grâce de vocation : – à Fourvière : Notre Seigneur est au T.S. Sacrement, seul, sans un corps religieux qui le garde, l'honore, le fasse glorifier. Pourquoi ne pas établir quelque chose... – à La Seyne (S. Joseph), grâce de donation, de fusion, de bonheur, et qui a duré jusqu'à

l'approbation apostolique, si douce» (*Retraite de Saint-Maurice*, p. 15).

Alors qu'il priait à Fourvière le 21 janvier 1851, Eymard fut «fortement impressionné de la pensée» de l'abandon spirituel des prêtres séculiers, du manque de formation des laïques, du peu de dévotion envers le Saint-Sacrement et des sacrilèges commis contre lui. Il consigne ses impressions dans une lettre destinée à Colin écrite le 3 février: «Il faudrait établir pour les hommes ce que l'on a établi pour les femmes, un corps d'hommes pour l'adoration réparatrice». Ce serait un tiers ordre lié à la Société de Marie «mais avec son existence indépendante». En fait, Eymard ne communique pas sa lettre à Colin, et le projet en reste là (cf. D. Cave, *Fourvière et la «grâce de vocation»*, p. 40).

A La Seyne, le 19 avril 1853, au cours de son action de grâce, il perçoit un nouvel appel. Il notera le 28 avril 1868: «Dieu m'a conduit par degrés à sa Société. Il m'en montrait par fractions les sacrifices. Enfin à La Seyne, il me les a tous demandés, jusqu'à la séparation, jusqu'à la croix, jusqu'à l'abandon» (*Retraite de Saint-Maurice*, p. 17). L'«œuvre eucharistique» qu'il entrevoit est la réponse à des besoins spirituels impérieux. Il avait écrit le 20 octobre 1851 à M^me^ Tholin-Bost: «J'ai souvent réfléchi sur les remèdes à cette indifférence universelle qui s'empare d'une manière effrayante de tant de catholiques, et je n'en trouve qu'un: l'Eucharistie, l'amour à Jésus eucharistique. La perte de la foi vient de la perte de l'amour» (*Lettres*, t. 4, p. 125). A la suite de cette «grâce de donation», Eymard rassemble les premiers éléments d'un «ordre eucharistique»: il ébauche des Constitutions, invite des prêtres à s'orienter vers cette œuvre, prépare même des jeunes. Mais il doit renoncer à ces préparatifs. Si Colin est favorable, P. Favre, qui vient de lui succéder à la tête de la Société de Marie, réserve son jugement.

Eymard se démarque à la fois de l'Adoration réparatrice de Th. Dubouché et de Colin qui a créé à La Neylière une communauté vouée à l'adoration. Enfin le 22 avril 1856 au terme d'une entrevue décisive avec Favre, il saisit qu'il ne peut réaliser l'«œuvre eucharistique» dans la Société de Marie et il obtient d'être relevé de ses vœux. Mais, eu égard aux difficultés que cette décision soulève dans son Institut, dans un esprit d'abandon total, il accepte de soumettre la question à l'archevêque de Paris et de s'en tenir à sa décision.

Le 30 avril, il gagne Paris et entre en retraite. Le 13 mai, l'archevêque M.-D. Auguste Sibour refuse une «Société purement contemplative»; Eymard retourne la situation en précisant: «Nous adorons mais nous voulons aussi faire adorer. Nous devons nous occuper de la première communion des adultes». Alors Sibour adopte l'œuvre, qui manquait, et donne son accord. La *Société du Saint-Sacrement* est née. Elle compte deux membres: Eymard et son ami Cuers, ordonné prêtre en 1855.

L'œuvre débute très pauvrement. Eymard occupe la villa Chateaubriand, rue d'Enfer. Préparatifs matériels, attente prolongée de candidats, précarité des ressources, c'est dans le dénuement qu'il inaugure sa fondation le 6 janvier 1857 avec l'exposition du Saint-Sacrement. A Pâques 1858, la communauté s'installe au 68, faubourg Saint-Jacques; l'*Œuvre de la première communion des adultes* s'organise, œuvre analogue à celle que va établir au Prado à Lyon l'abbé A. Chevrier (DS, t. 3, col. 835-37). Si bien qu'en 1861 on crut que les deux œuvres allaient fusionner. Mais le cardinal de Bonald refusa son accord.

En 1859, Eymard ouvre un second Cénacle à Marseille et en confie la responsabilité à Cuers. Dès le début, Eymard y associe prêtres et fidèles au culte de l'Eucharistie, ils sont appelés à former l'*Agrégation du Saint-Sacrement*. E. de Mazenod (DS, t. 10, col. 869-71) est le premier à s'inscrire, suivi de centaines de noms. Ce sera, par la suite, une des formes communes d'apostolat des communautés. Une troisième fondation s'ouvre en 1862 à Angers, avec une orientation analogue. Puis deux autres à Bruxelles en 1866 et 1867 et une maison de formation pour le noviciat à Saint-Maurice (diocèse de Versailles). Entre-temps, en 1863, Eymard obtient de Rome l'approbation canonique de son Institut; en octobre de la même année, il rédige les Constitutions, qu'il publie au début de 1864. Pendant deux ans, il se dépense sans compter pour réaliser une fondation à Jérusalem, au Cénacle même! Ce fut l'échec. Du moins, pour Eymard qui passa plusieurs mois à Rome pour cette affaire, ce fut l'occasion d'une retraite, longue et décisive (1865).

Dès 1856, Eymard a songé à un Institut féminin. Son ministère à Lyon l'y a préparé. Directeur du tiers ordre, il a suivi de façon particulière Marguerite Guillot. Née en 1815 à Chasselay (Rhône), elle travaille à Lyon avec ses sœurs dans un atelier de broderie. A l'occasion du carême de 1845, elle a rencontré Eymard qui accepte de la diriger. Elle devient membre du tiers ordre, puis rectrice de la Fraternité des Vierges. En 1858, Eymard l'appelle à Paris. Encouragée par le Curé d'Ars, à qui elle se confie depuis longtemps, elle part pour la capitale. Avec sa sœur Claudine et ses premières compagnes, elle occupe une maison contiguë à la communauté du faubourg Saint-Jacques. C'est le début d'une initiation à la vie religieuse eucharistique à l'école d'Eymard. Leur nombre s'accroît et, durant six ans, les «Dames du Saint-Sacrement» s'associent au culte eucharistique dans la chapelle des Pères et collaborent à l'Œuvre de la première communion: elles s'occupent de la branche féminine et portent en grande partie l'organisation matérielle de l'œuvre.

Passé ce temps de formation, Mgr Guillaume Angebault accueille à Angers en 1864 les *Servantes du Très Saint-Sacrement*. Elles ouvrent une chapelle publique. La Congrégation est érigée canoniquement et les Sœurs adoptent une forme de vie contemplative centrée sur l'adoration et l'œuvre de l'Agrégation. Marguerite Guillot, devenue Marguerite du Saint-Sacrement et supérieure générale, dirige la Congrégation selon les intentions du fondateur.

Épuisé par ses tâches et des ministères qui l'accaparent de plus en plus, marqué par des épreuves de toutes sortes, Eymard vit ses dernières années dans une nuit douloureuse dont ses notes se font l'écho (*Retraite de Saint-Maurice 1868*, p. 25-26). Au mois de juillet 1868, il fut contraint de se reposer en famille. Le 21 juillet, il arrive à La Mure à demi paralysé et meurt le 1^er^ août. Béatifié en 1925, Pierre-Julien Eymard a été canonisé par Jean XXIII le 9 décembre 1962 à l'issue de la 1^re^ session de Vatican II.

2. **Activités apostoliques.** – 1° PRÉDICATION. – Eymard est un prédicateur. Il s'adonne au ministère de la Parole de façon constante. Prêtre diocésain, il a le souci d'instruire et de nourrir spirituellement ses paroissiens. Mariste, il prend part à des missions paroissiales, donne de nombreuses retraites, assure un enseignement religieux à des jeunes et, de façon particulière, il forme les membres du tiers ordre de Marie. Fondateur, il forme les religieux et religieuses de ses Instituts par des instructions et des retraites, dont les notes éparses ne donnent qu'un reflet de la richesse de sa doctrine. Aux fidèles de la chapelle du faubourg Saint-Jacques comme aux grandes assemblées des paroisses parisiennes, en de nombreuses

villes ou cités de provinces et de Belgique, il assure prédications, triduums, Quarante Heures, retraites. A tous il prêche l'Eucharistie.

Sa parole est simple, directe. Son accent, communicatif. Sans chercher à prouver ou à démontrer, il procède par affirmation. Il prêche Jésus Christ, l'amour de Dieu, suscite la conversion et conduit les fidèles à l'Eucharistie. Les dernières années, l'adoration le prépare à la parole. Chez lui, il n'y a pas coupure entre la contemplation et la parole : « Le prédicateur, disait-il, c'est un homme qui prie tout haut » (G. Troussier, *Le Bx P.-J. Eymard*, t. 2, p. 220-25, *passim*).

2° La première communion des adultes, *une catéchèse missionnaire*. – C'était l'œuvre qu'Eymard avait proposée à Sibour. Il s'y employa sans tarder. Le 30 décembre 1856, le chanoine Dedoue, vicaire général, lui transmettait une proposition de l'archevêque : « aller ranimer dans la banlieue la foi et la piété presque éteintes » (Archives Archevêché de Paris, *dossier 4, Pères du S. Sacrement, Eymard 1856*).

Le projet d'Eymard s'intégrait dans une vision plus large de l'archevêque. Le 2 janvier 1857, celui-ci présentait au clergé de Paris un long mémoire intitulé « Projet d'association pour l'enseignement et la prédication gratuite des classes populaires surtout dans les faubourgs et dans la banlieue de Paris », qui exposait l'objet de cette « mission ouvrière » avant l'heure. Le lendemain, Sibour était assassiné à Saint-Étienne-du-Mont. Le projet n'eut pas de suite. Mais pour sa part, Eymard eut à cœur d'organiser « l'Œuvre de la première communion des adultes, qui ne peuvent pas assister aux catéchismes des paroisses » (*Textus Constitutionum*, t. 3, p. 311). Avec la collaboration de laïques, secondé par M. Guillot et ses compagnes, il ira à la recherche des apprentis et des ouvriers des fabriques, les groupe, les catéchise. A leur tour, ils seront les apôtres de leurs camarades et, par eux, Eymard atteindra les familles. C'est son œuvre de prédilection.

3° Direction spirituelle. – Par les tâches qui lui ont été confiées, mais aussi par grâce personnelle, Eymard a exercé un ministère important d'accompagnement spirituel. Ainsi à Belley ou à La Seyne, ou encore à Lyon auprès des tertiaires qui se confient à lui. Sa correspondance contient de nombreuses lettres de direction soit à M. Guillot et à ses filles ou à des « personnes du monde », femmes en grand nombre mais aussi hommes et prêtres notamment. Il s'adresse à chacun de façon personnelle avec une grande variété de tons et de styles. Il a surtout le souci d'éclairer la piété, de nourrir la foi, de former des chrétiens convaincus et actifs. Sa pédagogie s'inscrit dans la ligne même de sa prédication.

4° Ministère auprès des prêtres. – Conscient de « l'abandon spirituel des prêtres séculiers au milieu de leur ministère et des pieux laïques » (Cave, p. 39), Eymard en accompagne beaucoup. Il donne une retraite à Saint-Sulpice et aux ordinands à Beauvais. A Paris, il aide ceux qui quittent le ministère et seconde l'abbé Arthur Dhé qui veut créer une œuvre à cet effet. A Virginie Danion qui a fondé à Mauron (Morbihan) la Société de l'Action de grâce, il confie le ministère de la prière pour la sanctification des prêtres.

Dès le début de la fondation de son Institut, il prévoit d'accueillir dans ses communautés soit comme membres à part entière soit comme associés les prêtres qui se retirent du ministère et qui désirent achever leur retraite dans la prière. Deux œuvres se rattachent à ce désir profond d'Eymard : l'*Association des Prêtres-Adorateurs*, créée en 1879 par Marie Hébert de la Rousselière (DS, t. 1, col. 1043-44) et la *Fraternité sacerdotale* fondée en 1901 par Eugène Prévost (cf. sa notice *infra*).

3. **Expériences spirituelles et spiritualité eucharistique.** – Eymard n'a pas composé de traités systématiques de spiritualité. Il a rédigé les *Constitutions* de ses Instituts où il propose de façon succincte un idéal de vie spirituelle. Il a ébauché plusieurs schémas de *Directoire* à l'usage des fidèles sans les mener à terme. Ainsi, sa spiritualité se déduit autant de sa vie et de ses expériences spirituelles que des écrits qu'il a laissés.

1° Expériences spirituelles. – Dans sa thèse sur le cheminement spirituel d'Eymard, L. Saint-Pierre a fortement souligné ce qu'il tient de son terroir : le cadre austère d'une famille très éprouvée, son goût pour la mortification corporelle, son désir d'une vie héroïque. Pierre-Julien a vécu dans le contexte janséniste de la religion du devoir où la vertu est austérité et le plaisir, péché. Dans ses premières lettres à sa sœur comme dans sa prédication de jeune vicaire à Chatte, on trouve souvent des accents doloristes et des échos des « vérités redoutables » de la religion. Des grâces particulières provoquent des changements spirituels et le conduisent d'une religion de la crainte à une vie d'amour. A travers ses notes personnelles, nous pouvons saisir ces « passages », marqués par trois événements.

1) *Le « rocher de Saint-Romans »*. – Jeune vicaire à Chatte, Eymard va prier auprès d'un calvaire situé sur la paroisse proche de Saint-Romans. A une date non précisée, il y reçoit une faveur singulière, qu'il révèlera à M^me^ Nathalie Jordan. Le 27 août 1867, il l'invite à « goûter Dieu » et lui confie :

« Aspirez dans vos oraisons à vous nourrir plutôt de Dieu qu'à vous purifier, qu'à vous humilier ; ... nourrissez votre âme de la vérité personnifiée en la divine bonté de Dieu envers vous, de sa tendresse, de son amour personnel ; voilà le secret de la vraie oraison, c'est de voir l'action et la pensée de Dieu dans son amour pour nous !... Mais pour arriver à cette oraison de vie, ... il faut surtout simplifier le travail de l'esprit par la vue simple et calme des vérités de Dieu. Le secret de cette vue simple c'est de voir de prime abord les choses sous le côté de la bonté de Dieu pour l'homme... Quand l'âme a le bonheur de trouver ce bon côté, l'oraison est plutôt une contemplation délicieuse, où l'heure passe vite... C'est mon rocher de Saint-Romans » (*Lettres*, t. 4, p. 285-86).

Le mystère de la Passion, qui lui est familier, lui est révélé comme mystère d'amour et de don. Les conseils qu'il donne à M^me^ Lepage le 10 octobre 1867 expriment bien le dépassement qu'il a effectué lui-même : « Vous pouvez bien méditer sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais non comme modèle d'expiation et de pénitence, mais plutôt comme preuve de son amour pour nous et pour nous tous. Pour ôter à la croix inséparable de cette vie ses aspérités et ses horreurs, l'amour de Jésus a fleuri sa croix des fleurs du Paradis » (*Lettres*, t. 4, p. 212).

2) *La Fête-Dieu à Lyon en 1845*. – Mariste, Eymard a été invité à présider la procession de la Fête-Dieu à la paroisse Saint-Paul de Lyon en 1845. « Mon âme, note-t-il, s'en est bien trouvée. Elle a été pénétrée de la foi et de l'amour à Jésus dans son divin Sacrement ». Ce qu'il a éprouvé, c'est la confirmation d'un attrait qu'il ressent depuis le commencement de ce mois, « porter tout le monde à la connaissance et à l'amour de Notre Seigneur, de ne prêcher que J.C. et J.C. eucharistique ». Ce qu'il demande : « l'esprit des épîtres de Saint Paul, ce grand Amant de J.-C. » (texte dans Cave, *Eymard the years...*, p. 66). Il s'agit d'une grâce qui concerne son ministère. Sa prédication et sa direction spiri-

tuelle sont centrées sur le Christ, et le Christ eucharistique. La référence à Paul concerne le message pascal actualisé dans l'Eucharistie. Il y a là plus qu'une résolution, c'est un esprit nouveau qui le saisit.

3) *La grande retraite de Rome en 1865.* – Eymard n'a cessé de relire sa vie à la lumière de l'Évangile. Témoins, les notes personnelles qu'il a laissées, du carnet de sa première communion en 1823 à sa dernière retraite de Saint-Maurice en 1868. On y trouve des thèmes privilégiés : la vie baptismale, l'appel de Dieu, le dessein de Dieu dans sa vie (« Dieu m'a conduit » est un leit-motiv), l'humble sentiment de lui-même et l'action de grâce.

En 1865, alors qu'il est à Rome pour l'affaire du Cénacle, il fait une retraite exceptionnelle par sa durée (plus de neuf semaines), par son ampleur (il transcrit trois méditations par jour ; le manuscrit compte 412 pages) et par l'importance des grâces qu'il y reçoit. Au gré des fêtes liturgiques et des textes, il engage une réflexion très lucide sur lui-même, sa vocation, sa mission de fondateur.

Le 21 mars, il note : « Action de grâces. A la fin j'ai fait le vœu perpétuel de ma personnalité à Notre Seigneur Jésus-Christ entre les mains de la Très Sainte Vierge et de St Joseph... : *rien pour moi, personne,* et demandant la grâce essentielle, rien par moi. Modèle : *Incarnation du Verbe* ». Il conclut avec ces paroles attribuées au Seigneur : « Je serai la personne de ta personnalité et ta personnalité sera la vie de la mienne en toi. – *Vivo ego jam non ego, vivit vero in me Christus* » (*La grande retraite de Rome,* p. 239-40).

C'est la réponse radicale d'Eymard au don du Seigneur en l'Eucharistie. Cette grâce transforme de façon durable toute sa vie et son action apostolique. Il ne cessera de méditer et de prêcher le texte de *Gal.* 2, 20 ou le discours de Jésus après la Cène, notamment le ch. 15 de Jean. Le « Cénacle » devient une réalité intérieure et il découvre sa mission sous une lumière neuve. « La milice eucharistique, c'est nous ! Nous avons les deux grandes missions de la milice : servir et combattre » (*ibidem,* p. 265-66).

2° Une spiritualité eucharistique. – La spiritualité d'Eymard est centrée sur le mystère de l'Eucharistie. L'approche qu'il en fait est tributaire de la théologie de son époque, l'accent est mis sur la « présence réelle ». Néanmoins sa visée est globale, il entend « prendre toute la pensée eucharistique ». Et il saura se dégager de l'aspect dévotionnel ou du courant « réparateur » dans lesquels se meut assez largement la piété eucharistique en ce milieu du 19e siècle, pour faire de l'Eucharistie le centre de toute la vie chrétienne, et même de la vie sociale. « Pas d'autre centre que Jésus eucharistique », note-t-il.

1) « *Toujours le Saint Sacrement a dominé* », écrit-il dans sa dernière retraite, caractérisant ainsi assez bien la forme de vie chrétienne qu'il propose. Au centre, il y a la présence du Christ dans l'Eucharistie. Fidèle à la théologie post-tridentine, Eymard souligne fortement – au détriment parfois d'une saine théologie sacramentaire – le fait de cette présence et son caractère unique : l'Eucharistie, c'est la Personne du Seigneur. De là, ces raccourcis où s'exprime sa foi : « La Sainte Eucharistie, c'est Jésus passé, présent et futur... C'est Jésus sacramentel... Heureuse l'âme qui sait trouver Jésus en la divine Eucharistie et en Jésus-Hostie toute chose » (Núñez-Bérubé, *La spiritualité...,* p. 129). En soulignant cet aspect « personnaliste », Eymard n'entend pas s'arrêter à une « présence-en-soi » : elle est à la source d'un dynamisme, elle est en lien avec la mission : « Grâce d'apostolat : foi en Jésus. Jésus est là, donc à Lui, pour Lui, en Lui » (*Retraite de Saint-Maurice,* p. 16).

Présence dynamique, l'Eucharistie est « le sacrement où Notre Seigneur perpétue le don de son amour à la plus grande gloire de son Père » (*Constitutions,* n. 3). Eymard aime à méditer sur l'institution de l'Eucharistie, à la lumière de saint Jean en particulier. Présence qui s'inscrit dans notre temps : l'Eucharistie rend présent aujourd'hui l'amour du Christ et nous donne d'y communier. « Le cœur vit du présent. Pour être toujours présent au cœur de l'homme, Jésus-Christ s'est constitué sacrement. Son amour est constant, permanent, perpétuel, éternel. L'Eucharistie m'a précédé, m'accompagne, me suivra » (Núñez-Bérubé, p. 145). Les actes de la vie de Jésus sont passés, mais l'Eucharistie en actualise tous les mystères. Il utilise une terminologie proche de celle de l'École française : les « états » demeurent. En faisant allusion à d'autres formes de spiritualité, il note : « Avec l'Eucharistie je n'envie pas le bonheur de Bethléem, la société de Nazareth, l'hospitalité de Béthanie. J'ai tous ces états, tous ces amours, toutes ces grâces en l'état eucharistique de Jésus » (Núñez-Bérubé, p. 163). Selon cette même approche, l'« état eucharistique » devient le modèle des vertus à pratiquer. Comme Pascal aima la pauvreté de Jésus « parce qu'il l'a aimée », Eymard médite sur « cette pauvreté de Jésus au T.S.Sacrement » : « Comme elle est admirable... C'est le vrai amour » (*La grande retraite de Rome,* p. 192).

Cette foi en l'Eucharistie se nourrit de la méditation de la Parole de Dieu. L'adoration, qu'il propose comme forme de vie à ses religieux et de façon plus large aux fidèles, est un moyen pour se pénétrer de l'amour du Christ. Elle revêt une forme solennelle avec l'exposition du Saint-Sacrement. De soi, ce culte est festif, il veut instituer une « Fête-Dieu perpétuelle ». Mais la prière s'inspire de la messe. Il invite à prier selon la méthode des quatre fins du sacrifice, avec le souci de faire « comme revivre, dans le culte suréminent de l'Eucharistie, tous les mystères de la vie de Notre Seigneur », dans l'attention et la docilité à l'Esprit Saint « pour progresser aux pieds du Seigneur dans le recueillement et la vertu du saint amour » (*Constitutions,* n. 15-17). Bien loin de se suffire, l'adoration eucharistique tend vers la communion sacramentelle.

2) *La communion au Corps du Seigneur.* – Eymard est aussi un promoteur infatigable de la communion fréquente. Dans un beau texte de 1863, il a bien exprimé le rôle central de l'Eucharistie : « Convaincu de cette vérité que le sacrifice de la sainte messe et la communion au corps de Notre Seigneur Jésus-Christ demeurent la source vitale, en même temps que le sommet de toute la religion, chacun se doit d'orienter sa piété, ses vertus, son amour, d'en faire autant de moyens pour atteindre cette fin : la digne célébration et la réception fructueuse de ces divins mystères » (Saint-Pierre, *L'« Heure »...,* p. 359-60).

Si Eymard innove, c'est par rupture avec la pratique de son époque où, sous prétexte de respect, beaucoup de pasteurs ferment l'accès à l'autel. C'est aussi dans la fidélité à l'enseignement de l'Église. De longue date, il a adopté la morale d'Alphonse de Liguori. Pour la communion, il se rattache simplement à la doctrine de Trente, qu'il entend restaurer et promouvoir. « Que celui qui veut persévérer reçoive Notre-Seigneur. C'est un pain qui alimentera ses pauvres forces, le soutiendra. Et l'Église le veut ainsi. Elle encourage la communion quotidienne : témoin le Concile de Trente. Quelques-uns disent qu'il faut user de beaucoup de prudence... Mais leur répond-on, cette nourriture prise à de tels intervalles n'est qu'un mets extraordinaire, où donc est la nourriture ordinaire de chaque jour qui doit me soutenir ? » (21 mars 1867) ; Saint-Pierre, p. 363 ; cf. *Lettres,* t. 4, p. 3). Pour Eymard, la communion est le « pivot » de la vie chrétienne. « La sainte Communion surtout doit être la fin de la vie chrétienne... Tout exercice qui ne se rapporte pas à la sainte Communion est hors de sa meilleure fin » (*Directoire des agrégés,* cité dans Saint-Pierre, p. 361).

Les fruits de la « réception fructueuse » de l'Eucharistie sont nombreux. Toute la vie chrétienne en est transformée : « Notre Seigneur vient sacramentellement en nous pour y vivre spirituellement » (*La grande retraite,* p. 250). La com-

munion est le lieu où le Christ se révèle lui-même : « Celui qui ne communie pas n'a qu'une science spéculative. Il ne sait guère que des termes, que des mots. Il ignore les choses qu'ils signifient : Jésus ne s'est pas montré... L'âme qui communie, qui avait avant une idée de Dieu, le voit, le reconnaît à la Table Sainte. On ne connaît bien Notre Seigneur que par lui-même » (8 mai 1868, Arch. générales, Rome, *S*[1], p. 409).

L'Eucharistie est le sacrement de l'unité, le lien de la charité. « La charité est le fruit divin de l'Eucharistie... A la communion Jésus se donne tout entier à chacun pour nous rendre tous frères. Là se nourrit chaque matin la charité des prêtres et des chrétiens apôtres dans le monde » (dans Saint-Pierre, p. 378). On pourrait multiplier les textes concernant l'action de l'Eucharistie : elle est incorporation au Christ, croissance dans le Christ, société de vie, pédagogie divine. En un mot, c'est le sacrement de l'amour qui se donne et qui devient source de vie. « Notre Seigneur nous donne dans la communion d'abord le sentiment de l'amour, puis la raison, puis l'héroïsme. Mais cela ne se donne qu'à la communion. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis non habebitis vitam in vobis. Vitam,* c'est l'amour, la vie agissante. On ne prend cette vie qui est celle de Notre-Seigneur qu'à sa source » (Saint-Pierre, p. 366).

3) *Mission eucharistique.* – « Une vie purement contemplative ne peut être pleinement eucharistique : le foyer a une flamme », écrivait Eymard à Cuers (1er mai 1861, *Lettres,* t. 1, p. 110). Adorateur, il est aussi un apôtre passionné de l'Eucharistie et il a tracé des voies pour « glorifier » ce Mystère. De son action et de ses directives, on peut dégager les axes suivants :

– *un renouveau de la vie chrétienne.* Il ne s'agit pas seulement de lutter contre l'ignorance ou l'indifférence, mais bien de régénérer la vie chrétienne qui se perd en pratiques ou en dévotions. On oublie l'essentiel, le « centre ». Au liminaire du *Directoire des agrégés,* Eymard pose ce principe : « L'homme est amour comme son type divin. Tel amour, telle vie ». Et il développe comment « tout amour a un principe, un centre, une fin de vie » (*Écrits spirituels,* t. 2 *La vie chrétienne et l'Eucharistie,* p. 247). Principe dont il tire toute une pédagogie pour les exercices spirituels. « Afin que l'âme dévote s'établisse et progresse toujours en la vie de Jésus-Christ, il faut la nourrir d'abord de sa vérité divine et de la bonté de son amour, afin qu'elle procède de la lumière à l'amour et de l'amour aux vertus » (*Textus Constitutionum,* t. 4, p. 373-74). Ainsi la vie baptismale, nourrie de l'Eucharistie, fructifie dans une existence transformée par l'amour. Prédications, retraites, adorations, presse écrite sont autant de moyens pour atteindre cette fin.

– *des communautés nouvelles* : il a fondé des Instituts à cet effet. Ils sont appelés à vivre de l'esprit d'amour dont l'Eucharistie est le sacrement. « Que cette dilection eucharistique de Jésus soit donc pour les nôtres la loi souveraine de la vertu ; qu'elle soit le sujet de leur zèle et comme la note dominante de leur sainteté » (t. 4, texte E, p. 409). Des communautés comme façonnées par l'*agapè.* Il conçoit l'*Agrégation* comme des groupements de laïques qui unissent adoration et engagement apostolique et il crée des centres non seulement autour de ses communautés mais en de nombreuses paroisses. Il songe à « des agrégés qui, dans le but de mener une vie plus eucharistique, se réunissent en communautés de famille et forment dans le monde comme un petit Cénacle religieux » (Saint-Pierre, *L'« Heure »...,* p. 238).

– *la source de la mission :* « L'Eucharistie, c'est la Pentecôte continuée dans le Cénacle avec des langues de feu » (Arch. gén. Rome, *R*[2], 18, p. 425). Pour Eymard, la mission découle de l'Eucharistie. Il utilise volontiers le symbolisme du *feu.* Il se propose de « mettre le feu de l'amour eucharistique aux quatre coins du monde ». C'est l'idéal qu'il confie à ses fils : « que le Seigneur Jésus soit toujours adoré en son Sacrement et glorifié socialement dans le monde entier » (*Textus Const.,* t. 4, texte E, p. 407).

4) *Le règne de l'Eucharistie.* – L'Eucharistie est source de sanctification pour l'Église et puissance de transformation pour la société.

Dans un article intitulé *Le siècle de l'Eucharistie,* Eymard note : « Le grand mal du temps, c'est qu'on ne va pas à Jésus-Christ comme à son Sauveur et à son Dieu. On délaisse le seul fondement, la seule loi, la seule grâce de salut... Que faire donc ? Remonter à la source de la vie, à Jésus, non pas seulement de passage en Judée, ni à Jésus glorifié dans le ciel, mais encore et surtout à Jésus dans l'Eucharistie. Il faut le faire sortir de sa retraite pour qu'il se mette à nouveau à la tête des sociétés chrétiennes... Qu'il arrive donc de plus en plus le règne de l'Eucharistie... Adveniat Regnum tuum » (*Le Très Saint Sacrement,* juillet 1864, p. 12-13). Le zèle d'Eymard transparaît en ce langage, qui porte sans doute la marque de son temps, mais qui s'achève par la devise qu'il donne à ses instituts et où sa conviction s'exprime avec force : de l'Eucharistie naît un monde nouveau.

4. **Ses écrits et leur influence.** – Eymard a publié peu de choses : quelques articles parus dans les *Annales du Saint Sacrement* (Lyon) ou dans la revue qu'il fonde *Le Très Saint Sacrement,* les *Constitutions* de ses Congrégations et un feuillet *La méthode d'adoration par les quatre fins du sacrifice,* Nantes, 1867. Mais sa production littéraire est beaucoup plus importante. A sa mort, Eymard laisse ses notes, personnelles ou de ministère, carnets de retraites, sermons, ébauches d'homélies ou de conférences ainsi que des ébauches ou des corrections des *Constitutions* ou de *Directoires.* Le tout fut précieusement conservé. Lors du procès de béatification, on recueillit sa correspondance en vue de l'examen des écrits. A ces autographes, s'ajoutent des notes de prédications ou de conférences prises par des auditeurs.

Soucieux de faire connaître la pensée d'Eymard, A. Tesnière rédige, à partir de cette documentation, un ensemble de « sujets pour l'adoration du Très Saint Sacrement » : *La divine Eucharistie. Première série : La présence réelle* (1870) et le publie sous le nom du fondateur. En 1871, paraît la 2e série : *La Sainte communion et la vie de communion à Jésus-Hostie* ; en 1873, la 3e : *Retraite aux pieds de Jésus-Eucharistie* ; la 4e en 1876 : *L'Eucharistie et la perfection chrétienne.* Selon des critères encore plus larges, il publie un *Mois de Marie Notre-Dame du Très Saint Sacrement* (1871), un *Mois de Saint Joseph* (1873). Par les soins de E. Couet, toujours sous le nom d'Eymard, paraissent un *Mois du Très Saint Sacrement* (1890), le *Directoire des Agrégés du T.S.Sacrement* (1890) enfin une 5e série : *L'Eucharistie et la vie chrétienne* (1933). On publia des traductions (italien, anglais, allemand, néerlandais, espagnol, portugais, danois, tchèque et polonais) avec rééditions successives. Pour s'en tenir à l'édition française, la 1re série connut 17 éd., la 2e, 18, les 3e et 4e respectivement 14 et 12.

L'influence du P. Eymard tient pour une large part à cette production publiée sous son nom. Mais « Eymard n'a jamais pensé à faire un livre, et il ne savait pas que ses paroles seraient imprimées ». Cette déclaration de Tesnière dans la préface de la 2e édition de la 1re série pose clairement le problème. Sans doute la voix est ordinairement celle d'Eymard, mais la main est de son disciple. Tesnière utilise notes personnelles ou fragments de textes. Une étude récente du *Directoire des agrégés* révèle au moins six ébauches successives, difficiles à dater, avec des approches différentes. Dès lors, quel texte publier ? « Les sermons sont un peu arrangés, composés, classés », écrit Tesnière à Mme Giraud-Jordan le 29 avril 1870. « Je n'y ai jamais changé substantiellement. Je l'ai interverti quelquefois. Mais vous le

sentirez, c'est son œuvre. Je me serais fait scrupule d'y mettre du mien » (H. Evers, *Notes historiques...*, p. 7). L'honnêteté de Tesnière n'est pas en cause, il demeure un témoin privilégié et irremplaçable, mais, au niveau de la critique, Eymard n'est pas l'auteur des ouvrages publiés sous son nom. Il faut consulter les sources.

En 1949, une « commission des écrits » s'efforça de reprendre l'édition des textes des sermons ou des instructions d'Eymard. Mais elle manqua de rigueur. Les 7 volumes parus entre 1949 et 1954 tombent sous les mêmes critiques.

Lors du procès de béatification, E. Tenaillon a publié la correspondance alors connue en 5 vol. Les lettres qui ont été trouvées par la suite forment 3 recueils inédits. A l'approche du centenaire de la mort d'Eymard, on inaugura une collection, dûe au travail rigoureux d'E. Núñez et de ses collaborateurs : « *Il y a cent ans, le Bx disait...* ». Ont été éditées des notes d'instructions d'Eymard à ses communautés ou à des paroisses et les notes de ses retraites personnelles de 1863, 1865 et 1868. En même temps, E. Núñez et R. Gauthier publiaient une édition critique des *Constitutions* de la Congrégation du Saint Sacrement (4 vol., Rome, 1965-68).

5. **Les Congrégations eymardiennes.** – 1° La Congrégation du Saint-Sacrement. – Après avoir obtenu en 1863 le décret d'approbation du Saint-Siège, Eymard remet à ses religieux en 1864 les *Constitutions* (texte de Saint-Bonnet). Il en amendera certaines copies comme pour une réélaboration plus précise de son idéal. C'est ce même texte qu'il laisse à son Institut à sa mort et qui sert de base à la rédaction des *Constitutions* (1875 ; approuvées *ad decennium*). Après une tentative d'agréger la Congrégation à l'Ordre bénédictin, repoussée au chapitre général de 1887, on revint au texte de 1875 en l'amendant. Approuvé *ad triennium* en 1891, il l'est définitivement le 8 mai 1895. Par la suite, le texte ne connaîtra que des amendements mineurs. Après Vatican II, le chapitre général de rénovation propose un nouveau texte comme *Règle de vie.* Confirmé en 1975 et amendé en 1981, il est approuvé le 1er août 1984 par le Saint-Siège.

Eymard n'a adopté aucune Règle existante, mais il a rédigé une œuvre originale qui correspond à son charisme. La Congrégation, de droit pontifical, est composée de prêtres et de frères. C'est un Institut de vie apostolique dont la forme de vie et la spiritualité s'inspirent de l'Eucharistie. Au centre de la vie de la communauté, Eymard a placé le service de l'adoration du Saint-Sacrement. La communauté doit être suffisamment nombreuse pour qu'elle assure un service continu d'adoration, au moins de jour. L'idéal, très rarement atteint, c'est la communauté de vingt religieux au moins où l'adoration devient perpétuelle, de jour et de nuit. La communauté dessert une église en centre-ville où les fidèles peuvent venir s'associer au culte de l'Eucharistie. C'est le lieu où, pour une large part, s'exerce le ministère de la communauté : formation à la prière, célébration, accueil et confessions. Les laïques sont invités à se regrouper dans l'*Agrégation*, mouvement spirituel animé par une presse appropriée. Assez tôt, en Amérique d'abord, des évêques ont confié des paroisses aux communautés. Si le ministère se trouvait ainsi diversifié, pour l'ensemble, la forme de vie demeurait identique.

A l'approche de Vatican II, la vie eucharistique des communautés s'est comme « recentrée » sur la célébration de l'Eucharistie. L'adoration en découle et y conduit. Le « règne social » du Christ, idée chère au fondateur, est perçu comme un appel à œuvrer pour la croissance de l'Église et la promotion de l'homme. Les ministères sont diversifiés selon les appels des Églises locales, mais ils découlent d'une même conviction : « Nous cherchons à comprendre toute réalité humaine à la lumière de l'Eucharistie, source et sommet de la vie de l'Église. Nous percevons dans ce sacrement un appel à partager la vie et la mission du Seigneur et nous donnons une préférence aux activités qui se rapportent plus directement à ce mystère » (*Règle de vie,* 1981, n. 30). L'apport doctrinal et pastoral de Vatican II permet de mieux comprendre l'idéal de Pierre-Julien Eymard lorsqu'il écrivait : « Nous voulons prendre toute la pensée eucharistique ».

La Congrégation s'est étendue progressivement en Europe, en Amérique du Nord (Montréal, 1890), en Amérique du Sud (Buenos Aires, 1903), en Australie (Melbourne, 1929), en Afrique (Maputo, 1948) et en Asie (Colombo, 1955).

2° Les Servantes du Saint Sacrement sont une Congrégation contemplative, de droit pontifical. Érigé par Mgr G. Angebault, évêque d'Angers, l'Institut fut approuvé par Pie IX le 21 juillet 1871. Les *Constitutions* rédigées par Eymard furent approuvées définitivement le 8 mai 1885. Les chapitres généraux de 1969-71, de 1975 et de 1981 ont élaboré une nouvelle *Règle de vie,* qui a été approuvée par le Saint-Siège le 2 juin 1983.

Les communautés « unissent la contemplation et l'amour apostolique dans une vie d'adoration et, en harmonie avec celle-ci, dans des activités toujours inspirées de l'Eucharistie et orientées vers ce Mystère de foi » (*Règle de vie,* n. 1). Ce sont autant de *centres eucharistiques* dont le rayonnement apostolique se traduit par l'éducation à la prière, la formation eucharistique et, dans les maisons de retraite, par l'accueil et l'accompagnement spirituel. Certaines communautés s'engagent dans des formes de vie plus simples et plus proches des gens. Les communautés se sont étendues de France en Europe, au Canada (1903), au Brésil (1912), aux États-Unis (1947), en Australie (1950), aux Philippines (1964) et au Sri Lanka (1983).

3° Auteurs et mouvements spirituels. – Fidèles à leur origine, les Congrégations du P. Eymard ont associé des fidèles à leur mission par l'*Agrégation du Saint-Sacrement,* mouvement spirituel de la vie eucharistique avec une organisation et une animation au niveau national. L'*Association des prêtres-adorateurs* (DS, t. 1, col. 1043-44) est animée par les Pères du Saint-Sacrement (1881). Elle s'étend rapidement en de nombreux pays, chacun disposant d'une organisation autonome et de revues spécialisées. Si elle se développe en certains pays (Italie, États-Unis), elle a connu la crise qui a marqué les institutions en de nombreux pays de l'Europe occidentale.

Les *Congrès eucharistiques* sont nés à Lille en 1881 du concours de nombreux catholiques et sous l'impulsion d'Émilie Tamisier, qui a connu Eymard et partagé un temps la vie des Servantes du Saint-Sacrement. Les premières initiatives ont été secondées par des religieux du Saint-Sacrement : ainsi le pèlerinage eucharistique d'Avignon (1873) par Alexandre Leroyer, supérieur de la communauté de Marseille. Tesnière apporta son concours au pèlerinage de Faverney (1878), puis au Congrès de Lille et à un grand nombre par la suite. Depuis, des Pères du Saint-Sacrement ont collaboré régulièrement à l'organisation de la plupart des Congrès internationaux et, en de nombreux pays, nationaux. Henri Durand (1840-

1920) associa pour la première fois les enfants au Congrès de Toulouse (1886) et anima leurs célébrations dans les Congrès par la suite. Il fut, à sa façon, un des promoteurs de la Croisade eucharistique.

Albert Tesnière (1847-1909) a travaillé à faire connaître Eymard en éditant écrits et biographie. En 1876, il lance la revue *Le Très Saint Sacrement*. Par sa prédication et ses publications, il apporte sa part dans le développement du culte eucharistique à la fin du 19e siècle. Il rédige une *Somme de la prédication eucharistique* (7 vol., Paris, 1896-1903) qui comprend une étude sur *Le Cœur eucharistique de Jésus* (2 vol., 1896). Il publie également des œuvres de piété, *Manuel de l'Adoration du T.S.Sacrement*, 3 vol. (Paris, 1899), *les Mystères du Rosaire* (Paris, 1880). Il est engagé dans l'action en faveur de la communion fréquente.

D'autres religieux mènent le même combat. La traduction qu'Eugène Couet (1858-1944) donne d'un ouvrage de J. Falconi (DS, t. 5, col. 35-43), *Notre pain quotidien* (1889, 1893), fut l'occasion d'une controverse qui allait opposer partisans et adversaires jusqu'à la parution du décret de Pie x *Sacra Tridentina Synodus* (30 décembre 1905). Par la suite, Couet traduisit également, de G. Frassinetti (DS, t. 5, col. 1138-41), *Le banquet de l'amour divin* (Tourcoing, 1907, etc.).

Après la publication de *Mediator Dei* par Pie xii, l'attention se porte sur le renouveau liturgique : revues et mouvements de la Congrégation, en de nombreux pays, ont participé à son développement, préparant ainsi le renouveau promu par Vatican ii.

Enfin parmi les institutions qui se rattachent à la pensée eymardienne, il convient de noter l'*Institut séculier 'Servitium Christi'*, fondé par G. Spiekman (1905-1970) et T. Golsteijn, érigé canoniquement par l'évêque de Rotterdam le 8 mai 1963. Femmes et hommes consacrés dans le monde se proposent, à travers leurs engagements apostoliques, de signifier la richesse et la force de l'Eucharistie.

1. Pierre-Julien Eymard. – 1° **Sources inédites** : notes autographes, correspondance, déposition des procès ordinaires et apostoliques : aux Archives générales des Pères du S.-Sacrement à Rome. – Correspondance, retraites aux Servantes : aux Archives générales des Servantes du S.-Sacrement à Rome. – Présentation dans L. Saint-Pierre, *L'heure du Cénacle...*, p. 421 ; D. Cave, *Eymard, the years...*, Sources, III.

2° **Sources éditées** : 1) Écrits : *La divine Eucharistie* (éd. A. Tesnière), 4 vol., Paris, 1870-76 ; 5e vol. (éd. E. Couet), Paris, 1933. – *La Sainte eucharistie* (éd. Commission des écrits), 5 vol., Paris-Montréal, 1950-53. – *Écrits spirituels*, 2 vol., Paris-Montréal, 1950-54. – *Textes choisis* (éd. H. Evers), Namur, 1961.

2) Correspondance : *Recueil des écrits du V.P.P.-J. Eymard* (éd. E. Tenaillon), *Lettres*, 5 vol. Rome-Paris, 1899-1902 (soit 1 600 lettres ; 573 lettres ont été recensées depuis et forment 3 recueils inédits).

3) Retraites : *Retraite prêchée aux religieux du T.S.Sacrement (de Paris) du 7 au 15 août 1867* (éd. comm. des écrits), Rome, 1957. – Coll. « Il y a cent ans le Bx nous disait » (éd. E. Núñez), 8 vol., 1962-68 ; en particulier : *La grande retraite de Rome, 25 janv. – 30 mars 1865* (Rome, 1962) et *Retraite de Saint-Maurice 27 avril – 2 mai 1868* (Rome, 1968).

4) Procès : *Gratianopolitana seu Parisiensis Beatificationis et Canonizationis. Positio super introductionis causa*, vol. 1, *Summarium*, Rome, 1905. – *Informationes Litterae postulatoriae*, 1906-07. – *Animadversiones*, 1908. – *Responsiones*, 1908. – *Positio super non cultu*, 1909. – *Positio super virtutibus, pars 1a, Summarium*, 1917 ; – *Positio super virtutibus, pars 2a*. 1917 ; *Nova positio super virtutibus*, 1920. – *Positio super Dubio*, 1925. – *Positio super miraculis*, 1955. – *Nova positio super miraculo altero*, 1958. – *Novissima positio super miraculis*, 1962.

3° **Biographies**. – (A. Tesnière), *Le R.P. P.-J. Eymard, fondateur de la Société du T.S.Sacrement*, Marseille, 1870 ; 6e éd., 1891 : *Le prêtre de l'Eucharistie ou le R.P. P.-J. Eymard...* ; 9e éd. sous nom d'auteur, *Le prêtre de l'Eucharistie ou le Bx P.J. Eymard*, Lille-Paris, 1926 ; – traductions : en anglais, Londres, 1881 ; italien, Rome, 1886 ; allemand, St Gall (?) ; néerlandais, Bruxelles, 1901 ; espagnol, Buenos Aires, 1925 ; portugais, Rio de Janeiro, 1927. – (E. Tenaillon), *Gratianopolitana... Servi Dei P.J. Eymard...*, Rome, 1899. – *Le R.P. P.-J. Eymard, documents sur sa vie et ses vertus*, Paris, 1899 ; trad. : en italien, Rome, 1900 ; allemand, Bozen, 1902 ; anglais, New York, 1914. – *Synopsis Servi Dei P.J. Eymard*, Rome, 1917.

G. Troussier, *Le Bx P.-J. Eymard, sa vie et ses œuvres (1811-1868)*, 2 vol., Bar-le-Duc (1927 ?) ; un ex. d'auteur, non édité, contient dans le t. 2 deux ch. supprimés dans l'éd. (aux Archives générales des Pères du S.Sacrement, Rome). – (G. Troussier), *Le Bx P.-J. Eymard (1811-1868) d'après les pièces du procès de béatification et de nombreux documents inédits*, 2 vol., Paris-Bar-le-Duc, 1928 (la biographie la mieux documentée ; adaptations en allemand, Rottweil, 1930 ; italien, Turin, 1933 ; portugais, Rio de Janeiro, 1953). – J.M. Lambert, *Le Bx P.J. Eymard*, Paris, 1925 (coll. les Saints). – Jean du Cénacle (= E. Prévost), *Le Bx P.-J. Eymard*, Paris, 1926. – F. Trochu, *Le Bx P.-J. Eymard, Fondateur...*, Lyon-Paris, 1949 (trad. : espagnol, Madrid, 1949 ; néerlandais, s'Gravenhague, 1955). – R. Labigne, *S.P.-J. Eymard, l'homme d'un unique amour*, Paris, 1962. – P. Thone, *Dans le rayonnement de l'hostie, S. P.-J. Eymard*, Genval, 1963. – *Une réponse à la Présence*, la vie et l'œuvre de S.P.-J. Eymard (Bar-le-Duc), 1963 (n. spécial de la *Revue eucharistique du clergé*).

G. Fossati, *Il B. Petro Giuliano Eymard*, Milan, 1925. – P. Quirinius, *Geluksalige P. Eymard, apostel van het Allerh. Sacrament*, Nimègue, 1935. – (A. Garcia), *Vita del B.P.-J. Eymard*, San Martín (Argentine), 1941. – F. Grossi, *Il B.P.-G. Eymard, apostolo dell' Eucaristia*, Rome, 1943. – P. Moraschini, *Il santo dell'Eucaristia*, Rome, 1962. – H. Offermann, *Der Heilige P.J. Eymard, Apostel der Eucharistie*, Rottweil, 1962. – Q. Moraschini et M. Pedrinazzi, *S. Pietro Giuliano Eymard*, Rome, 1963. – Br. Stefanus, *Vuur en Vlam verhaal over het leven van de heilige Pater Eymard*, Nimègue, 1963. – M. Dempsey, *Champion of the Blessed Sacrament, St P.J. Eymard*, New York, 1963. – Nguyen chau Hai, *Tòng Do Thành Thè*, Saigon, 1969.

4° **Études**. – A.M. Sainte-Croix (= A.M. Seymat), *Le R.P. Eymard*, dans *Le Mémorial catholique*, janv. 1869, p. 13-39. – A. Letellier, *Conférences sur l'adoration*, Bruxelles, 1921. – A. Bettinger, *Le Bx P.-J. Eymard et sa méthode d'adoration selon les quatre fins du sacrifice*, Bruxelles, 1925. – J.M. Lambert, *Esprit du Bx P.-J. Eymard*, Paris, 1925. – P. Dudon, *Le Bx P. Eymard, adorateur et apôtre de l'Eucharistie*, dans *Études*, t. 184, 1925, p. 129-46. – J.M. Lambert, *Le Bx P.-J. Eymard, trois principaux traits de sa vie spirituelle*, VS, t. 15, 1927, p. 604-14. – J. Bonnecaze, *Le Bx P.-J. Eymard, idée inspiratrice de sa vie et de son œuvre*, VS, t. 16, 1928, p. 52-68. – *Le P. Eymard et l'origine des Congrès eucharistiques*, VS, t. 17, 1928, p. 465-73. – J.L. Bérubé, *La piété eucharistique*, Montréal, 1945. – R. Garrigou-Lagrange, *De sanctificatione sacerdotum secundum temporis nostri exigentias*, Turin, 1946, p. 150-63.

E. Núñez, *Vida eucarística llena de amor o el Don de la personalidad a Jesús sacramentado según el B.P.J. Eymard*, Tolosa, 1946. – H. Evers, *Notes historiques sur la publication des écrits du Bx P.-J. Eymard*, Montréal, 1953. – E. Núñez et J.F. Bérubé, *La spiritualité du P.P.-J. Eymard*, Rome, 1956 (exposé thématique à partir de textes authentiques). – *Centenaire de la Congrégation du T.S.Sacrement (1856-1956)*, Rome, 1956. – A. Loubier, *Spiritualité eucharistique à l'école du Bx P.-J. Eymard*, Montréal, 1958.

– E. Falardeau, *Eucharistic Service in the writings of Blessed P.J. Eymard, a theological analysis,* Rome, 1959. – A. Lestra, *Retourner le monde, Les origines des congrès eucharistiques,* Lyon, 1959. – L. Bassette, *Notre Dame de la Salette et le Bx P.-J. Eymard,* Grenoble, 1960.

Hommage à S. P.-J. Eymard canonisé le 9 déc. 1962, Rome, 1963. – C. Michel-Jean, *S.P.-J. Eymard et sa vocation eucharistique,* VS, t. 109, 1963, p. 317-31. – A. Carminati, *I fini dello stato religioso della Chiesa,* Turin, 1964. – E. Núñez, *La preghiera in S. P.G. Eymard,* dans R. Boccassino, *La preghiera,* t. 2, Milan, 1967, p. 703-31. – L. Saint-Pierre, *L'« Heure » du Cénacle dans la vie et les œuvres de P.-J. Eymard,* étude d'une progression dans l'expérience du mystère eucharistique, Lyon, 1968 (travail historique important sur la spiritualité du P. Eymard, ses sources et son évolution). – D. Cave, *Eymard, the years 1845-1851* (A critical study of the origin of the eucharistic vocation of St.P.-J. Eymard), Rome, 1969 (travail historique très documenté sur Eymard mariste et ses liens avec le mouvement eucharistique du milieu du 19e s.) ; *Fourvière et la « grâce de vocation » de S.P.-J. Eymard,* Rome, 1981 (trad. franç. d'un ch. de cet ouvrage). – J.A. Keenan, *The Eucharist as symbol in the writings of P.J. Eymard : a hermeneutical problem in sacramental theology* (Dissert. Fordham University), New York, 1980. – G. Oury et B. Andry, *Les congrès eucharistiques, Lille 1881 – Lourdes 1981,* Solesmes, 1980.

2. CONGRÉGATIONS. – 1° **Pères du Saint Sacrement.** – 1) *Textes institutionnels.* – S. P.J. Eymard, *Textus Constitutionum Congregationis Sanctissimi Sacramenti,* éd. E.C. Núñez et R. Gauthier, 4 vol., Rome, 1965-68. – *Règle de vie de la Congrégation du T.S. Sacrement,* Rome, 1971 (*ad experimentum*) ; nouv. éd., 1981. – E.C. Núñez, *Commentaire des Constitutions de la Congrégation du T.S. Sacrement,* 3 vol., Rome, 1958-60.

2) *Histoire.* – *Le Très Saint Sacrement* (revue), Paris, 1876-1914. – *Analecta Congregationis presbyterorum a Ss.mo Sacramento* (revue), Rome, 1946-65. – C. de Keyser, *Les prêtres du T.S. Sacrement,* Paris, 1939 (trad. en néerlandais, Bruxelles, 1939) ; *La dévotion mariale et la Congrégation des prêtres du S. Sacrement,* dans H. du Manoir, *Maria,* t. 3, Paris, 1954, p. 429-45. – H. Evers, *Pour l'histoire de la Congrégation du T.S.Sacrement,* 6 vol., Rome, 1958-62 ; *La cause de béatification et de canonisation du Fondateur P.-J. Eymard (1898-1962),* Rome, 1964.

2° **Servantes du Saint Sacrement.** – (P.J. Eymard), *Constitutions des Servantes du T.S. Sacrement,* Paris, 1864 ; 4e éd., texte approuvé définitivement, Paris, 1887. – *Manuel des Servantes du T.S. Sacrement,* Angers, 1881. – *Règle de vie, Servantes du T.S. Sacrement,* Rome, 1983. – R. de Mauduit, *Aperçu sur les origines de la Congrégation des Servantes du T.S. Sacrement,* Paris, 1922. – (Anonyme), *Congrégation des Servantes du T.S. Sacrement fondée par le Bx P.-J. Eymard,* Paris, 1932 (coll. Les Ordres religieux). – H. Evers, *Mère Marguerite du Saint Sacrement, Marguerite Guillot fondatrice de la Congrégation des Servantes du T.S. Sacrement,* Paris, 1947.

BS, t. 10, 1968, col. 840-43. – DIP, t. 1, 1974, col. 613-14 (*Ancelle del Santissimo Sacramento*) ; t. 4, 1977, col. 1497-08 (*Guillot, Marguerite*) ; t. 6, 1980, col. 1702-04 (*Pietro Giuliano Eymard*).

DS, t. 1, col. 183, 1043-44 (*Association des Prêtres adorateurs*) ; – t. 2, col. 1282, 1285 (*Communion fréquentes*) ; – t. 3, col. 529 (*Désappropriation*), 769, 1832 ; – t. 4, col. 1589, 1614 (*Eucharistie*), 1632-33, 1638, 1644 (*dévotion eucharistique*), 1650-51 (*Cœur eucharistique*) ; – t. 5, col. 970-74 (*France, passim*) ; – t. 7, col. 82 ; – t. 8, col. 1313-14 (*S. Joseph*).

André GUITTON.

PIERRE-THOMAS DE SAINTE-MARIE, carme déchaux, 1611-1691. – Edmond Hybert naquit à Condé-sur-Noireau (Calvados) le 27 septembre 1611 de Jean Hybert et d'Élisabeth Sinaut. Entré chez les Carmes déchaussés, il fit profession au couvent de Paris le 5 février 1634. Très attaché à l'observance régulière, il remplit successivement toutes les charges dans sa province : professeur de théologie, sous-prieur de Rouen, maître des novices, prieur de Rouen en 1661, d'Arras en 1664 (cf. Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes Deschaussez...,* Paris, 1665, p. 651 et 787), de Nancy et ailleurs, puis successivement définiteur provincial et premier provincial de la nouvelle province de Normandie (1686). D'après le *Catalogus... Provinciae Parisiensis,* il serait mort à Rouen le 29 janvier 1691 (et non 1686 comme le disent les bibliographes).

Le genre littéraire d'élection de notre auteur est le commentaire spirituel. Il a publié successivement : *Les délices de l'homme intérieur ou le Cantique des Cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles,* Rouen, 1653. – *L'homme défaillant à la grâce ou les lamentations de Jérémie exposées moralement...,* Rouen, 1663. – *Les innocentes malédictions de Job. Les sévères bénédictions de Jacob et les magnifiques louanges de la Vierge dans son Cantique,* Rouen, 1679. Dans ces trois ouvrages Pierre-Thomas se montre un adversaire déclaré de la prédestination janséniste. L'épître dédicatoire présente le premier ouvrage comme une réponse à ceux qui restreignent le don de la grâce divine. Pierre-Thomas veut y « faire cognoistre à chacun les délices de l'homme avec son Dieu et celles que Dieu mesme prend avec les hommes » (*Délices,* p. III). Ces considérations pieuses et ferventes sont plus proches sans doute des mystères du Christ Rédempteur que les spéculations sur la grâce suffisante et la grâce efficace, mais s'avèrent rapidement gratuites et incongrues dans leur rapport au texte qu'elles commentent, déroutantes et fastidieuses pour qui souhaite de la cohérence dans leur enchaînement.

L'œuvre la plus valable de Pierre-Thomas reste le *Catéchisme de sainte Thérèse* (Rouen, 1672 ; Bruxelles, 1675 et 1676 ; revu et augmenté de « belles instructions pour la pratique des vertus », Rouen, 1683, Paris, 1858 et 1863) : essai de synthèse, sous forme de questions et de réponses, de tout l'enseignement de la sainte sur l'oraison, depuis l'état de péché grave jusqu'à la haute union du mariage spirituel. A partir de l'édition de 1683, l'auteur paraît avoir voulu répondre aux problèmes d'un plus large public en ajoutant six instructions sur les vertus théologales et l'amour du prochain à partir des textes du *Chemin de la Perfection.*

Les bibliothèques carmélitaines attribuent encore à Pierre-Thomas quelques ouvrages, dont une traduction de *La vie claustrale* de Jean de Jésus-Marie (DS, t. 8, col. 576-81) parue à Paris, 1679.

Catalogus chronol. et histor. Carm. Discal. Prov. Parisiensis, Bibl. de l'Arsenal, ms 1115, p. 92, n. 332. – Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Scriptorum... carm. excal.,* Bordeaux, 1730, p. 336. – Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* t. 2, col. 613-14. – Bartholomaeus a S. Angelo, *Collectio Scriptorum O.C. Exc.,* t. 2, Savone, 1884, p. 106.

DS, t. 2, col. 106, 284 ; t. 7, col. 669, 2337.

LOUIS-MARIE.

PIÉTÉ. – I. *La piété antique.* – II. *Au moyen âge.* – III. *Depuis le 16e siècle.*

I. LA PIÉTÉ ANTIQUE

La piété antique a été étudiée de deux manières. Certains, s'attachant aux mots qu'on traduit générale-

ment par piété, ont dégagé une signification si différente de ce que nous entendons par là, qu'ils ont conclu à une opposition radicale entre la « piété » antique et ce qu'on appelle aujourd'hui de ce nom ; ainsi H. Dörrie dans ses divers articles sur le sujet. A. Harnack (*Hibbert Journal*, t. 10, 1911, p. 92) estimait par contre qu'en acceptant l'héritage de la piété antique, les théologiens chrétiens « n'exprimaient plus vraiment l'essence de l'Évangile ». D'autres (A. Bremond, A.-J. Festugière) ont cherché dans l'antiquité cet aspect intérieur et personnel de la religion qu'est proprement pour nous la piété et y ont trouvé des pressentiments de la piété chrétienne, une sorte de « préparation évangélique ». Ces divergences reflètent des courants différents dans la pensée religieuse européenne ; sans dirimer ces débats, on peut essayer de décrire pour eux-mêmes les actes, les pensées et les sentiments que suppose la « piété » chez les anciens, et seulement ensuite examiner si le christianisme n'en a pas hérité dans une certaine mesure. – 1. *Les mots.* – 2. *Les actes.* – 3. *Les pensées.* – 4. *Les sentiments.* – 5. *L'héritage chez les juifs et les chrétiens.*

1. **Les mots.** – Le mot français de *piété*, et les mots apparentés dans les langues modernes, remontent à l'antiquité par une chaîne ininterrompue, soit par dérivation pure et simple, comme pour *piété*, décalque savant du latin *pietas*, soit en vertu d'un système d'équivalence universellement admis, comme c'est le cas pour l'allemand *fromm/Frömmigkeit*. Pour les mots latins eux-mêmes, *pius/pietas*, en vertu d'un système analogue, sont en relation étroite avec le grec *eusebeia/eusebès*. L'équivalence est attestée dès 193 av. J.C. par une inscription de Téos (G. Dittenberger, *Sylloge*, 3e éd., t. 2, Leipzig, 1917, n. 601, 14 ; C. Koch, dans Pauly-Wissowa, t. 20/1, 1941, col. 1222). Elle se retrouve en toute occasion, par exemple dans les œuvres de Cicéron quand il latinise la langue philosophique des Grecs, dans la traduction officielle du titre impérial de *Pius*, chez Augustin enfin (*Cité de Dieu* x, 1, 3). Cette équivalence est si constante qu'on peut, au point de vue où nous nous plaçons, traiter simultanément de la « piété » romaine et de la « piété » grecque.

L'étymologie laisse confusément deviner des arrière-plans lointains. Le mot *pietas* est formé sur l'adjectif *pius*, comme *eusebeia* sur *eusebès* ; il exprime donc une qualification au sens large. En latin l'origine du mot *pius* n'est pas claire. On peut seulement supposer un sens primitif de « pur » à cause du verbe *(ex)piare* « rendre pur » et de son dérivé *piaculum* « purification ». En grec, on reconnaît dans *eu-seb-ès* la racine du verbe *seb-omai* « vénérer » dont le sens primitif est incertain ; le nom radical ancien, homérique et poétique, *sebas*, pourrait l'éclairer, mais il présente une assez grande variété de sens qui vont de « étonnement » (cf. *Odyssée* IV, 68) à « honte ». On le trouve même dans un passage de l'hymne homérique à Déméter au vers 479 dans l'expression *sebas theôn*, où l'on peut reconnaître cette « crainte respectueuse » (*Ehrfurcht*) des dieux, dont beaucoup d'auteurs modernes font l'essence de la « piété ».

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968. – A. Ernout, A. Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, 3e éd., Paris, 1951. – S. Jackel, *Phobos und sebas...*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 16, 1972, p. 143-44.

Ce sont des mots à valeur « religieuse ». Ils font partie d'un vocabulaire où les synonymes abondent. Cicéron (cf. *infra*) et Augustin (*Cité de Dieu* x, 1, 3) l'avaient déjà remarqué. Ainsi chez Platon et chez beaucoup d'autres, l'*hosiotès* se distingue mal de l'*eusebeia* sinon par une légère prépondérance de l'aspect de pureté ou d'intégrité ; cependant dans *hosiotès*, Cicéron perçoit plutôt une valeur cultuelle. En grec, on peut souvent traduire par « pieux » *hagnos, hagios, hieros, catharos* ; en latin *sacer, mundus, purus, castus*, etc. avec leurs dérivés. Cf. A.-J. Festugière, *La sainteté*. – L. Moulinier, *Le pur et l'impur*, Paris, 1952. En latin, *religio* est proche de *pietas* ; à l'époque tardive, *religiositas* en est plus proche encore, comme l'est « religiosité » de « piété » à notre époque. U. Wilamowitz disait avec raison que *religio* n'a pas d'équivalent en grec. Il ajoutait, ce qui est vrai dans une certaine mesure, que les Grecs n'ont rien non plus qui corresponde à la « piété » (*Frömmigkeit*) moderne (*Der Glaube der Hellenen*, t. 1, Berlin, 1932, p. 15). On pourrait faire des remarques analogues à propos de « culte » : *cultus* a en latin un sens plus large que le mot français ; et les nuances de *thrèskeia* et de *latreia* sont propres au grec. Comme tous ces mots, « pieux » et « piété » véhiculent des éléments irrationnels qui résistent à l'analyse et entrent mal dans une définition claire. On ne peut pas les restreindre aux rapports des hommes avec les dieux, pas même avec ces êtres proches du divin que sont les « héros » et les « démons ».

La « piété » est engagée dans le respect des hôtes, des suppliants et du serment (voir Eschyle, *Les Suppliantes* 419 ; Ps.-Isocrate, *Demonicos* 1, 13). Elle l'est au plus haut point pour les Grecs dans le dévouement à la patrie, dans le respect des parents et dans le culte des morts (Ps.-Aristote, *Des vertus et des vices* 1250b, 19, 14 ; Lycurgue, *Contre Léocrate* 94 ; Platon, *Lois* 717ae, etc.). Plus encore que l'*eusebeia* grecque, la *pietas* latine semble avoir eu pour objet premier la patrie et les parents. Certains pensent qu'elle n'est devenue *pietas erga deos* en général que par une extension de la « piété » envers les *di parentes* (C. Koch, dans Pauly Wissowa, *art. cité*, col. 1222 ; H. Dörrie, *Pietas* ; J. Beaujeu, *La Religion romaine*, t. 1, p. 281). Mais le principal texte allégué (Festus, *De verborum significatu*, éd. W.M. Lindsay, Leipzig, 1913, p. 260) est loin d'être décisif.

Cette notion extensive se retrouve chez les personnages de l'épopée ou de la tragédie donnés comme modèles de piété ; l'Étéocle d'Eschyle dans les *Sept contre Thèbes*, l'Antigone de Sophocle (cf. vers 953), le « pieux Énée » : leur piété n'est pas seulement religieuse au sens strict. Les langues modernes n'en ont gardé que des traces dans des expressions archaïques (« piété filiale ») ou littéraires (« ceux qui pieusement »...). Mais dans l'antiquité la « piété » envers les hommes est très vite devenue secondaire par rapport à la « piété envers les dieux ». Déjà l'*Euthyphron* de Platon ne traite de l'*hosiotès* (dont il ne distingue pas l'*eusebeia*, voir 136b) que comme un rapport entre les hommes et les dieux. Le compilateur des *Définitions* pseudo-platoniciennes en a tiré quatre formules, toutes relatives aux dieux : « justice envers les dieux », « aptitude à servir volontairement les dieux », « opinion droite concernant l'honneur à rendre aux dieux », « science du service des dieux » (*Def.* 412e). Les Stoïciens feront de même (H. von Arnim, *Stoicorum Veterum fragmenta*, t. 3, p. 273 ; Diogène Laërce, *Vie des Philosophes* III, 83, etc.) et le rhéteur Ménandre parlera de « piété » seulement dans ce domaine (*Peri Epideiktikon* III, 2 ; *Rhetores graeci*, éd. L. Spengel, t. 3, p. 361-363). Adaptateur de la philosophie grecque, Cicéron recueille la définition de la « piété » destinée à devenir classique : *iustitia adversum deos ;* il en distingue mais sans l'opposer la *sanctitas*, mot par lequel il traduit *hosiotès* : *scientia colendorum deorum* (*De natura deorum* I, 116). C'est de cette « piété » que traitent les paragraphes suivants.

2. **Les actes.** – 1° Le critère de la piété pour les Anciens était principalement l'accomplissement DES

ACTES DU CULTE. Au début des *Mémorables,* Xénophon, pour prouver la « piété » de Socrate, allègue d'abord les sacrifices qu'il offrait soit chez lui, soit sur les autels publics de la cité ; puis les oracles qu'il consultait ; il fait à peine mention des prières. Ce sont des cérémonies, et d'abord des sacrifices, que Platon met en tête des observances par lesquelles « on atteint le but en matière de piété » (*Lois* IV, 716d). L'accusateur d'Andocide s'indigne que cet impie ait pu participer à des délibérations en des matières qui exigeaient la piété ; il énumère : « des sacrifices, des processions, des prières (publiques), des oracles » (Ps.-Lysias 6, 3). Le rhéteur Ménandre (*loco cit.*) donne une liste analogue des signes auxquels se reconnaît la « piété » d'une cité : l'institution de cultes à mystères, de fêtes, de sacrifices, l'observation très scrupuleuse (*akribestata*) des rites, la construction de temples, la création de sacerdoces. De la part d'une cité ou d'un simple citoyen, la piété se montre à l'activité (*spoudè*) qu'on déploie en faveur des dieux.

Parmi les actes de la piété, il en est un qui revient partout, le plus souvent en tête de liste : *le sacrifice.* C'est en effet l'acte sacré par excellence, comme l'indique l'étymologie la plus probable : *sacri-fic-ium,* de *sacra facere.* Chez les Grecs, il est souvent désigné simplement comme « les choses sacrées » (*hiera, hiereia*). Il se pratiquait partout, au foyer domestique et sur les autels publics, en toute occasion, plus solennellement lors des fêtes et dans les circonstances graves, mais aussi à la moindre sollicitation de la vie quotidienne. Sous sa forme la plus simple, la libation, il accompagnait chaque moment de la vie, fût-ce celui de boire dans une coupe. Il n'y avait pour ainsi dire pas de prière qui ne fût accompagnée d'une libation ou d'un sacrifice. La piété exigeait le sacrifice ; la prière venait par surcroît.

Le sacrifice devait être accompli « très scrupuleusement » (Ménandre, *loco cit.*). c'est-à-dire suivant les rites. Les exigences variaient. Partout un certain recueillement en faisait partie : il fallait éviter les mauvais augures. *Euphèmeite ; favete linguis* : l'officiant devait prononcer dans le silence les paroles sacrées. Les Grecs avaient moins de formules fixées, alors que les Romains les conservaient avec un soin extrême et s'appliquaient à les prononcer sans modification et sans erreur ; un seul lapsus, un seul incident obligeait à tout recommencer ; les historiens abondent en exemples de ce formalisme de la « piété » romaine (K. Latte, *Geschichte der römischen Religion,* p. 198-99 ; J. Toutain, *Piaculum,* dans *Dictionnaire des antiquités...,* t. 4/1, p. 454-55).

2° LES INTENTIONS des actes de la piété étaient généralement intéressées. Dans l'*Iliade* (I, 451-56) le principal titre de bienveillance que Chrysès, prêtre d'Apollon, fait valoir auprès du Dieu est, avec le temple qu'il a élevé, le nombre des sacrifices qu'il lui a offerts. Ce passage a été souvent cité dans l'antiquité comme exemple du caractère mercantile de la piété : *do ut des.* Platon (*Euthyphron* 13b) a dénoncé le caractère indigne de la divinité qui est ainsi prêté aux dieux dans la piété populaire. La piété grecque s'était de son temps quelque peu affranchie de l'ancien formalisme. On pensait que les dieux tenaient compte moins de l'importance des offrandes que de la bonne volonté de l'offrant ; chacun offrait selon ses capacités : cette maxime, déjà inscrite dans la législation de Dracon (Porphyre, *De abstinentia* IV, 22) et dans le prologue des lois de Zaleucos de Locres (Diodore de Sicile, XII, 20, 2-3), était celle de Socrate au dire de Xénophon. C'était déjà un lieu commun de dire que les dieux exauçaient les hommes pauvres et vertueux plutôt que les scélérats qui pouvaient offrir de riches offrandes. Mais il restait assez de traces de la piété archaïque pour rendre vraisemblable la caricature donnée par Platon en la personne du devin Euthyphron dans le dialogue qui porte son nom et à qui a été donné le sous-titre « de la piété » : Euthyphron se croit un modèle parce qu'il a poursuivi devant les tribunaux son propre père, responsable de la mort accidentelle d'un homme, au reste peu recommandable.

Il subsistera jusqu'à la fin de l'antiquité des traces d'un juridisme conservateur étroit. Ainsi les procès « d'impiété » dans l'Athènes du 5e siècle pouvaient viser des manquements purement formels. Avoir déterré les restes d'un olivier sacré, ou détruit la clôture qui en entourait les vestiges, pouvait donner lieu à un procès capital au début du 4e siècle (Lysias, *Discours* 7). C'est par extension seulement qu'on en était venu à réprimer les opinions jugées impies de Diagoras de Mélos, de Protagoras, d'Anaxagore. L'acte d'accusation de Socrate lui faisait grief d'introduire des divinités nouvelles, ce qui était presque pire que de n'en pas avoir. Les sacrilèges comme la parodie des mystères ou la mutilation des Hermès n'étaient pas des crimes contre la piété moindres que la profession d'athéisme.

3° La piété était en effet UNE AFFAIRE D'ÉTAT. Il y avait assurément un culte domestique, sur lequel nous sommes moins bien renseignés. Mais la cité était engagée dans les actes du culte, accomplis collectivement par le peuple et ses magistrats ou individuellement par les simples citoyens. Nul ne s'étonnait que la piété fût réglée par la loi. Platon consacre le livre X entier des *Lois* à la religion ; il condamne même les cultes privés, non sans doute la religion du foyer, mais ces dévotions particulières diffusées et entretenues par des propagandistes qui en faisaient métier, comme les « superstitions » des « orphéotélestes » (Théophraste, *Caractères* 16, 12). Le mauvais souvenir laissé par les « hétairies » et leur politique, au temps de la guerre du Péloponnèse, ne pouvait que renforcer la méfiance à l'égard des cultes non publics. De même, à Rome, l'introduction de cultes nouveaux était un crime, s'il s'agissait d'une *religio illicita.* La répression des Bacchanales en 186 av. J.C. avait sans doute des dessous politiques, mais elle était aussi un scandale du point de vue de la *pietas* publique. C'est encore comme *religio illicita* que les magistrats de l'Empire instruiront contre les chrétiens (K. Latte, *Geschichte...,* p. 270 svv). L'importance de la piété pour la vie de la cité explique pourquoi les « décrets honorifiques » d'Athènes font si souvent mention, en même temps que « du zèle pour la *boulè* et pour le peuple », de la « piété envers les dieux » des bons citoyens (références dans RAC, t. 6, col. 992-94). Voilà pourquoi la piété entre parmi les plus grands éloges qu'on puisse faire d'une cité (cf. Isocrate, *Aréopagitique* 30 ; Ménandre, *loco cit.*).

La loi ne faisait que sanctionner la coutume (en grec, c'est le même mot, *nomos*). Il faut en matière religieuse respecter les usages (*ta nenomismena*) ; c'est un lieu commun inlassablement répété. Xénophon rappelle au début de ses *Mémorables* cette maxime, qu'il attribue à l'oracle de Delphes ; il affirme que c'était l'opinion de Socrate, ce qui est probable.

Le bouleversement du monde ancien à partir d'Alexandre n'a guère changé le statut politique de la piété dans les cités. Mais une partie de son prestige est passé aux rois qui ont recherché le surnom de « pieux ». De ce titre furent honorés Ptomélée Philopator, Ariarthos, Samos de Commagène, la mère d'Attale Ier, enfin Antiochos de Commagène, comme

l'atteste l'inscription gravée de son vivant sur le monument funéraire au sommet du Nimrud Dagh, qui étonne encore les touristes courageux. Citons le début et la fin :

« Moi, entre tous les biens, j'ai considéré la piété comme celui dont l'acquisition est la plus sûre et la jouissance la plus douce chez les hommes. Ce jugement a été pour moi une cause de bonheur dans la possession du pouvoir et de félicité dans son usage. Pendant toute ma vie, on m'a vu regarder l'intégrité religieuse (*hosiotès*) comme la gardienne la plus fidèle de ma royauté et la source de voluptés incomparables. C'est pour cette raison que j'ai échappé miraculeusement à de grands dangers, que je suis venu à bout facilement d'entreprises outrepassant toute espérance et que j'ai été comblé pendant tant d'années de la félicité d'une longue vie... ». « C'est un modèle de piété que j'offre à mes enfants et à ma descendance » (W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones selectae,* 1960, p. 383, 11-24 ; 214-15 ; cf. H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene...,* dans *Abhandl. der Akad. der Wiss. in Göttingen* 3/60, 1964).

Derrière les clichés pompeux de la rhétorique officielle, la « piété » du souverain apparaît comme une sécurité pour les sujets qu'un roi pieux épargnera et que grâce aux dieux il protégera du malheur, mais aussi comme un élément de sa grandeur, et comme un moyen terme entre l'humanité et la divinisation. A Rome, le surnom de *Pius*, apparu dès l'époque républicaine (dans le cas de Qu. Caecilius Metellus il évoquait sa piété filiale), fut décerné aux empereurs Antonin « le Pieux » et Marc-Aurèle. Septime Sévère (193-211) et Caracalla (211-217) portèrent le même titre. Déjà Pline le Jeune commençait une lettre à Trajan par les mots : *Tua Pietas, imperator sanctissime.* Mais le sens du mot avait commencé à évoluer. Les panégyriques latins qui vantent la piété des empereurs y entendent souvent la « bonté » envers les hommes, comme traduit É. Galletier, plutôt que la piété envers les dieux (*Panégyriques latins* V, 17, 5, t. 1, Paris, 1949, p. 135 ; cf. 20, 1, p. 137 ; VI, 5, 1 ; VIII 7, 4 et 10, 1, t. 2, 1952, p. 20, 95, 98). Augustin (*Cité de Dieu* X, 1, 3) note que *pietas* peut avoir le sens de *misericordia* ; le mot français « pitié » en est sorti.

4° Cette évolution a été favorisée par une tendance ancienne à dépasser le formalisme religieux, et à donner à la piété UN ASPECT MORAL et non pas seulement cultuel. Une formule d'origine pythagoricienne (étudiée par H. Dörrie, *Ueberlegungen...,* p. 9 et 13-14) donnait l'approche des dieux comme un moyen de devenir meilleur ; inversement une inscription à l'entrée du temple d'Épidaure exigeait la pureté, et la pureté des pensées, de qui entrait dans un temple (Clément d'Alexandrie, *Stromate* v, 13, 3 ; Porphyre, *De abstinentia* II, 19). Il était admis que les dieux n'exauçaient pas les prières des méchants. La piété supposait la vertu, et elle était à la source des autres vertus. Dans la pensée commune, on attribuait tous les vices à ceux qui ne craignaient pas les dieux. La conviction souvent exprimée que les dieux voient tout et que le crime, même caché, ne peut leur échapper paraissait une condition nécessaire de la moralité ; on pouvait donc tout craindre de qui ne craignait pas les dieux.

La piété était une vertu sociale. L'homme « pieux » aimait aussi les hommes et leur faisait du bien : le *philotheos* était *philanthrôpos* (voir *infra*). Du jour où il a été admis que les dieux ne veulent que le bien, celui qui fait le bien obéit aux dieux, et inversement. De tous les éléments qui composent la figure du *pius Aeneas,* quel est le plus important ? Fils héroïque, sauveur et conservateur de ses Pénates, fondateur religieux d'une cité à naître, il mérite d'être dit « pieux » à tous ces titres ; mais Virgile a souligné sa persévérance à s'enquérir de la volonté des dieux, dont il va s'informer jusqu'aux Enfers, et sa fidélité inébranlable à la mettre en œuvre. Ni les séductions de Didon, ni les dangers, ni la perspective des plus durs combats ne le détournent d'accomplir la mission qui lui a été confiée. La piété d'Enée est à la dimension du rôle qu'il doit jouer, mais elle n'est pas différente de celle de l'homme ordinaire qui obéit aux dieux dans toutes les circonstances de la vie.

Cette tendance à moraliser la piété est en grande partie indépendante de la philosophie, mais elle s'est développée et renforcée sous son influence.

3. **Les pensées.** – 1° AVANT SOCRATE. – Dès ses débuts en Ionie, au 6e siècle, la philosophie s'était trouvée en conflit avec les croyances et la religion populaire, mais non, semble-t-il d'abord, avec la « piété » proprement dite. Xénophane de Colophon (fin 6e) se moquait de l'anthropomorphisme qui représentait les dieux sous forme humaine, et il s'indignait de ce que la mythologie, répercutée par la poésie, leur prête des actions considérées comme criminelles parmi les hommes : le vol, l'adultère, la trahison, le meurtre. Héraclite d'Éphèse (vers 540-vers 480) affichait un mépris hautain pour les opinions du vulgaire, y compris en matière religieuse. Cependant les anciens « physiciens » ioniens ne semblent pas avoir été inquiétés pour des raisons religieuses ni dans leur pays d'origine ni dans les cités de Sicile ou d'Italie où ils émigrèrent. Anaxagore seul eut un procès, chez les Athéniens.

P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, 1904. – W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 2e éd., Stuttgart, 1941. – W. Jaeger, *Essai sur les présocratiques,* trad. fr. Paris, 1966.

L'indulgence s'explique par la situation particulière et la mentalité de l'Ionie et parce que les philosophes ne menaçaient pas la piété cultuelle. Ils jouissaient d'une liberté analogue à celle des poètes pour interpréter et remanier à leur gré les traditions mythologiques. Il n'y avait rien dans la religion commune qui reposât sur une doctrine intangible. Les dieux punissaient eux-mêmes les offenses qui leur étaient faites ; tant que la cité ne redoutait pas d'être englobée dans un châtiment divin ou perturbée par les conséquences morales de l'impiété, elle laissait libre cours à l'imagination des poètes et à la spéculation des philosophes, dont les plus anciens étaient eux-mêmes poètes.

Étonnante est l'impunité dont jouissait la comédie chez les Athéniens. Comment ce peuple, le plus religieux de la terre selon la tradition unanime, le témoignage de l'archéologie et celui de saint Paul, a-t-il pu applaudir les comédies d'Aristophane, où les dieux sont brocardés de toutes les manières ? Quoi de plus contraire à cette « crainte révérentielle » dont on fait l'essence de la piété ? C'est que les Athéniens n'avaient pas les mêmes critères que nous de la piété et de l'impiété. Il faudra attendre la fin du paganisme pour que l'Empereur Julien interdise aux prêtres la lecture de la « comédie ancienne » (*Ep.* 89, éd. J. Bidez, Paris, 1924, p. 168, 17). De son vivant, Aristophane n'a jamais été accusé d'impiété : il ne touchait ni au culte ni à la croyance dans l'existence des dieux. Au contraire il a décoché des traits contre l'impiété de Socrate, de telle manière que Platon y voyait l'une des causes de la condamnation du philosophe vingt ans après. C'est que Socrate mettait en cause les fondements de la cité telle que la concevait le poète.

2° SOCRATE ET PLATON. – Le procès de Socrate est une des manifestations de l'inquiétude à la fois politique et morale causée par le succès des sophistes. On visait à travers lui l'immoralisme d'Alcibiade, ses sacrilèges réels ou imaginaires. On retenait surtout les liens du philosophe avec ce Critias qui tenait la religion pour une invention des politiques et s'était révélé le plus impitoyable des Trente Tyrans. Les apologistes de Socrate, qui ont montré en lui le plus « pieux » des

hommes, n'ont aucune peine à nous convaincre aujourd'hui ; mais ils cultivaient un malentendu où la notion de la piété était engagée. A l'égard des cultes de la cité il était irréprochable. Il était conseillé par un démon personnel : cela étonnait à peine. Mais il ne devait guère cacher son peu d'estime pour les croyances du vulgaire, et le débat était porté sur ce terrain.

Platon lui prête au début du *Phèdre* une réponse ambiguë à la question angoissée de son interlocuteur : « Et toi, Socrate, crois-tu que cette légende soit vraie ? » Il manifeste une grande réserve à l'égard des explications rationalisantes des « sages » – entendons des sophistes –. Il a autre chose à faire, il veut se connaître lui-même et il y a en lui des monstres plus difformes que ceux de la fable ; il ouvrait la voie à une explication psychologique et morale des mythes, plus féconde peut-être que celle des sophistes, mais aussi éloignée des croyances populaires. Il y a du dédain dans le refus de la discussion. Socrate avait sans doute déjà adopté en matière de « théologie » la position qui devait être celle de Platon et des philosophes postérieurs : critique, au moins implicite, de la « piété » vulgaire et revendication pour le philosophe seul du titre de « pieux ». La définition de la piété c'est le sujet de l'*Euthyphron*. Le devin Euthyphron est comme tous les spécialistes incapable d'en définir l'objet. On peut penser qu'en contrepartie le Socrate de Platon en a une idée précise, mais après avoir essayé plusieurs formules le dialogue se termine sans conclusion, au milieu de contradictions apparemment insolubles, d'où se dégage seulement l'inconsistance des idées reçues.

Dans la *République* (notamment III 379d) les idées populaires sur les dieux et la mythologie sont visées à travers les poètes exclus de la cité platonicienne. Cette critique est reprise dans les *Lois* (X), au milieu d'une censure qui unit dans la même condamnation pour impiété des opinions apparemment contraires : les dieux peuvent être fléchis par des prières et achetés par des sacrifices – c'est l'opinion vulgaire –, les théories des philosophes qui nient l'existence des dieux ou leur intervention dans les affaires humaines. Platon visait alors ses vieux adversaires les sophistes, et plus encore l'école de Démocrite.

Ce double combat, contre la piété populaire et contre l'« impiété » des « athées » est celui de presque tous les philosophes, mais avec des modalités diverses. Le premier point donnera lieu à des polémiques dépassant le cercle étroit de la philosophie : témoin le pamphlétaire Lucien de Samosate au 2e siècle (cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1936). Le second oblige à définir ce qu'est une pensée « pieuse » ; chaque philosophe prétend que c'est la sienne, et les traités « De la piété » soutiennent les thèses les plus contraires. On attribuait à Pythagore un *Peri eusebeias* et à son disciple Okkélos un *Peri hosiotètos* (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7e éd. par W. Kranz, Berlin, 1954, t. 1, p. 440, 21). Mais par un paradoxe qui n'est qu'apparent, les philosophes réputés les moins religieux, les disciples d'Aristote et ceux d'Épicure, ont aussi écrit « De la piété ». Théophraste avait composé un *Peri eusebeias* (fragments édités par W. Pötscher, coll. Philosophia antiqua, t. 11, Leyde, 1964), Épicure un *Peri hosiotètos* (édité par H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 ; cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946). De l'épicurien Philodème de Gadara (1er siècle av. J.-C.) on a retrouvé un *Peri eusebeias* très mutilé dans les papyrus d'Herculanum (édité et commenté par R. Philippson dans *Hermes*, t. 55, 1920, p. 225-78 ; 364-72 ; t. 56, 1921, p. 355-410). Il comprenait une virulente attaque contre la mythologie, qui servira ensuite aux chrétiens, et une apologie de la « piété » de la pensée épicurienne.

3° Les stoïciens pensaient que « seul le sage est pieux » : un de leurs « paradoxes ». Ils s'en prenaient surtout aux prières, immorales selon leur éthique. Aux attaques de front contre la mythologie, ils préféraient une stratégie plus subtile, celle de l'allégorie, dont l'*Abrégé de Théologie* de Cornutus (1er siècle ap. J.C.) fait une application systématique. Par là ils sauvaient la religion commune ; on peut même discuter s'ils n'étaient pas fidèles dans une certaine mesure à l'animisme des origines, comme l'a soutenu Th. Zielinski ; mais il faut au moins convenir qu'ils lui donnaient un sens nouveau. Seule en tout cas selon eux la philosophie, leur philosophie, permettait d'avoir des pensées « pieuses » sur les dieux, et leur morale de pratiquer la vraie « piété ». La divinité, d'après Sénèque, est honorée (*colitur*) non par des cadavres de taureaux, mais par une volonté pieuse (*pia voluntate*), et droite (*Ep.* 115, 5) ; ou, plus brièvement, « Il honore Dieu, celui qui le connaît » (*Ep.* 95, 4). « La connaissance de Dieu, d'où naît la piété » ... disait déjà le stoïcien du *De natura deorum* de Cicéron (II, 153). Des « pensées pieuses », dont ils avaient fait des « dogmes », il en est une à laquelle ils tenaient particulièrement, malgré des difficultés théoriques qu'ils n'ont jamais entièrement surmontées ; comme Platon, ils professaient que les dieux s'occupent des affaires humaines. Ils croyaient à la Providence.

4° Époque impériale. – Une coalition des philosophes providentialistes, platoniciens et stoïciens, contre ceux qu'ils dénonçaient comme impies, s'est opérée au nom de la « piété » au début du 1er siècle av. J.C. Elle manifeste une orientation plus religieuse de la philosophie qu'on a souvent rattachée au stoïcien Posidonius d'Apamée, mais qu'on tend aujourd'hui à attribuer plutôt aux changements survenus dans l'école platonicienne entre Philon de Larisa et Antiochus d'Ascalon. Celui-ci, rompant avec le relativisme, proche du scepticisme, de la Nouvelle Académie, a repris l'héritage de la religion astrale vers laquelle s'orientait Platon dans ses dernières œuvres, et la piété envers les astres que recommandait l'*Epinomis*. L'étude de l'astronomie, pour Antiochus comme pour Platon, est l'occupation « pieuse » par excellence, et la contemplation du ciel étoilé un exercice essentiel d'une piété philosophique. Cicéron, qui fut l'auditeur d'Antiochus, reflète cette pensée dans le *De natura deorum*, et surtout dans le *Songe de Scipion* qui terminait sa *République* (cf. P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936). Ces considérations rejoignaient les vues des stoïciens sur l'harmonie cosmique. Ainsi se forma un éclectisme philosophico-religieux, dans lequel ont joué leur rôle des raisons sociales et politiques sous le couvert de la piété : « Je ne sais si, une fois supprimée la piété envers les dieux, la bonne foi (*fides*), la société humaine (*societas humani generis*) et cette vertu unique entre toutes, la justice, n'en sont pas ruinées » (Cicéron, *De natura deorum* I, 2, 3). La place longtemps occupée par Cicéron dans la culture occidentale donnera une longue postérité à cette manière de penser.

Elle a en partie alimenté l'idéologie impériale d'Auguste à Julien. La philosophie a joué son rôle dans l'exaltation de la *Pietas* sur les monuments, les inscriptions et surtout les monnaies. Le culte de *Pietas*, divinité allégorique chez les Romains (sans correspondant chez les Grecs) est une manifestation entre d'autres de cet état d'esprit (cf. bibliogr.).

Dans le domaine proprement philosophique, la théorie de la piété s'est cristallisée sur deux idées : d'une part la critique de la religion vulgaire a donné lieu à la distinction entre « piété » et « superstition » (*deisidaimonia, superstitio*) ;

d'autre part la piété a été traitée comme une *vertu*. L'origine du mot latin *superstitio* n'est pas claire, et il a un sens différent de celui de « superstition » à l'époque moderne ; il désigne des formes considérées comme inférieures de religion. Le sens de *deisidaimonia*, dont il est la traduction reçue, a une étymologie plus apparente : c'est la crainte des « démons ». Le *deisidaimôn*, dont Théophrate fait le portrait dans ses *Caractères* est un homme qui vit dans la crainte perpétuelle des « démons », c'est-à-dire des forces obscures, naturelles ou surnaturelles, que les dieux peuvent personnifier, ou qui restent sans forme et sans visage. Il se croit menacé par elles de tous côtés et il essaie de conjurer ces menaces par des pratiques apparentées à la magie. Le traité de Plutarque *De la superstition* reprend cette critique, et s'en inspire dans une définition de la piété de type aristotélicien : elle est un juste milieu entre l'impiété et la « superstition ». La *deisidaimonia* n'est pas toujours prise en mauvaise part. Polybe (VI, 56) fait même un mérite aux Romains d'en avoir fait un bon usage, comme moyen de tenir la plèbe et de freiner ses mauvais instincts (cf. H. Dörrie, *Polybios über fides, pietas, religio...*, p. 251-72). Ce pouvait être encore un éloge, mais ambigu, que saint Paul adressait (*Act.* 17, 22) aux Athéniens quand il les déclarait *deisidaimonesteroi* : « les plus pieux » des hommes ou « quelque peu superstitieux ». En dehors de la philosophie, le mot n'était pas nécessairement péjoratif. Au contraire *superstitio* est toujours péjoratif, et dans le langage usuel, et dans son emploi philosophique comme traduction de *deisidaimonia*. C'est avec cette valeur que l'utilise Pline le Jeune pour parler du christianisme : *nihil inveni nisi pravam et immodicam superstitionem* (*Ep.* X, 96).

La désignation de la piété comme une vertu apparaît dans le langage courant avant de faire l'objet d'une réflexion philosophique (p. ex. Euripide 446 ; 853). Pour le Grec ordinaire, la piété peut même être la source ou le résumé de toutes les vertus. Chez les philosophes il règne quelque incertitude sur la place à lui donner dans le tableau des vertus, qui est une partie importante de l'éthique théorique. Tantôt elle entre dans le schéma des quatre vertus cardinales, comme une partie de la justice (Platon, Cicéron, voir *supra*) : elle est alors la justice envers les dieux. Tantôt elle est la vertu suprême, ou un synonyme de « vertu » en général (Pythagore, Philon d'Alexandrie, etc., voir *infra*). Parfois elle fait couple avec l'amour des hommes, ou un synonyme, pour coiffer l'ensemble des vertus ; le *philotheos* est en même temps *philanthrôpos*.

Sur ces fluctuations, D. Loenen, *Eusebeia en de cardinale deugden, dans Mededelingen der Koninklijke nederlandse akademie...*, Afdeling letterkunde, t. 23/4, Amsterdam, 1960. – A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 144, Cologne, 1968.

La pensée stoïcienne semble prendre une coloration plus religieuse à l'époque impériale : Sénèque, Musonius Rufus, Epictète, Marc Aurèle ont des accents que nous qualifierions de pieux pour marquer leur soumission à la volonté divine, pour offrir à Dieu leur vie et leurs biens, pour lui adresser leurs louanges et leurs actions de grâces (cf. art. *Prière*). Cependant ils ne font que développer des thèmes posés par les stoïciens anciens et intégrés à leur système. La piété qu'ils recommandent, c'est toujours soit l'observance du culte, soit la rectitude de la pensée concernant Dieu ou les dieux, la soumission de la volonté, affranchie des passions, à la Providence et à l'ordre du monde. Ils ont du reste assez peu utilisé les mots spécifiques « pieux » et « piété ».

5° Il en est de même des NÉOPLATONICIENS. Si l'on parle de leur « piété mystique », il faut insister sur *mystique*, puisqu'aussi bien, par Proclus et le pseudo-Denys, ils sont à l'origine du sens moderne de ce mot (DS, art. *Contemplation*, Pseudo-*Denys, Mystique*). Porphyre est l'un des rares qui ait beaucoup parlé de « piété » ; encore est-ce dans des ouvrages exotériques, comme l'*Ad Marcellam*, et dans le *De abstinentia* il doit souvent le mot à ses sources (ainsi Flavius Josèphe dans une large section du livre IV). Dans la *Vie de Plotin*, il n'a pas un mot pour la « piété » de son héros ; mais pour son biographe, Plotin était sans doute bien au-dessus de la simple « piété ». Julien l'Empereur, proche des néoplatoniciens et si empreint de religiosité païenne, n'use guère du mot que pour parler du paganisme dans la polémique contre les chrétiens, surtout quand il s'adresse à un prêtre païen, Théodore, en relation donc avec le culte.

Les néoplatoniciens ont souvent cité la phrase de Platon : « il faut s'efforcer de s'enfuir d'ici-bas pour aller là-haut : or la fuite consiste à ressembler à Dieu dans la mesure du possible, et lui ressembler, c'est devenir juste et pieux (*hosion*) dans la mesure du possible » (*Théétète* 176b). Cette phrase définissait la « fin » de la conduite humaine selon Platon, dans une tradition qui a fait l'objet des travaux importants de H. Merki (*Homoiôsis theô*, coll. Paradosis 3, Fribourg, 1952 ; art. *Ebenbildlichkeit*, RAC, t. 4, 1959, col. 459-479). Mais malgré la présence du mot *hosios* dans la phrase de Platon, le thème de l'assimilation à Dieu déborde du cadre de la piété ; s'il apparaît parfois dans les mêmes écrits, il n'est pas mis expressément en relation avec elle, par exemple dans Porphyre : « Tu honoreras Dieu de la meilleure manière, quand tu rendras semblable (*homoiôsès*) à Dieu ta pensée ; or cette assimilation (*homoiôsis*) ne se fera que par la vertu » – il ne dit pas la « piété » (*Ad Marcellam 16*, éd. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1982, p. 115).

4. **Les sentiments.** – L'idée de sentiment n'est pas une idée antique. Cependant la piété était pour les anciens une vertu, une force, ou une « virtualité », ce qui englobe, entre autres choses, des sentiments. Car la vertu était soit une disposition (*diathesis*, Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1106b 12 ; *Stoicorum veterum fragmenta* III, p. 48, 13, etc.), soit plutôt un *habitus* (*hexis*), une manière d'être qui commandait une manière d'agir (*Éth. Nic.* 1103a 9), et qu'on peut analyser en termes de sentiment.

1° LA CRAINTE dominait originellement dans la piété, semble-t-il, une crainte pouvant aller jusqu'à la terreur. Elle participe de cet effroi devant le *mysterium tremendum* que R. Otto a analysé (*Das Heilige*, 34e éd., Munich, 1963). Elle peut se traduire par un frisson analogue à celui qui saisira Lucrèce devant les secrets de la nature révélés par Épicure : *His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas/Percipit atque horror* (*De rerum natura* III, 28-29). Il en subsiste quelque chose dans les états plus calmes de la piété ordinaire. La distinction entre la piété et la superstition correspond à celle d'un sentiment et d'une passion. On peut lui appliquer la théorie des stoïciens opposant des passions (*pathè*) irraisonnées à des tendances raisonnables (*eupatheiai*). En face de la crainte, « aversion irraisonnée », ils accordaient une valeur positive à la « circonspection » (*eulabeia*), « aversion raisonnée » en face d'un objet dont il fallait s'écarter ou se tenir à distance soit par prudence, soit par respect. En ce dernier sens, *eulabeia* convenait aux rapports entre les hommes et les dieux ; elle devenait synonyme de piété ; elle l'est devenue tout-à-fait dans le grec byzantin et moderne.

Sur *eulabeia*, art. de R. Bultmann dans Kittel, t. 2, 1935,

p. 749-751. – W. Bauer et W.F. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*, 1957, p. 322 ; et le commentaire de C. Spicq (*L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953) sur *Héb.* 5, 7 ; 12, 28. – Quel que soit le vocabulaire employé, la crainte n'a jamais été totalement absente de la piété antique : « Il faut craindre d'abord les dieux d'en haut », déclare Platon (*Lois* 247b). Malgré tous les démentis de l'expérience, on répétait : « Quiconque est méchant parmi les mortels, les dieux le punissent » (Euripide, *Ion* 440).

Dans le *Gorgias*, Platon a soutenu jusqu'au paradoxe l'existence d'une justice immanente. Il a proclamé que, du point de vue même du bonheur, il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, et que le juste souffrant est au fond plus heureux que le tyran qui le torture. Mais Platon était obligé finalement de recourir au mythe, et à des traditions empruntées aux mystères, dont il reconnaît le caractère peu rationnel. Dans la *République* (X, 615c), il fait mention des « rétributions » qui reviennent à « la piété et l'impiété envers les dieux et envers les parents » après la mort. Tant il lui paraissait important de ne pas ôter à la piété un de ses ressorts : l'espoir des récompenses et la crainte des châtiments divins.

2° Plutôt que la crainte, avec laquelle il n'est pas sans relation, LE RESPECT s'exprime en général par les mots *aidôs, reverentia, veneratio,* etc. C'est peut-être le sentiment dominant dans la « piété » des Anciens, celui qui explique le mieux certaines prescriptions rituelles, ainsi celle du silence autour des actes sacrés (cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919). Ce silence tient à l'idée que rien de souillé, d'impur ne doit approcher des dieux. La peur des conséquences d'un manquement entre certainement pour beaucoup, surtout chez les Romains, dans l'attention à observer cette prescription. Mais elle tient d'abord à l'idée qu'on se fait des dieux et de leur « pureté ». Cela pouvait s'exprimer par des interdits inexpliqués, mais aussi par l'exigence d'une parfaite rectitude morale. Une formule d'exclusion des profanes, sans doute paraphrasée par Aristophane dans *Les Grenouilles* (353-371), après l'invitation au silence (« *euphèmeite* »), ordonnait de se retirer en même temps au non initié et à « celui qui n'a pas de pensées pures », le mauvais citoyen, le magistrat corrompu et le traître à la patrie.

L'état d'âme du Grec ou du Romain s'apprêtant à un acte cultuel s'exprimait par des mots que les traducteurs latins du Nouveau Testament ont identifiés, et rapprochés de piété : *semnotès, grauitas* (*Tit.* 2, 7). Ni l'un ni l'autre ne s'emploie exclusivement en parlant du fidèle d'un dieu ; la *semnotès* est le plus souvent un caractère attribué aux dieux ou aux objets divins. L'adjectif *semnos* est, comme *eusebès*, de la racine de *seb-omai*, « vénérer », et s'applique plutôt à l'objet de la vénération qu'à celui qui vénère ; mais souvent quelque chose passe de l'un à l'autre, comme on le voit, entre autres, par la conjonction de *eusebeia* et de *semnotès* en 1 *Tim.* 2, 2 (« piété et dignité », TOB).

Bien qu'il use d'autres mots, on peut retrouver quelque chose de ce sentiment dans une page célèbre de Platon (*Lois* X, 887de) :

« On ne saurait penser sans aigreur et sans haine aux gens qui nous ont imposé et nous imposent encore aujourd'hui cette démonstration (de l'existence des dieux), rebelles qu'ils sont aux récits que, dès leur prime enfance, nourrissons encore au lait, ils entendirent conter à leurs nourrices et à leurs mères, ces récits dont on les enchantait pour ainsi dire, tour à tour plaisants ou graves, et qui se renouvelaient pour eux dans les prières des sacrifices, accompagnés de ces spectacles dont le déroulement, au cours de cette cérémonie, est une telle joie pour les yeux et les oreilles des jeunes, alors qu'ils voient leurs parents, avec la gravité la plus solennelle, de tout leur cœur, adresser aux dieux, comme à des êtres dont l'existence est plus assurée que tout le reste, leurs prières et leurs supplications pour eux-mêmes et pour leurs enfants » (trad. É. des Places, *La Religion grecque*, p. 255).

Le sérieux (*spoudè*) des adultes rendant hommage aux dieux n'était certainement pas seulement de façade pour avoir causé une pareille impression : ils participaient de la majesté des dieux. L'attention à la bonne exécution des actes ne l'explique pas seule. Les monuments figurés en sont la meilleure illustration : la sérénité des dieux de l'âge classique se retrouve sur le visage et dans les attitudes de leurs adorateurs, tels que l'on voit les personnages participant à la procession des Panathénées sur la frise du Parthénon ; dans le rite déjà ils se rendent « semblables à Dieu », ce qui est un des éléments de la piété antique, sans aucune emphase qui trahirait une dissonance entre le vouloir paraître et l'être, manifestant seulement une réserve empreinte de dignité et comme de plénitude.

Malgré l'introduction d'éléments familiers (des enfants distraits...) et peut-être un peu plus de tension, cette retenue se retrouve à Rome chez l'officiant et les assistants des sacrifices sur les reliefs de l'Ara Pacis et sur ceux du Musée du Capitole, où l'on voit pontifier Marc Aurèle. Les Romains parlaient alors de *grauitas*. Ils y voyaient une reconnaissance de la *majesté* des dieux.

Sur *grauitas* : H. Wagenvoort, *Pietas,* Leyde, 1980, p. 39-59. Cf. aussi C. Clerc, *Les théories relatives au culte des images...*, Paris, 1915 ; art. *Statua* par W. Deonna, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ; art. *Kultbild* dans Pauly-Wissowa, Suppl., t. 5 ; art. *Bild,* dans RAC.

Les Grecs n'étaient pas moins attachés aux temples. Le jeune Ion, dans la pièce d'Euripide, est fier d'être au service du dieu à Delphes (*Ion* 127-130, 134-137). Un sentiment différent, plus proche sans doute de la ferveur populaire, se fait entendre ailleurs, par exemple dans l'émerveillement de Coccolè et Gynno devant le sanctuaire d'Asclèpios (Hérondas, *Mime* IV). Les lieux favorisaient la piété : la grandeur du paysage au Sounion ou à Delphes suggérait la présence du divin ; les sommets des montagnes, Parnasse, Cyllène ou les diverses cimes portant le nom de l'Olympe et de l'Ida étaient habités par les grands dieux et leurs pentes par les Oréades. La mer avait Poséidon et les Néréides ; les marins s'y sentaient sous la protection des Dioscures. Mais il n'était pas nécessaire que le paysage fût sublime. Au milieu des pâturages, les bergers de Longin connaissent une grotte vouée aux Nymphes, comme celle de l'Odyssée, où ils ne manquent pas de faire leurs dévotions en toute occasion ; et Horace promet un sacrifice à la divinité de la fontaine de Bandusie. Une prairie doucement éventée, le courant d'une onde pure, il n'en faut pas plus pour que les légendes reviennent à la mémoire : « Le lieu semble réellement divin », dit Socrate (Platon, *Phèdre* 238c). Des statuettes votives rappellent en effet qu'il est consacré à des Nymphes, et au père des fleuves, Achéloos. On peut y invoquer les Muses (237b), mais c'est plutôt des Nymphes du lieu que vient le léger délire de l'inspiration montante (238d). Et avant de partir il conviendra de saluer les divinités présentes en cet endroit, « Pan et les autres dieux » (279c).

Les Anciens ignoraient certains des sentiments liés pour nous à la piété. Ils n'avaient pas de mots pour « adorer ». Ils « honorent » (*timân*) la divinité par les offrandes qu'ils lui

apportent ; s'ils la vénèrent (*sebesthai*), c'est généralement dans un culte réglé et organisé. *Ad-orare*, c'était parler au dieu, s'adresser à lui ; en employant le mot pour traduire *proskynein*, la Vulgate en a changé le sens. Mais la *proskynèsis* elle-même était un geste, la prostration, en usage dans le culte chez les Barbares (Platon, *Lois* X, 887e), mais rare chez les Grecs et les Romains qui, sauf exceptions, priaient habituellement debout. Ils ignoraient la repentance. La « pénitence » ne réparait pas la faute : elle ne faisait que la confirmer et l'aggraver ; le sage stoïcien ne se repentait jamais, et la morale courante l'approuvait en cela. L'*humilitas*, la *tapeinophrosynè* étaient bassesse ou abaissement à tous les sens. Une seule fois, semble-t-il, le mot est pris en bonne part chez Platon, parce qu'il implique le respect de la loi divine (*Lois* IV, 716c) ; ailleurs il est paraphrasé par *aneleutheros*, « indigne d'un homme libre ». Il faudra attendre la Septante et Philon pour que soit louée l'humilité devant Dieu.

Plutôt que le désir de s'humilier, la grandeur de la divinité inspirait aux Grecs, à l'occasion aux Romains, un sentiment d'émerveillement, qui est une composante de leur piété. Ils le ressentaient au spectacle de l'univers, et la contemplation du ciel étoilé est devenue à partir du 4e siècle av. J.C. le refuge d'une piété minée par l'incrédulité. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2. Le Dieu cosmique, Paris, 1949 ; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936.

Si le philosophe « voit le divin et le mortel dans le devenir du monde, démarche par laquelle on apprendra à connaître réellement l'essence de la piété (*to theosebès*)..., il aura le bonheur pour commencer de s'émerveiller (*thaumazein*), puis un désir passionné d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à la nature humaine... et, initié vraiment, ... il passe le reste de son temps à contempler les plus beaux spectacles offerts à sa vue » (*Epinomis* 977e, 986cd). D'où vient alors que l'accent n'ait pas été mis là-dessus plus tôt ? « A cause de la pratique inadéquate de la partie essentielle de la vertu », à savoir la piété (*eusebeia*). En quoi consiste-t-elle ? « Quels éléments de la piété (*theosebeia*) apprendra-t-on, et de quelle façon ? ». La réponse paraît étrange, avoue l'auteur : c'est l'astronomie qui apprend la piété (989bc).

3° La piété antique reposait-elle sur l'AMOUR ? Les Anciens aimaient-ils leurs dieux ? Ce sentiment est moins souvent exprimé que la crainte, et il est certainement très différent de l'amour de Dieu dans le christianisme, mais il n'est pas entièrement absent chez eux. « Cher Zeus », disaient les Athéniens dans une prière archaïque (Marc Aurèle, *Pensées* 5, 7). « Cher Pan », dira Socrate (Platon, *Phèdre* 279c). Ce sont des formules usuelles. Chez Ménandre le rhéteur, chez Julien l'empereur (cf. *supra*), en même temps que *theophilès*, aimé des dieux, l'homme pieux est dit *philotheos :* il aime les dieux, comme il aime les hommes (*philanthrôpos/philotheos*).

Cependant le mot abstrait *philotheotès* ne se retrouve pas en dehors du passage de Ménandre cité ci-dessus, et il était censuré comme incorrect par le grammairien Pollux (I, 22) : signe que l'amour des dieux était considéré comme moins naturel que l'amour des hommes, et qu'il tenait moins de place dans la morale ancienne. Aristote ne pense pas qu'il puisse y avoir amitié entre les hommes et les dieux : il y a trop de distance entre eux, et l'amitié suppose égalité (Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII, 7, 4 ; 1149b, 35). Mais c'est vue de philosophe ; elle n'exclut ni qu'un homme puisse être aimé des dieux (*theophiles* IV, 8, 13 ; 1179a, 24.30) ni qu'il puisse les aimer dans une certaine mesure. Aristote en témoigne ailleurs : les hommes favorisés par la fortune sont dans un état d'esprit excellent « parce qu'ils aiment les dieux (*philotheoi eisi*) et sont à l'égard de la divinité dans un certain *habitus :* ils leur font confiance à cause des biens venant de la fortune » (*Rhétorique* II, 1391b, 2).

Si Aristote n'ose pas parler d'amitié, osera-t-on parler d'amour ? Le mot convient assurément pour la dévotion passionnée du « pieux » Hippolyte pour Artémis, « la plus chère des déesses pour lui », sa « Dame chérie », avec qui, seul des mortels, il a le droit de s'entretenir (Euripide, *Hippolyte* 82, 85 et 1324). Mais c'est un cas exceptionnel : Hippolyte est un « héros », et d'ailleurs il est puni de cet amour exclusif. L'*Erôs* platonicien est un amour qui a pour objet ultime le Beau en soi, c'est-à-dire une idée transcendentale ; ce sera Dieu, ou le divin, selon les platoniciens postérieurs, mais ni eux ni Platon n'ont rattaché la piété à Erôs. Évoquera-t-on les mystères ? Les textes qui permettent d'entrevoir l'état d'esprit des mystes et d'expliquer pourquoi on attachait tant de prix à l'initiation d'Éleusis sont rares et décevants (la plupart sont rassemblés dans É. des Places, *La Religion grecque*, p. 213-214). Le principal est un fragment d'Aristote (fr. 15 *Sur la philosophie*) : « Ceux qu'on initie ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des sensations et être mis dans certaines dispositions » (cf. J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Liège-Paris, 1932). Ailleurs l'initiation aux mystères est comparée à l'illumination philosophique (Plutarque, *De Iside*, fin ; Platon, *Phèdre*, 250bc) ou à celle que découvre l'âme après la mort (Plutarque, *De l'âme*, dans Stobée IV, 52b, 49). Les *Grenouilles* d'Aristophane sont peut-être ce qui évoque le mieux l'atmosphère de la célébration éleusinienne, même s'il y est fait référence à d'autres mystères ; on y goûtait les prémices d'une béatitude.

Sur les mystères orientaux de l'antiquité tardive, nous en savons un peu plus grâce à Apulée et aux écrits hermétiques. Au livre XI des *Métamorphoses*, Apulée a retracé les sentiments successifs de son héros, Lucius, au cours d'une initiation à la religion d'Isis. Lucius passe de la frayeur à la joie, des lamentations à l'espérance du salut, de la stupeur à l'émerveillement, de l'anxiété à l'apaisement, de la supplication à l'action de grâce. A l'égard de la déesse, il est dans une disposition d'obéissance totale, il lui voue son existence entière. Est-ce de la piété ? Il n'est question du « zèle de sa piété » (*studium pietatis* 30, 1) que pour expliquer sa promptitude à s'acquitter des frais de l'initiation. Mais plusieurs fois revient le mot *religio*, qui pourrait bien représenter aussi *eusebeia* dans le modèle grec dont Apulée s'est sans doute servi. On est tenté de parler de la *dévotion* de cet adorateur que rien ne pourra séparer de sa déesse (*cultor inseparabilis*), qui trouve à passer à son service (*obsequium*) un bonheur parfait, et à contempler son image une inexplicable volupté (24, 5 : *inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar*).

Les écrits hermétiques baignent dans une atmosphère semblable, mais sans référence explicite à des pratiques cultuelles. Cette fois cependant la piété est exaltée, une piété accompagnée de connaissance, une piété gnostique (*hè meta gnôseôs eusebeia*, VI, 5), car pour les hermétistes, « la piété, c'est la connaissance de dieu » (*eusebeia de theou gnôsis* IX, 4 ; cf. X, 9). C'est un héritage du thème philosophique de la « pensée pieuse », mais avec cette différence que « la piété hermétique, sous une de ses formes au moins, précède et obtient la connaissance, laquelle, étant un don gratuit, veut être demandée à Dieu, qui ne la donne qu'aux pieux » (**Hermès** Trismégiste, *Corpus hermeticum*, coll. Budé, Paris, 1945, trad. A.-J. Festugière, VI, 5, p. 77, n. 21). En effet, « c'est lorsque l'Intellect est entré dans l'âme pieuse qu'il la guide vers la lumière de la connaissance » (X, 21).

5. **L'héritage de la piété antique.** – 1° Les Juifs, quand ils sont entrés en contact avec la culture grecque, n'ont pas reconnu d'abord dans la piété hellénique un concept utilisable pour leurs relations avec le Dieu d'Israël et le Créateur de l'univers. Ni *eusebès* ni *eusebeia* n'ont été employés par la Septante pour la traduction de la *Thora* et des *Psaumes* ; *eusebès* apparaît peu chez les Prophètes (4 fois dans *Isaïe*) ; *eusebeia* seulement deux fois, mais l'une en *Is.* 11, 2 : « un Esprit de connaissance et de piété ». La « piété » remplace la « crainte » de Dieu, qui a été disjointe pour former ce qu'on appelle le septième « don du Saint-Esprit ». En revanche, on voit timidement réapparaître dans la *Septante* les mots, rares jusque-là, de *theosebès* et de *theosebeia* : 6 fois (dont 3 incertaines) *theosebeia*, dont *Gen.* 20, 11 ; 7 fois *theosebès* (1 texte incertain) dont *Ex.* 18, 21. C'est peu.

Ni *eusebès*, ni *theosebès*, ni *theosebeia* ne se trouvent dans la *Sagesse de Salomon ; eusebeia* n'y figure qu'une fois : « Afin qu'il connaisse que la piété est plus puissante que tout » (10, 22). En revanche, *eusebès* apparaît 15 fois dans le *Siracide* (5 fois au moins pour traduire *sadîq*) ; *eusebeia* une seule fois en 49, 3, pour traduire *hesed*. Les deux mots sont plus fréquents dans les livres des *Macchabées*, surtout le IV^e^. La préférence que la Septante dans son ensemble manifeste pour *hosios* comme équivalent de *ḥasîd* et pour *dikaios* comme équivalent de *sediq* est compréhensible, mais l'absence totale de *eusebès* et *eusebeia* dans le *Pentateuque*, les *Psaumes* et surtout dans la *Sagesse* pose un problème. L'hypothèse la plus vraisemblable est celle du refus systématique de termes trop marqués par un usage païen, et trop peu usités dans la langue commune.

La littérature apologétique juive au contraire recourt volontiers aux mots et à l'idée de piété. Dans la *Lettre d'Aristée*, on rencontre 8 fois *eusebeia* selon l'index de A. Pelletier. Flavius Josèphe l'utilise pour parler des cultes païens (par ex. *Antiquités* XI, 120 ; *Contre Apion* I, 162 et II, 130-131), mais aussi pour signifier l'obéissance des Juifs à la Loi (*Contre Apion* II, 188), ou simplement le judaïsme comme religion. Des deux classements de vertus, dans les traités philosophiques, il donne la préférence à celui qui met la piété hors pair et il loue Moïse de ce qu'« il n'a pas fait de la piété une partie de la vertu, mais des autres vertus des parties de la piété, à savoir la justice, la tempérance, la force, la concorde des citoyens en toutes choses, car toutes les actions, tous les entretiens et tous les discours se rapportent pour nous à la piété envers Dieu » (*Contre Apion* II, 170).

Bien qu'il ne trouve jamais le mot dans les textes qu'il commente, Philon en use beaucoup à sa manière, sans rigueur. C'est ainsi qu'il emploie indifféremment *eusebeia* et *hosiotes* (par ex. *Vita Mosis* I, 199) ; il faut ajouter *theosebeia*, mot dont il est l'un des premiers à user un peu largement. Il semble qu'il ait écrit dans la série « Des vertus », entre le *De fortitudine* et le *De humanitate*, un libelle perdu *De pietate*. Il dépend des philosophes quand il inscrit la « piété » dans les listes de vertus (par ex. *De cherubim* 96 ; *Quod deterius* 73) ; lui aussi en faisait la plus haute de toutes, leur reine et leur source (*De decalogo* 62, *De praemiis* 53, *De Abrahamo* 60, *De specialibus legibus* IV, 135). Il reprend l'idée que la piété est un milieu entre l'impiété et la superstition (*De specialibus legibus* IV, 147 ; *Quod deus immutabilis* 164). Mais cet emploi des formules de la philosophie recouvre des réalités juives. La distinction entre la « piété » et la « superstition » se ramène pour lui à celle du monothéisme et de l'idolâtrie, qu'il censure ainsi à mots couverts. Moïse est le modèle de la « piété » et Dieu la récompense (*Vita Mosis* I, 187, 199 ; II, 66, etc.).

Dans le récit de l'*Ambassade à Caius* (II, 245), il parle de la « philosophie et de la piété juive » pour signifier le judaïsme, la religion juive. La piété est la fidélité à la Loi et la Loi elle-même pratiquée par le Juif. Dans ce contexte, la piété prend un relief qu'elle avait rarement dans la littérature hellénique. Elle devient une vertu héroïque : « Tout dire et tout faire *pour la piété* » (*De spec. leg.* I, 317), « le combat pour la piété » sont des formules qui reviennent, et dont la littérature païenne n'offrirait sans doute pas d'exemples. « Tout faire pour Dieu seul, voilà la piété » (*Legum allegoriae* III, 109).

Comme chez les hermétistes, mais dans un autre sens, la « piété » et la « science » sont conjointes (*De mutatione* 76) comme la théorie et la pratique. Mais les moyens par lesquels le *monasterion* des Thérapeutes développe « la science et la piété » et les mène à leur état parfait sont « les Lois, les oracles des prophètes et les hymnes », c'est-à-dire la Thora, les Prophètes et les Psaumes, bref l'Écriture sainte interprétée allégoriquement (*De vita contemplativa* 25). A cela s'ajoute un élément qu'on ne trouve guère ailleurs. Ainsi *Quod Deus immutabilis* 69 : « Je vois que toutes les exhortations à la piété sont des incitations soit à aimer (*agapân*) soit à craindre Celui qui est : à ceux qui n'attribuent à l'Être ni partie ni passion humaine, mais qui lui rendent hommage (*timân*) pour lui-même d'une manière digne de la divinité, l'amour (*agapân*) appartient au plus haut point, et aux autres la crainte ». A ces deux sentiments s'ajoute ailleurs (*De spec. leg.* I, 194-195, 253) l'espoir du salut. Mais l'amour reste le plus haut. La piété elle-même devient l'objet d'un désir amoureux en quelque sorte (*De spec. leg.* I, 193 ; *De ebrietate* 84).

La piété n'enferme pas dans un dialogue seul à seul avec Dieu. Ceux qui, toutes affaires cessantes, ont offert leur existence au service de Dieu, se sont enivrés du pur désir (*pothos*) de la piété ; même aimant Dieu, il leur manque quelque chose s'ils n'aiment aussi les hommes (*philanthrôpoi ; De decalogo* 108-10). La notion de piété déborde même le cadre de la communauté juive et de la justice légale. Les Esséniens, dont Philon fait l'éloge, ne connaissent pas l'esclavage ; ils « mettent en cause les possesseurs d'esclaves non seulement comme injustes parce qu'ils détruisent l'égalité, mais encore comme impies parce qu'ils renversent la loi de la Nature qui, à la manière d'une mère, nous ayant mis au monde et nourris, a fait de nous de véritables frères » (*Omnis probus liber* 79).

2° Dans l'ancienne littérature chrétienne, une enquête sur le mot *eusebeia* donne, comme chez les Juifs, des résultats contradictoires. D'un côté les mots exprimant la « piété » sont presque absents du Nouveau Testament (seulement *Actes* 3, 12 ; 2 *Pierre* 1, 13 ; 3, 11), sauf dans les Épîtres pastorales (10 exemples) où ils ont retenu pour cette raison l'attention des commentateurs ; mais le contenu exact de la « piété » échappe en grande partie à nos prises en raison de l'imprécision du contexte.

Voir C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, t. 2, excursus. – W. Förster, *Eusebeia in den Pastoralbriefen*, dans *New Testament Studies*, t. 5, 1959, p. 213-18. – Y. Cruvellier, *La notion de piété dans les Épîtres Pastorales*, dans *Études évangéliques*, t. 23, 1963, p. 41-61.

Le couple « piété et gravité » reflète un langage très peu marqué par l'Ancien Testament, mais peut-être par une influence romaine (cf. *supra*). Le mot piété, rare chez les Pères apostoliques (4 fois dans *1 Clem*), un peu moins chez les apologistes (4 fois chez Athénagore, 4 fois dans la première *Apologie* de Justin, mais 13 fois *eusebeia* et 5 *théosebeia* dans le *Dialogue avec Tryphon ;* cf. *Index apologeticus* de J. Goodspeed) réapparaît dans l'*A Diognète*. De ces données, on peut conclure que la piété n'est pas une notion

centrale dans la religion des auteurs chrétiens des deux premiers siècles. Le mot est généralement une qualification dont l'emploi est proportionnel à l'imprégnation hellénique des écrits.

Cependant le cas de Justin mérite attention. Non pour son usage de « pieux, piété » dans ses apologies ; ces mots sont toujours (5 exemples) accouplés avec « philosophe » et « philosophie » ; ce sont des allusions aux deux titres revendiqués par Marc Aurèle et ses associés à l'Empire. En revanche, le nombre relativement élevé (32 exemples) de recours au mot « piété » et à sa famille dans le *Dialogue avec Tryphon* est l'indice qu'on est en présence d'un mot-clé de la controverse avec les Juifs. Comme les philosophes qui revendiquaient pour leur école le monopole de la vraie « piété », Justin le réclame pour les chrétiens et le refuse aux Juifs qui prétendent la pratiquer (10, 3 ; 12, 3).

Une légère différence affecte l'image de *eusebeia* et de *theosebeia*. Le premier mot s'emploie 8 fois en couple avec « justice » ou des mots de la même racine (nom : 4, 7 ; 46, 7 ; 47, 5 ; 93, 2 ; 110, 3 ; adjectif : 45, 3 ; 136, 2), ce qui n'arrive que deux fois avec le second (44, 2 ; 52, 4). En revanche, *theosebeia* et la formule « devenir *theosebès* » sont souvent liés à une idée de conversion, dans un contexte relatif à la foi (52, 4 ; 53, 6 ; 91, 3 ; 110, 2 ; 131, 5). Ni l'un ni l'autre mot n'apparaissent dans un contexte cultuel sinon pour blâmer les Juifs de faire consister la piété en des observances rituelles (10, 3 ; 12, 3 ; 14, 2) ; mais ils définissent une conduite morale (p. ex. 93, 2), celle des chrétiens. S'ils sont associés à un acte, c'est au martyre (11, 4) ; il est question une fois (98, 1) de la piété du Christ envers son Père, à propos du psaume 21 (22), c'est-à-dire de sa passion. C'est dans les pensées (*gnômè*) que réside la « piété » des chrétiens (80, 2 ; 93, 2).

Cette tendance concorde avec celle dont témoigne l'*A Diognète* (éd. et trad. H.-I. Marrou, SC 33 bis, 1965). Le mot *theosebeia* (non *eusebeia*) y figure cinq fois et le verbe *theosebein* une fois. La piété des chrétiens est une chose dont on doit s'instruire (1,1). Elle apparaît donc comme une doctrine qui peut se définir par les questions qui suivent : « A quel Dieu s'adresse la foi des chrétiens et quel culte lui rendent-ils, qui explique leur dédain du monde et leur mépris de la mort, leur refus des dieux reconnus par les Grecs et des superstitions judaïques, ce grand amour qu'ils ont les uns pour les autres ? ». H. Marrou n'a pas tort de traduire en 1, « religion » plutôt que « piété » ; il s'agit d'un système cultuel, théologique et moral qui se distingue d'un côté de la religion païenne, de l'autre de la religion juive. De même en 3, 1, le destinataire désire qu'on lui parle de la différence dans la forme de la piété (*theosebeia*) entre les Juifs et les chrétiens ; cette fois, il s'agit plutôt du « culte » (*thrèskeia*). La « piété » (3, 3 et 4, 5) qualifie le culte chrétien par opposition à l'idolâtrie et au culte juif. C'est encore par opposition à l'idolâtrie et au ritualisme juif que Diognète apprendra le « mystère de la piété » (3, 5). S'il faut traduire par « culte », l'écrit oblige à comprendre qu'il s'agit d'un culte invisible (6, 4), et non de pratiques rituelles. Le mot a donc une saveur *polémique ;* il est dirigé contre les païens, et surtout contre les Juifs, comme chez Justin, et il se ressent d'une influence de la philosophie: la « piété » des chrétiens s'oppose à la « superstition » juive (1, 1 ; 4, 1).

Clément d'Alexandrie (vers 200) témoigne curieusement d'une prédilection marquée pour *theosebeia* mais il ne met pas de différence de sens entre *theosebès* et *eusebès* (comparer p. ex. *Stromates* VII, 1, 1 et 2, 1). Il semble qu'il emploie *eusebès/eusebeia* surtout là où ils lui sont fournis par ses sources ou ses références : dans des listes de vertus (*Pédagogue* 121, 4 ; *Str.* II, 78, 1), dans une définition philosophique (*Str.* II, 45, 7), pour désigner la religion égyptienne (dans un passage manifestement emprunté *Str.* V, 36, 2), pour démarquer en faveur du « gnostique » chrétien le paradoxe stoïcien sur le sage, seul « pieux » (*Str.* VII, 2, 1 ; 16, 1 ; 47, 3 ; 54, 2). Sans doute l'*eusebeia* a-t-elle quelque chose de moins exclusivement chrétien !

La *theosebeia* entre aussi dans des paraphrases de sentences philosophiques. Elle doit sans doute aux stoïciens d'être considérée comme une « science » plus encore que comme une pratique (fr. 68 ; *Str.* VII) ; fréquemment l'écrivain sous-entend la définition stoïcienne de la piété comme « science du culte des dieux » – il corrige « de Dieu » (*Péd.* I, 54, 1 ; *Str.* II, 21, 4, etc. ; pour la définition stoïcienne, cf. Diogène Laërce VII, 119 ; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* IX, 123 ; Stobée II, 7, 5 ; « Suidas », au mot *eusebeia* ; Origène, *In Johannem* II, 16, etc.). Il en résulte qu'elle est objet d'enseignement ; mais c'est le Logos et lui seul qui l'enseigne (*Str.* II, 9, 4).

Il n'est aucune de ces sentences où l'on ne puisse et ne doive entendre la « piété » au sens de religion chrétienne. Si l'hésitation est encore permise avec la maxime : « La superstition fait périr, la piété sauve » (*Protreptique* 90, 3), elle ne l'est pas lorsqu'il est dit que « l'enseignement de la piété est un don » (*Str.* I, 38, 5), « le don le plus grand qui soit, donné par Dieu » (*Protr.* 89, 3), que la foi est « l'acquiescement à la piété » (ou de la piété ? *Str.* II, 8, 4), que la fin de la piété est le « Repos éternel en Dieu » (*Péd.* I, 102, 2).

Malgré l'ambiguïté voulue, la notion de « piété » pourrait en être transformée. Non seulement il y a en elle une connaissance sensible, comme on peut le déduire de *Protr.* 2, 7, mais on y accède par une sorte de sensibilité particulière comme celle des poètes au rythme, des écrivains à l'expression, des logiciens au raisonnement, et des philosophes à l'objet de leur contemplation (*Str.* II, 26, 4 ; 27, 3). On ne se demandera plus s'il y a de l'amour dans la « piété » : « Si Dieu est amour, la piété aussi est amour » (*Str.* IV, 100, 5).

La « piété » reste, pour Clément, comme pour Justin et l'*A Diognète* le nom – à peine occulté – du christianisme comme système religieux et système de pensée. Elle en est une désignation louangeuse, utile pour son entreprise apologétique ; comme il dit, elle a une valeur « protreptique ». On hésite avec lui à parler de polémique, tant il est évident qu'il cherche plutôt à séduire qu'à combattre ; le « joug de la piété » est selon lui « doux et humain » (*Protr.* 3, 2 cf. *Mt.* 11, 30). Mais c'est bien dans la controverse, fût-elle courtoise et détendue, que le mot à sa place, non dans l'effusion religieuse.

Il en est à peine autrement pour Origène. La « piété » *eusebeia* ou *theosebeia* c'est le christianisme et la fidélité au christianisme. Celse et lui s'accusent mutuellement d'impiété (*Contre Celse* I, 21 ; IV, 75, 11, 13, etc.). Il s'agit toujours des croyances, en premier lieu de la croyance au Dieu unique. Autrement dit, la piété dont il est question reste celle des pensées, et la notion de la piété celle que les philosophes avaient élaborée. Le propre d'Origène dans ce débat est de faire appel souvent à la souffrance et à la mort « pour la piété », ou « à cause de la piété » autrement dit au martyre. L'expression vient de Philon. L'homme pieux pour Clément était le « gnostique », l'homme de la connaissance ; pour Origène il est le confesseur,

celui qui ressemble le plus au Christ dans sa passion. L'ouvrage d'Origène où revient le plus souvent le mot de « piété » est son *Exhortation au Martyre*. La piété appartient pour lui au combat spirituel. Ce sont les modernes qui ramènent à la piété ce qu'on lit sur la prière dans le *De oratione* (p. ex. W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' von Origenes*, Munich, 1975).

La « piété » chez la plupart des auteurs à partir de là devient la religion. Dans la polémique elle qualifie la religion qu'on professe, pour Origène le christianisme, pour Julien le paganisme, la religion adverse étant rejetée comme « superstition ». La controverse avec les hérésies va s'emparer du mot. La « piété » devient l'orthodoxie, en face du gnosticisme (Irénée, *Adversus haereses* I, 16, 3 ; Hippolyte, *Elenchos* 6, 52), plus tard en face de l'arianisme (cf. G. Lampe, *Patristic Lexicon*, p. 575 : *Eusebeia* D). Les écrivains latins, qui ont d'abord peu utilisé *pietas* (mot rare chez Tertullien), quand ils ne l'ont pas entendu, au sens populaire de « piété », de la miséricorde de Dieu ou de l'homme pour l'homme (par ex. Cyprien, *Lettre* 55, 29 ; Augustin, *Cité de Dieu* X, 1. 3), l'ont aussi utilisé au sens de « orthodoxe » (*qui piis doctrinis consentit*, Augustin, *De gestis Pelagii* 35, 61) ; mais le sens principal reste celui qu'indique Augustin dans la *Cité de Dieu (loco cit.) : cultus Dei*, l'adoration de Dieu. Il faudra un long chemin pour parvenir de là à ce qui est devenu en Occident le « livre pieux » par excellence, l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Piété au sens large. – Voir les ouvrages sur la religion grecque et romaine : M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., Munich, 1955, 1961 ; nouv. éd. 1970 (Handbuch der Altertumswissenschaft V, 4). – K. Latte, *Geschichte der römischen Religion*, Munich, 1960 (Handbuch der Altert... V, 2). – J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, Paris, 1955.

A signaler pour l'insistance sur l'aspect intérieur de la religion : A. Bremond, *La piété grecque*, Paris, 1914. – T. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, trad. franç., Paris, 1926. – P. Gernet, *Le génie grec dans la religion* (Évolution de l'humanité 11), Paris, 1932 ; nouv. éd., 1970. – É. des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969 (importante bibliogr.).

A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, 1977 ; *La sainteté*, Paris, 1942 ; *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946 ; *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, 1954 ; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., surtout t. 2 Le dieu cosmique, Paris, 1949 ; t. 4 Le dieu inconnu et la gnose, 1954.

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique. Étude préliminaire à la compréhension de la piété antique*, Genève, 1958.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, sér. II, t. 16/1, Berlin, 1978 : J. Beaujeu, *Le paganisme romain sous le Haut Empire*, p. 3-26 ; H.W. Attridge, *The philosophical Critique of Religion under the Early Empire*, p. 45-78 ; R. Muth, *Vom Wesen römischer « religio »*, p. 290-354.

Études sur 'eusebeia' et 'pietas'. – Pour le grec, relevés des sources littéraires : H. Bolkestein, *Hosios en eusebès*, Utrecht, 1936 ; W.J. Terstegen, *Eusebès en hosios*, Utrecht, 1941 (à partir du 4e s.). – Relevé plus complet (épigraphie) par J. Kaufmann-Bühler, art. *Eusebeia*, RAC, t. 6, 1966, col. 985-1023 (bibliogr.) ; voir aussi W. Nestle, art. *Asebieprozesse*, RAC, t. 1, 1941, col. 735-40. – A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris, 1966.

Pour le latin : H. Wagenvoort, *Pietas*, Groningue, 1924 ; *Pietas, Selected Studies in Roman Religion*, Leyde, 1980 (reprise d'art. publiés dans *Mnèmosynè*, nouv. série, t. 5, 1952). – Th. Ulrich, *Pietas (pius) als politischer Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus*, Diss. Breslau, 1930. – J. Liegle, *Pietas* (divinité), dans *Zeitschrift für Numismatik*, t. 42, 1935, p. 59-100 (repris dans la coll. Wege der Forschung, n. 34, Darmstadt, 1967, p. 229-273). – M. Murr, *Pietas in der römischen Literatur bis zur augusteischen Zeit*, Diss. Innsbruck, 1948. – F. Faessler, *Pietas in der Aeneis Virgils und bei Benedikt von Nursia*, dans *Gymnasium helveticum*, t. 11, 1957, p. 41-50. – J.F. Burgess, *Pietas in Virgil and Statius*, dans *Proceedings of the Virgil Society*, t. 11, 1971/72, p. 48-61.

H. Dörrie, *Pietas*, dans *Der altsprachliche Unterricht*, t. 4/2, Stuttgart, 1959, p. 5-27 ; *Polybios über pietas, religio und fides... Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis*, dans *Mélanges... P. Boyancé* (École française de Rome 22), Rome-Paris, 1974, p. 251-72.

Dans le recueil *Pietas* (Festschrift für B. Kötting = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8), Münster, 1980 : H. Dörrie, *Ueberlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit*, p. 3-14 ; A. Dihle, *Zur spätantiken Kultfrömmigkeit*, p. 38-54 ; M.B. von Strizky, *Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes*, p. 155-64.

Pauly-Wissowa, art. *Pietas* (C. Koch), t. 20/1, 1942, col. 1221-32. – *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, éd. Ch. Daremberg et E. Saglio, art. *Pietas* (A. Blanchet), t. 4/1, p. 472 (sur Pietas, divinité). – DBS, art. *Religion* (vertu de), II la piété dans le monde grec, t. 10, 1981, col. 210-40 (C. Spicq).

Pour l'héritage de la piété antique dans le monde juif et chrétien, voir dans Kittel, t. 2, 1935, art. *eulabès... eulabeia* ; p. 749-51 (R. Bultmann) ; t. 3, 1938, *thrèskeia*, p. 155-59 (K.L. Schmidt) ; t. 4, 1942, *latreuô, latreia*, p. 58-66 (H. Strathmann) ; t. 5, 1954, *hosios...*, p. 488-92 (Fr. Hauck) ; t. 7, 1964, *sebomai, eusebeia...*, p. 169-95, surtout p. 175-84 (L.W. Foerster).

André MÉHAT.

II. MOYEN ÂGE

Nous n'avons pas cherché dans ce chapitre à décrire les diverses expressions de la piété chrétienne au moyen âge, mais seulement à discerner les significations et applications du terme *pietas* chez les principaux auteurs spirituels et théologiens. Il s'agit donc d'une étude limitée au monde latin (avec un bref appendice sur l'ancien français).

En général, *pietas* garde la signification que lui avait donnée la tradition antérieure, en particulier avec Augustin (*De civitate Dei* X, 1) : culte de Dieu, affection envers les parents, miséricorde envers le prochain. Plusieurs auteurs pourtant, à la suite de Grégoire le Grand, insistent sur un aspect qu'Augustin avait seulement insinué : la piété *de Dieu* lui-même, comprise comme source et modèle de la piété de l'homme. La mention de la *pietas* parmi les sept dons de l'Esprit saint joue sans doute un rôle important dans l'histoire de la notion. Il nous a semblé cependant que, dans une première période (6e-12e siècles), le septénaire des dons n'offrait qu'une occasion parmi d'autres de parler de la piété. C'est seulement au 13e siècle, à la suite des discussions théologiques sur le rapport entre *vertus* et *dons*, que le terme prend une signification plus riche. Enfin, dès le 14e siècle, certains auteurs envisagent la relation de la piété-don avec la vie contemplative.

1. *Piété divine et piété humaine (6e-12e s.).* – 2. *Piété comme don de l'Esprit* (13e s.). – 3. *Piété-don et vie contemplative* (14e-15e s.).

1. **Piété divine et piété humaine** (6e-12e siècles). – 1° LA PIÉTÉ DE DIEU, SOURCE ET MODÈLE DE LA PIÉTÉ DE

L'HOMME. – *Grégoire le Grand* † 604 a souvent parlé de « la grâce septiforme du Saint-Esprit » (inventaire pratiquement exhaustif des textes dans J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons...*, p. 143-52). Il énumère ordinairement les dons dans l'ordre inverse d'*Is.* 11, 2-3 parce que cet ordre correspond aux progrès de l'âme dans l'itinéraire spirituel. Dans ce contexte, Grégoire identifie la piété au souci du prochain et il insiste plutôt sur la nécessité d'un discernement entre une piété excessive, donc trompeuse, et une piété vraie qui doit être contrôlée par la *science* (*Hom. in Ezech.* II, 7, 7, CCM 142, 1971, p. 321 ; cf. *Regula pastoralis* II, 6, PL 77, 38ac, où il interprète les remèdes utilisés par le bon samaritain : « in vino morsum doloris, in oleo mollitiem pietatis »).

Mais l'originalité de Grégoire est d'attribuer la piété *à Dieu lui-même et au Christ.* Cet aspect en effet n'avait pas encore été décrit : Augustin avait seulement noté que la version latine de certains textes bibliques (2 *Chron.* 30, 9 ; *Judith* 7, 20 ; *Sir.* 2, 11 ; cf. *De civ. Dei* X, 1) appelait Dieu *pius*, tout en ajoutant que le grec n'emploie jamais *eusebein* dans ce cas. Chez Grégoire, la *piété divine* sert d'abord à montrer que Dieu a l'initiative de la conversion et du salut, qu'il opère en nos bonnes actions, bien qu'au jugement il les récompense comme si elles venaient de nous seuls :

« Superna ergo pietas prius agit in nobis sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio remunerat in nobis ac si solis praecessisset in nobis » (*Moralia in Job* XVI, 25, 30, CCL 143 A, 1970, p. 816). Il est possible que cette idée de la piété divine soit inspirée par la *prière liturgique* : le *Sacramentarium Veronense*, dont les textes sont antérieurs à Grégoire, s'appuie souvent sur la piété de Dieu et du Christ dans les oraisons et surtout dans les préfaces (éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1956, p. 4, 11 ; 17, 27 ; 52, 23 ; 88, 24 ; 117, 19 ; 133, 4-5 ; 136, 25).

Les actions (*operationes*) par lesquelles Dieu régit les hommes bons et mauvais, fait progresser les uns et tolère les autres, sont « comme des pas » (*gressus quidam*) qu'il fait vers nous et dont nous devons, avec le Christ, suivre les traces :

« Ainsi donc, quand nous considérons la puissance de sa longanimité et de sa piété et, par cette considération, nous nous efforçons de l'imiter, nous ne faisons pas autre chose que de suivre les traces de ses pas, car nous imitons les avancées extrêmes de son action. Ce sont en effet ces traces du Père que la Vérité (le Christ) nous invite à suivre en disant ' Priez pour ceux qui vous persécutent... afin d'être les fils de votre Père qui est aux cieux ' » (*Mt.* 5, 45). Le Christ Rédempteur a suivi en premier les traces du Père ; Job a connu et imité par avance son humble mansuétude et Pierre (1 *Pierre* 2, 21) exhorte les chrétiens à suivre maintenant les traces du Christ (*Moralia* XVI, 33, 41, p. 823-24).

Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ « nous a donné le modèle (*formam*) de la piété », en mourant pour nous, en se faisant pauvre pour nous, en condescendant à notre faiblesse ; aussi, notre compassion envers le prochain doit-elle être affaire de cœur et aller plus loin que l'aumône (*Moralia* XX, 36, 69, citant 2 *Cor.* 8, 9-10 ; 9, 7 ; cf. XXI, 19, 29, PL 75, 206bc). Grégoire souligne aussi la piété du Christ envers la pécheresse pénitente (*Hom. in Evang.* II, 33, 7-8, PL 76, 1242a-1243b), et celle de Paul qui se fait « juif avec les juifs » (1 *Cor.* 9, 10), « non pas en abandonnant sa foi mais en élargissant sa piété jusqu'à prendre le personnage des infidèles » (*Regula pastoralis* II, 5, PL 77, 33a).

Rupert de Deutz osb † 1129 structure selon « les sept esprits » le *De operibus Spiritus sancti*, dernier volet de son ouvrage monumental *De Trinitate et operibus eius.* Le don de piété fait l'objet du livre VIII (éd. Hr. Haacke, CCM 24, 1974, p. 2074-2100). Comme Grégoire, il part de la piété divine et décrit en quelque sorte « le cycle de la piété », en passant de celle du Père à celle du Christ et de l'Église, puis à celle de tout chrétien.

« Nous adorons le saint Esprit de piété... et nous vivons maintenant de l'effusion de cette grâce ». La piété « ferme les yeux de notre Dieu et Père pour qu'il ne nous voie point tels que nous avons été... Et nous qui étions insensés nous marchons parmi les sages..., nous qui étions tout-à-fait honteux (*turpes*) nous sommes comptés au nombre des saints, en qui fleurit la beauté de la justice ». La grâce de cette piété, souvent figurée dans l'Écriture par l'huile, s'est manifestée au plus haut degré dans la venue du Christ, l'Oint par excellence (ch. 1).

Or, « la piété par laquelle les hommes, à leur petite mesure, sont dits pieux pour autant qu'ils imitent Dieu, qui seul est pleinement pieux, est la vraie religion et le culte de Dieu » (ch. 2, citant longuement *De civ. Dei*, X, 1 et 3). Une réflexion sur le péché contre l'Esprit et sur la pénitence ecclésiale conduit à évoquer la parabole du père et des deux fils (*Luc* 15, 11-32) :

« La maison de la piété, qui fut ouverte au prodigue par la venue du Sauveur, reste encore ouverte à chacun des pénitents sous les regards du Père pieux » (ch. 7). La « première robe » signifie le vêtement de la « vie sainte », particulièrement l'habit monastique qui doit être honoré en raison de sa signification pénitentielle (ch. 8).

Comme « vraie religion » fondée sur la piété divine, la piété humaine a ses racines dans le cœur mais doit ensuite se manifester « par la parole et la manière de vivre », à l'exemple du Maître doux et humble de cœur (ch. 10). C'est parce que Paul a été l'objet de la piété divine qu'il recommande la piété aux pasteurs envers les fidèles et réciproquement (ch. 11, citant 1 *Tim.* 4, 7-8 ; 6, 6-11). « Jeûner, prier et pleurer », pour que le pécheur revive et soit retrouvé, relève aussi de la piété : la veuve de Naïm, dont la douleur appelle l'intervention du Christ pour faire revivre son fils, est ici la figure de l'Église dans sa souffrance et sa prière pour les pécheurs (ch. 13).

Les deux derniers chapitres rappellent les exigences de la piété personnelle. Après Grégoire, Rupert affirme la nécessité du discernement : « une discrétion raisonnable est la compagne de la vraie piété » (ch. 20) ; enfin, celle-ci doit aller de pair avec l'humilité et la vigilance (ch. 21).

Gerhoch de Reichesberg † 1169 ne fera que reprendre les meilleurs passages de Rupert dans son *Libellus de ordine donorum sancti Spiritus* (*Opera inedita*, éd. D. et O. Van der Eynde, A. Rijmersdael, t. 1, Rome, 1955, p. 150-57).

Arnauld de Bonneval osb † 1156 (DS, t. 1, col. 888-90) met d'abord la piété dans l'affection et les œuvres charitables envers le prochain. Cependant, « Dieu est appelé pieux envers l'homme car, pour le relever de sa misère, il s'est incliné vers lui par une piété admirable ». De celle-ci, l'arc-en-ciel donné comme signe à Noé était l'annonce mystérieuse (*mysterium*) ; sa réalisation est l'incarnation du Fils de Dieu qui « partant du sommet du ciel... s'humilie jusqu'à prendre notre mortalité et notre mort » (*Libellus de donis Spiritus sancti* 8, PL 189, 1600-01). Plus loin, comparant le don de piété au sixième jour de la création, Arnauld montre que ce don nous fait « bêtes de somme » (*jumenta*) envers

tous, conduisant au-delà de l'inclination naturelle qui nous fait rendre ce service aux parents : « Spiritu enim pietatis opus est ut nobis alterutrum exhibeamus jumenta, fraternae infirmitatis portando onera » (16, 1607c). Arnauld s'inscrit ainsi dans la ligne de Grégoire et de Rupert, mais avec des notations propres.

Autres témoins : Achard de Saint-Victor † 1170/71, *Sermons inédits* 13, 15-16, éd. J. Châtillon, Paris, 1970, p. 159-60 (en Dieu la piété est identique à la justice ; dans l'œuvre de salut par le Christ, « la piété a vaincu la justice, ou plutôt s'est vaincue elle-même » ; Dieu est à la fois *piissimus et justissimus* ; cf. S. 5, 3, p. 69-70). – Hildegarde de Bingen † 1179, *Scivias* III, vis. 8, 15, CCM 43 A, 1978, p. 500.

2° La piété humaine. – D'autres auteurs restent habituellement au niveau de la piété humaine, soit envers Dieu, soit envers autrui.

Alcuin † 804 console Édilthrude après la mort de son fils en lui rappelant la « larga et inaestimabilis pietas Christi », qui veut que tous les hommes soient sauvés (*Ep.* 105, MGH *Epistolae aevi karolini*, éd. E. Dümmler, t. 4/2, Berlin, 1895, p. 152). Mais le terme prend d'ordinaire le sens d'une affection réciproque. Alcuin se dit consolé par la « familiaris pietas » de Gisla, sœur de Charlemagne, avec qui il est lié par un « pacte de charité » (*Ep.* 15, p. 40) ; il aspire au temps où il pourra lui confier ses soucis « afin que mon âme soit consolée par la perfection de ta piété » (*Ep.* 154, p. 249). Le mot se retrouve avec un sens analogue dans les exordes ou conclusions de plusieurs autres lettres.

Saint Bernard † 1153 se recommande à la « piété fraternelle » du chartreux Guigues et de ses moines (*Ep.* 12, *Opera*, t. 7, Rome, 1974, p. 61). Dans le *De consideratione*, il conseille la piété au pape Eugène III ; celle-ci consiste précisément dans la « considération », dont Dieu doit être l'objet premier ; de là, elle s'étend à toutes choses (cf. 1 *Tim.* 4, 8), car elle permet de « prévoir et d'ordonner à l'avance ce qu'il faut faire » (I, 7, 8 ; *Opera*, t. 3, 1963, p. 403). Dans les *Sermones in Cantica*, la piété, après la contrition et la dévotion, est le troisième parfum de l'épouse (cf. *Cant.* 4, 10), qui dépasse en valeur les deux autres ; elle nous fait secourir « les nécessités des pauvres, les angoisses des opprimés, les inquiétudes des tristes, les fautes des délinquants, finalement les peines de tous les hommes, fussent-ils nos ennemis » (12, 1, *Opera*, t. 1, 1953, p. 60). Paul, Job, Joseph, Samuel et David en ont donné l'exemple.

Le sermon 7 sur le Ps. *Qui habitat* apporte une note nouvelle en liant piété et support : « La piété doit en ce monde supporter le combat et souffrir avec égalité d'âme toute persécution » (7, 1, *Opera*, t. 4, 1966, p. 413). Le sermon 54 *De diversis* rattache cette piété de support à la confiance en Dieu : « La piété consiste en deux choses : ne rien présumer de nous-mêmes, mais mettre en Dieu toute notre confiance afin de vaincre par lui tous les obstacles du monde » (t. 6/1, 1970, p. 270).

Guillaume de Saint-Thierry † 1149 élève la piété au niveau de la mystique. Dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, il l'identifie en effet avec la recherche de la Face de Dieu, projet de tous les solitaires (n. 26, SC 223, 1975, p. 164). Le mot prend dès lors un sens dynamique et englobant :

« Cette piété est en effet un souvenir continu de Dieu, un effort constant pour accéder à sa connaissance, un mouvement jamais lassé du cœur vers son amour, à tel point que, je ne dis pas chaque jour, mais chaque heure trouve le serviteur de Dieu dans le labeur de l'exercice spirituel et l'effort pour progresser, ou encore dans la douceur de l'expérience et la joie de la possession... Ce n'est pas seulement l'apparence extérieure de la piété, mais aussi sa vérité, en tout et par-dessus tout, que votre état de vie promet et votre profession requiert » (27-28, p. 166-67 ; trad. J. Déchanet remaniée).

Sur un registre plus modeste, *Guerric d'Igny* † 1157 prêche à ses moines le souci d'une piété authentique (cf. 2 *Tim.* 3, 5), qui enveloppe les autres vertus monastiques : « Qu'est-ce que la piété effective, sinon la charité sans feinte, l'humilité véritable, la patience longanime, l'obéissance sans retard ? ». Il faut une telle piété pour vivre « dans une conscience pure le mystère de la foi » (1 *Tim.* 3, 9), que rappellent les présents des mages et le baptême du Christ dans la liturgie du jour (*Sermon 4 pour l'Épiphanie* 3-4, SC 166, 1970, p. 292-94).

Signalons un texte curieux chez *Hugues de Saint-Victor* † 1141 (publié par R. Baron, *Études sur H. de S.V.*, Paris, 1963, p. 231) : « Pietas duplex est : prima dicitur *latria*, secunda *delensis* ; latria pertinet ad Dei cultum, *delensis* ad proximi obsequium ». Comment expliquer cet énigmatique *delensis* ? Le parallèle avec *latria* ferait penser à la mauvaise lecture d'un original grec sous la forme : δευτέρα δ'ἐλέησις ; il y aurait eu confusion entre l'*êta* grec et le *n* latin ; mais ἐλέησις n'est pas attesté dans le grec classique ou patristique. On pourrait encore songer à un dérivé barbare de *delenio*, au sens d'adoucir, apaiser. Un peu plus loin (p. 236), opposant le sept dons au sept vices capitaux, Hugues propose cette autre définition : « Pietas est animi affectio benigna qua se ad iniuriam siue ad laesionem cuiusque extendere non sustinet ».

Richard de Saint-Victor † 1173 voit dans les seins de l'épouse (*Cant.* 4, 10) la source de la charité. Lorsque, cessant d'être charnelle, l'âme croît dans la grâce et conçoit la charité, elle devient mère :

« Tunc lactat teneros, consolatur desolatos, contumeliis pulsata vel injuriis affecta patientiae et compassionis lac fundit. Quia enim *pietatis* lacte repleta est, dulcedinem exhibet quam accepit, magis miseriis se laedentis compatitur quam injuria moveatur » (*In Cant.* 23, PL 196, 473d ; cf. *De Emmanuele* II, 26, 661a).

Globalement, on discerne donc deux courants chez les auteurs de cette première époque. Les uns, suivant la voie ouverte par Grégoire, partent de la piété divine pour énoncer les exigences de la piété humaine. Les autres se limitent à la piété humaine, mais en notant que celle-ci comporte un dépassement de la simple compassion dans le sens du support et de l'amour des ennemis. La piété, dans les deux cas, conduit le chrétien à triompher du mal et de l'offense par la patience et la douceur.

2. **La piété comme don de l'Esprit (13e siècle).** – Pierre Lombard, dans le livre III des *Sententiae*, traite des vertus théologales (dist. 25-32) et cardinales (dist. 33), puis des dons de l'Esprit. La dist. 34 se limite au don de crainte ; la dist. 35 porte sur les dons de sagesse et de science, mais dans le premier chapitre apparaît incidemment la *piété*, que l'auteur définit en combinant plusieurs textes augustiniens (3e éd., t. 2, Rome, 1981, p. 390-91). C'est donc dans les commentaires de la dist. 35 que l'on cherchera les réflexions des théologiens postérieurs sur la piété.

D'autre part, la distinction entre *vertus, dons, béatitudes* et la classification systématique des dons ont largement occupé les théologiens de la fin du 12e et du 13e siècles. Nous n'en

parlerons pas ici (voir les études d'O. Lottin citées dans la bibliographie et l'art. *Dons du Saint Esprit,* DS, t. 3, col. 1587-96). Ces discussions de maîtres et d'écoles, importantes pour l'histoire de la théologie, n'apportent rien d'original en ce qui concerne la spiritualité. C'est seulement avec Bonaventure et Thomas d'Aquin qu'apparaissent des vues nouvelles et suggestives sur le don de piété.

1° Pour Bonaventure † 1174, le rôle des dons a été étudié dans sa notice (DS, t. 1, col. 1785-89). Nous pourrons nous limiter à la troisième des *Collationes de donis sancti Spiritus* qui traite spécifiquement de la piété (nous suivons la *reportatio* « Diffusa », éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 468-73 ; la *reportatio* « Hortatur », plus brève, est publiée par J. Hamesse, Louvain-Paris, 1983).

Ce sermon universitaire, prononcé devant le clergé parisien au cours du Carême 1268, est sans doute l'exposé le plus riche de l'époque médiévale sur notre sujet. L'intention de Bonaventure est nettement d'ordre spirituel, visant à la fois la doctrine et la pratique : il parle pour que ses auditeurs « conçoivent en leur âme le don de piété et apprennent ce qu'est être pieux » (n. 2). Suivant son goût pour les divisions tripartites, il distribue son discours en trois points, comportant chacun trois sections : *exercice* de la piété, son *origine,* son *utilité* (l'ordre des parties est justifié au n. 10).

Le premier exercice est « la révérence envers la majesté divine » (*reverentia venerationis divinae*). Puisque la piété est le culte de Dieu (définition d'Augustin d'après *Job* 28, 28, mais contrôlée ici sur le grec de la Septante), elle consiste à reconnaître sa puissance et sa sagesse, ainsi que la condescendance et la miséricorde qui l'inclinent à se tourner vers nous. « Être pieux », pour l'homme, exige le « retour » à cette origine : « La créature raisonnable est déiforme, elle qui peut revenir à son origine par la mémoire, l'intelligence et la volonté ; et elle n'est pieuse qu'à condition de se refonder sur cette origine » (nisi refundat se super originem suam ; 5).

Le deuxième exercice est « l'effort pour conserver la sainteté intérieure » (*custodia sanctificationis intrinsecae*) : ainsi, l'âme parvient à la paix, dans une conscience pure « qui lui fait préférer la vie de la vertu et de la grâce à celle de la nature » (6). L'apparence extérieure de la sainteté ne suffit pas : « une sainteté simulée n'est pas sainteté mais plutôt iniquité » (7). Le troisième exercice est « l'effusion de la miséricorde intérieure » (*affluentia miserationis internae*) vers les hommes, à l'exemple de Noé, Abraham, Moïse, Joseph, Samuel, David (8). C'est ce que demande aussi la seconde Lettre de Pierre (1, 5-7) qui fait de la piété un moyen terme entre patience et charité : « celui qui veut être pieux envers son prochain, il faut qu'il le supporte patiemment et l'aime caritativement » (9).

La seconde partie constitue visiblement l'*acmè* du sermon. Triple est aussi *l'origine* de la piété.

Elle vient d'abord de la *Trinité incréée,* c'est-à-dire du Père (qui est pour Bonaventure la *deitas fontalis*). Parmi ses « propriétés », la piété est la plus élevée ; elle se manifeste depuis les origines jusqu'à la fin dans les œuvres de Dieu : les grandes (la nature), les plus grandes (la grâce), les très grandes (la gloire). Or, image de Dieu, l'homme doit être son imitateur : « Si vraiment tu es image de Dieu, tu dois te configurer à lui dans la piété ». Sans elle, l'âme ne produit que des plantes desséchées, mais « le fleuve de la miséricorde divine se répand en elle et fait reverdir les plantes mortes. Ne faut-il pas que tu introduises en ton âme ce fleuve ? Tu ne le peux que par la piété » (11).

La deuxième origine est la *Sagesse incarnée.* Le « magnum pietatis sacramentum » dont parle l'apôtre (1 *Tim.* 3, 16) est le « mystère de la rédemption humaine accompli par le Verbe incarné et crucifié ». Ce mystère est renouvelé chaque jour dans le Sacrement de l'autel, « pour que, nous souvenant du sacrement de la piété, nous revêtions des sentiments de miséricorde » (12).

L'Église mère est la troisième origine, en tant que sanctifiée par l'Esprit saint dont elle possède les arrhes. L'Esprit nous fait « fils d'un seul Père et d'une seule mère, membres d'un seul Corps ». Notre piété doit donc être celle de frère à frère, bien mieux celle de frère utérin à frère utérin. En outre, l'assistance de l'Église mère facilite le retour des pécheurs (13). Bonaventure utilise alors le *Ps.* 132 : la piété est le parfum qui descend de la tête jusqu'aux membres. Elle doit donc exister d'abord chez les prélats et supérieurs, puis dans le peuple (14) ; elle doit surtout se trouver chez les pontifes (évêques) pour atteindre ensuite les fidèles : Grégoire le Grand, saint Martin et saint Nicolas servent ici de modèles (15).

Le troisième point est traité plus brièvement. La piété vaut pour les biens temporels et spirituels (cf. 1 *Tim.* 4, 8). Elle permet d'abord d'accéder aux *biens véritables,* c'est-à-dire salutaires. Comment en effet atteindre ce qui dérive de l'origine (les *originata*) si on n'atteint pas l'origine elle-même ? Il faut donc accueillir humblement la doctrine, car elle est conforme à la vérité. D'où cette leçon pour les étudiants : « Si vultis esse veri scholares, opportet vos habere pietatem » (17). La piété sert ensuite à éviter le mal (18), enfin à acquérir tout bien (19).

L'enseignement de ce sermon est appuyé par de multiples citations bibliques que nous n'avons pu entièrement rappeler. Bonaventure reprend et enrichit l'intuition de Rupert de Deutz (qu'il ne semble pas connaître), parcourant à son tour le cycle de la piété. Celle-ci résume en fait toute la vie chrétienne : « Intelligere debetis quod summa christianae religionis consistit in pietate et puritate » (6).

La doctrine d'Albert le Grand dans le *Commentaire des Sentences* a été étudiée par B. Lavaud (*Les dons du S.E. d'après A...,* dans *Revue thomiste,* t. 36, 1931, p. 386-407). Voir aussi la *Postilla super Isaiam,* éd. crit. F. Siepmann, *Opera omnia,* t. 19, Münster, 1952, p. 173 : « Pietas ergo, prout est donum Spiritus sancti, pius affectus est in bono ad patris divini imaginem fluens, qui affectus secundum sui possibilitatem probatur in opere ». Les autres sens de piété (justice, dévotion, culte divin, clémence) n'impliquent pas un don spécifique, mais seulement un don général, « prout omnia bona dona Spiritus sancti sunt ».

2° Thomas d'Aquin † 1274. – Voir l'article *Dons,* DS, t. 3, col. 1610-35, pour la doctrine dans son ensemble (l'*Expositio super Isaiam* doit être datée de 1252/53, époque où Thomas était bachelier biblique ; cf. introd. à l'éd. critique, Rome, 1974, p. 20). Nous nous limiterons ici encore au dernier stade de l'œuvre, celui de la 1ª 2ae et de la 2ae 2ae de la *Somme,* que l'on date respectivement des années 1269/70 et 1271/72. Il est indéniable que la doctrine présente des différences notables d'une question à l'autre.

Dans la qu. 68 de la 1ª 2ae, saint Thomas définit d'abord les dons : « quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti » ; il en donne ensuite une classification basée sur la distinction entre faculté spéculative et faculté appétitive. La piété relève de cette dernière : « appetitiva autem virtus in his quidem quae sunt *ad alterum* perficitur per pietatem » (a. 4). L'objet du

don de piété est donc le prochain. La réponse à la seconde objection ajoute toutefois que la piété, puisqu'elle connote une révérence « envers le père et la patrie », enveloppe aussi par extension le culte de Dieu, « parce qu'il est Père de tous ». Ce n'est pas cependant la relation à Dieu *comme Père* qui spécifie le don de piété, mais bien le fait qu'il est Père *de tous*, cette paternité universelle impliquant une manière propre d'exercer la piété envers l'homme. D'où la conclusion : « et ideo convenienter donum quo aliquis *propter reverentiam Dei* bonum operatur ad omnes *pietas* nominatur » (ad 2). L'extension de la piété va ici *du prochain à Dieu* ; on verra que la perspective est inversée dans la qu. 121 de la 2ª 2ae.

La qu. 80 de la 2ª 2ae range la piété *comme vertu* parmi les « parties potentielles » de la justice et la définit brièvement d'après Cicéron (*De invent.* II, 54). La qu. 101 traite de la piété-vertu avec plus de précision. Après l'hommage que nous devons à Dieu, et qui relève de la vertu de *religion*, « ita secundario gradu ad *pietatem* pertinet exhibere cultum parentibus et patriae ; in cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum..., in cultu autem patriae intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriae amicorum ; et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit » (a. 1 ; les a. 2-4 développent ce qui concerne le culte envers les parents). La piété-vertu se limite donc à la sphère des relations humaines.

La qu. 121 concerne explicitement le *don de piété*, toujours en correspondance avec la vertu de justice. Après avoir rappelé la nature des dons, « dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prompte à suivre les motions de l'Esprit », saint Thomas fait cette fois de *l'amour filial envers Dieu* l'objet premier de la piété, en s'appuyant sur *Rom.* 8, 15 :

« Inter caetera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod *quemdam affectum filialem habeamus ad Deum*, secundum illud : ' Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater ' ; et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus *Deo ut Patri per instinctum Spiritus sancti*, sit Spiritus sancti donum » (a. 1).

La piété *comme don* est supérieure à la vertu de religion, bien qu'elle lui soit inférieure *comme vertu* ; en effet, la religion implique seulement le culte de Dieu comme créateur et Seigneur ; or il est meilleur de l'honorer comme Père (ad 2). D'autre part, la *piété-don* s'étend aussi à tous les hommes, « in quantum pertinent ad Deum » ; elle enveloppe encore l'honneur rendu aux saints, la soumission à l'Écriture (cf. Augustin, *De doctr. christ.* II, 7, 9) et le secours des malheureux. Ces deux dernières applications de la piété n'ont plus place dans la vie céleste, où demeurent seulement l'amour filial de Dieu et le respect mutuel entre les élus (ad 3). L'extension de la piété va ici *de Dieu aux hommes*.

Il y a donc bien renversement de perspective par rapport à la qu. 68 de la 1ª 2ae. Comment l'expliquer ? Il semble que, dans le premier article, saint Thomas veut justifier une des opinions en cours sur la classification des dons sans se préoccuper au même degré du contenu spécifique de chaque don. Dans la 2ª 2ae, au contraire, il doit préciser la différence entre piété-vertu (qu. 101) et piété-don (qu. 121). Il est ainsi conduit à mettre en relief l'amour filial envers Dieu comme caractéristique première du don. Ce faisant, il ajoute un trait original à l'exposé de Bonaventure ; celui-ci faisait déjà du *pius sensus, pius affectus, pius famulatus* l'objet de la piété envers Dieu (*Collatio* III, n. 5), mais il se basait sur la doctrine vétéro-testamentaire de *l'image* ; Thomas se fonde plus profondément, sur la doctrine paulinienne de la *filiation adoptive* par l'Esprit.

3. **Piété-don et vie contemplative (14e-15e siècles).** – Selon une tradition accréditée par le *De similitudinibus* (132, PL 159, 681b ; l'ouvrage est un recueil d'instructions de saint Anselme transmis par Alexandre de Cantorbéry, cf. DS, t. 1, col. 694-95), mais qui pouvait déjà s'autoriser de la gradation des dons selon Augustin et Grégoire, la sagesse et l'intelligence caractérisent la vie contemplative tandis que les dons inférieurs concernent la vie active (cf. DS, t. 3, col. 1591-92). Mais le don de piété, du fait qu'il infuse dans l'âme la piété divine elle-même (Bonaventure) ou l'amour filial envers le Père (Thomas d'Aquin) et s'exerce ensuite dans l'amour du prochain, anticipe déjà d'une certaine manière la vie contemplative ou en est l'accompagnement nécessaire. C'est dans cette voie que s'engagent quelques auteurs spirituels des 14e et 15e siècles. Nous étudierons seulement trois d'entre eux.

1° Raoul de Biberach † après 1326 recueille dans le *De septem donis Spiritus sancti* (pars II, sect. 2, dans Bonaventure, *Opera*, éd. A.-C. Peltier, t. 7, Paris, 1866, p. 602-08) de nombreux textes des auteurs antérieurs. Il commence par distinguer la *pietas innata* ou *naturalis* (affection réciproque des parents et des enfants, amour de la patrie), la *pietas acquisita* (affection envers le prochain en raison de relations amicales) et le *donum pietatis*, « infusé en nous par le Soleil de la piété infinie », qui nous fait pratiquer la miséricorde spirituelle et corporelle envers tous les hommes (ch. 1). Il décrit ensuite deux effets de ce don, qui relèvent déjà de la contemplation :

« Le don de piété fait lever dans le royaume de l'âme un *jour spirituel*, le fait grandir et le conduit à la perfection... Les dons sont en effet des lumières : par eux nous est communiqué le Soleil de la splendeur et de l'ardeur infinies, c'est-à-dire l'Esprit Saint ».

Par ce soleil, toutes nos actions se trouvent vivifiées. Et, comme le jour corporel, ce jour spirituel a aussi un matin, un midi et un soir : le matin est la piété envers nous-mêmes ; le midi est « l'ardeur de la piété » qui atteint son degré le plus élevé dans le culte de Dieu ; le soir figure « l'inclinaison » de la piété pour illuminer le prochain. D'autre part, Raoul fait coïncider le développement de ce jour spirituel avec les progrès de l'âme dans la sagesse :

« En effet, la sagesse est ' la lumière inextinguible ' de la piété. Plus la piété agit, plus la lumière de la sagesse lui est donnée, pour la faire croître et progresser jusqu'au jour parfait » (ch. 2, p. 604).

En second lieu, « le don de piété, dans le royaume de Dieu et de l'âme, prépare un *banquet spirituel* pour l'âme et pour toutes ses puissances » (ch. 3, p. 605). Ce banquet obtient en outre trois résultats. Il exclut, en les rendant insipides par contraste, l'impiété et ce qui en découle, particulièrement la cruauté et la colère. Il fait l'unité entre les convives, par la concorde dans les mœurs et l'amitié mutuelle ; il les pousse même à étendre ces bienfaits aux gens du dehors, pour les rapprocher de Dieu. Enfin, il procure à tous « les divers aliments spirituels », avant tout la foi, l'espérance et la charité (ch. 3, p. 606-07).

2° Jean Ruusbroec † 1381 traite assez longuement des dons de l'Esprit dans son premier ouvrage, *Le Royaume des amants de Dieu*, avec une section sur la piété.

Werken, t. 1, Malines-Amsterdam, 1932, p. 31-36 ; trad. latine de L. Surius, Cologne, 1552, p. 401-05 ; trad. franç. des bénédictins de Wisques, t. 2, Bruxelles, 1921, ch. 15-17, p. 103-10 ; pour les ch. 15-16, préférer la trad. de

J.-A. Bizet, *Ruysbroeck, Œuvres choisies,* Paris, 1946, p. 106-10.

« Le second des dons divins qui ornent l'âme de vertus, c'est la miséricorde ou piété : il a pour effet de rendre l'homme bon et serviable, empressé envers Dieu et tous les hommes, attentif à considérer ceux qui sont dans le besoin, le chagrin ou l'indigence. De cette considération, quand la piété s'émeut, procède la compassion qui porte à souffrir avec le Christ dans les douleurs de sa passion, et avec tous les hommes » (ch. 15, trad. Bizet, p. 106).

L'aspect contemplatif apparaît déjà dans l'extension de la piété à la Passion du Christ. Il se discerne aussi en d'autres traits. Le don de piété est associé, selon la tradition, à la seconde béatitude. De l'homme pieux, on peut dire :

« Toute la terre est à lui, car de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il a, de tout ce qui est sur la terre, s'il pouvait s'en rendre maître, il désire servir Dieu ainsi que son prochain dans le besoin pour l'honneur de Dieu. Il possède aussi sa propre nature par la patience et la douceur. Aussi est-il bienheureux, car il se possède lui-même avec tout ce que Dieu a créé, selon la volonté de Dieu et l'ordre par lui établi » (p. 107-08).

Un tel homme est semblable aux archanges, plus encore à Dieu, « tant selon la nature divine que selon son humanité ». Et Ruusbroec rappelle à son tour la piété divine envers les hommes, la « bénignité et mansuétude » du Christ.

En outre, « la piété est comparable à la fontaine dans la paradis terrestre, car par son effet la puissance concupiscible (l'expression est empruntée au vocabulaire scolastique, mais Ruusbroec envisage en fait l'*affectivité*) s'écoule en quatre ruisseaux, à l'instar des quatre fleuves du paradis. Le premier ruisseau s'écoule vers le ciel : c'est la compassion aux souffrances du Christ et à celles de tous ses saints qui ont souffert pour son amour. Cette rivière... est allègre et déborde de louanges, car pour eux le temps des souffrances est passé et ils sont dans la joie » (ch. 17, Bizet, p. 109-10). Les autres ruisseaux relèvent de la vie active : le deuxième « s'écoule vers le purgatoire » ; le troisième est « la compassion et miséricorde pour les nécessités de la sainte Église » ; le quatrième « se répand en œuvres extérieures : c'est la charité et libéralité à l'égard de tous ceux qui besoin en ont... par tout ce que chacun peut faire en payant de sa personne et de ses biens » (p. 110).

Les paragraphes suivants, en phrases rythmées, rappellent les conditions de la piété (esprit en repos, douceur, discrétion, charité large, joie, abnégation) et les obstacles qui s'y opposent (colère, insensibilité, tyrannie, avarice et rapacité, impatience).

Même si Ruusbroec place principalement la piété dans le souci des hommes, il en voit le modèle dans la piété divine ; de plus, la pratique qu'il propose exige des dispositions d'esprit et de cœur qui relèvent d'un haut degré de vie spirituelle.

3° L'exposé de Denys le chartreux † 1471 est prolixe et mêle des suggestions proprement spirituelles à des discussions qui ont un relent d'école. Il s'inspire principalement de saint Thomas (2^a 2^{ae}, qu. 121) et définit le don de piété comme l'*habitus* qui porte principalement à l'amour filial envers Dieu, secondairement à l'amour des hommes (*De donis Spiritus sancti,* tr. 3, art. 34 ; *Opera*, t. 35, Tournai, 1908, p. 233). Ce don nous fait imiter le mouvement de Dieu vers la création, en particulier vers les hommes :

« Comme Dieu est tourné incessamment vers lui-même par sa propre unité, il est aussi incessamment tourné au-dehors (*extroversus*) vers toutes les créatures par piété et par grâce. Et puisque nous avons reçu et percevons au-dedans de nous cette même piété, il nous faut lui obéir. Dieu en effet nous a infusé le don de conseil pour l'introversion et le don de piété pour l'extraversion... Dès lors, nous devons considérer amoureusement la libéralité de Dieu qui se diffuse sur notre propre indigence, et en elle nous communiquer (aux autres) avec affection ». Le Christ nous en donne l'exemple (art. 36, p. 234-35).

L'article suivant aborde explicitement la question du rapport de la piété avec la vie contemplative. La pensée reste hésitante, car Denys semble pris entre la doctrine de saint Thomas qui donne la priorité à l'amour filial de Dieu et la doctrine plus traditionnelle qui insiste sur l'amour du prochain. Retenons deux arguments dont les formules sont parallèles.

L'opinion commune, il est vrai, rattache le don de piété à la vie active. « *Hoc autem non esset si* directe praesertimque ordinaretur ad filialiter affici circa Deum, secundario autem occuparetur circa proximum : *affici enim Deo vitam contemplativam concernit,* egredi vero ad proximum ad vitam spectat activam ».

D'autre part, la piété n'est que l'avant-dernier des dons en partant de la sagesse : « Caeteris ergo donis videtur inferior. *Hoc autem non esset si* proprius eius actus sit in Deo filialiter affici. *Hoc enim divinissimum perfectissimumque asseritur,* et multo praeclarius quam sint actus scientiae » (art. 37, p. 235-36). On voit dans quel sens incline Denys : si l'on veut être conséquent avec l'interprétation de saint Thomas, il convient de rattacher la piété à la vie contemplative et de l'apparenter à la sagesse. Aussi, pour conclure, s'efforce-t-il de faire entrer le second objet du don dans le premier : « Hoc ipsum quod per pietatem proximis subvenimus, ex filiali ad Deum affectu decet procedere, atque ad ipsum finaliter ordinari ac tendere » (art. 37, p. 236).

Conclusion. – Au cours du moyen âge, le concept de piété s'est progressivement enrichi dans son contenu et sa signification ; il s'est de plus en plus *intériorisé*, en même temps qu'il prenait une dimension de plus en plus *théologale.* La considération de la piété divine, inaugurée avec saint Grégoire, a joué un rôle capital dans cette évolution ; parallèlement, la réflexion sur la piété comme don de l'Esprit a transformé peu à peu, en l'englobant, l'idée de la piété comme simple vertu. On pourrait dire finalement que la piété tend à se rapprocher de la charité, c'est-à-dire de l'*agapè* chrétienne. Le « cycle de la piété », auquel nous avons à plusieurs reprises fait allusion, coïncide pratiquement avec le « cycle de l'*agapè* » tel qu'il est décrit dans le nouveau Testament, particulièrement chez saint Jean et saint Paul : l'*agapè* a son origine dans le Père, elle se manifeste dans le Fils au cœur de l'humanité, elle est infusée dans les cœurs par l'Esprit (*Rom.* 5, 5), et chaque chrétien doit la communiquer à tous ses frères humains. S'il fallait cependant mettre une différence entre les deux termes, nous dirions volontiers que la piété est la *manifestation* de l'*agapè* à tous les niveaux du cycle, manifestation dont la valeur et l'efficacité sont conditionnées par l'intensité, la vérité, de l'*agapè* elle-même.

K. Böckl, *Die Lehre der sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts,* Fribourg/Brisgau, 1931. – J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant s. Thomas,*

RAM, t. 22, 1946, p. 117-79. – O. Lottin, *Psychologie et Morale aux 12e et 13e siècles*, t. 3/1, Louvain-Gembloux, 1949, p. 327-456 : Les dons du S.E. du 12e s. à S. Thomas ; t. 4/2, 1954, p. 665-736 : ...de S. Thomas à Pierre Auriol ; *A propos de la formule « ultra humanum modum » de S. Th. d'A.*, RTAM, t. 30, 1963, p. 277-98 ; *La formule authentiquement thomiste des dons du S.E.*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 40, 1964, p. 413-19.

Fr. Westhoff, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des hl. Geistes*, Münster, 1940. – J.-Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, coll. Études de philosophie médiévale 10, Paris, 1929. – Th. Absil, *Die Gaben des hl. Geistes in der Mystik Johannes Taulers*, ZAM, t. 2, 1927, p. 254-64.

DTC, *Dons du S.E.*, t. 4, 1911, col. 1728-81 (A. Gardeil) ; *Patrie* (piété envers la), t. 11/1, 1932, col. 2301-26 (C. Ruch).

Appendice sur l'ancien français. – Dès le 12e siècle, le terme *pietas* passe dans les langues romanes. En ancien français, *piété* reste rare jusqu'au 16e ; on le trouve cependant dans le *Roman d'Énéas* (vers 1160). Le radical latin se conserve mieux dans les mots dérivés : *pietable*, celui qui a pitié, est même appliqué à Dieu : « Dieus, pères esperitables, Misericors et pietables » (Chrétien Lagouais de Sainte-More, *Fables d'Ovide*, fin 12e s., ms Paris Arsenal 5069, f. 111d) ; on trouve aussi « usages pietables » (envers Dieu), « œuvres pietables » (envers le prochain) ; *pieteux, pieteusement* sont relativement fréquents.

Mais la forme la plus courante est *pitié* (formé à partir de l'accusatif *pietatem*). Dans *La Somme le roi* de Laurent d'Orléans (en 1279 ; cf. DS, t. 9, col. 405-06), la *pitié* est le second don de l'Esprit qui rend l'homme doux et bienveillant avec le prochain du fait que nous sommes tous frères, comme fils du même Père céleste, tous égaux par le baptême et membres d'un même corps (cf. Ch.-V. Langlois, *La vie en France au M. A.*, t. 4 La vie spirituelle, Paris, 1928, p. 187-88). Brunetto Latini (vers 1265) donne cette définition : « Pitiez est unes vertus qui nous fait aimer et servir diligemment Deus et nos parents et amis et nostre païs » (*Li Livres dou Trésor*, éd. P. Chabaille, Paris, 1863, p. 423). Les termes dérivés de la même manière sont nombreux : *piteer, pitier, pitoyer* (avoir pitié), *piteor, piteour, pitteire*, ou encore *pitos, pitous, piteux* (celui qui a pitié), l'adverbe *piteusement* ou *pitousement* : « Deus pardonne pitousement, Quand il voit bon repentement » (Robert de Blois, 13e s., *Le Chastoiement des Dames*).

Chez Jean Gerson † 1429, l'adjectif *piteuse* est employé fréquemment dans *La Passion Nostre Seigneur* (éd. J. Frénaud, Paris, 1947), soit pour la compassion de Marie devant les souffrances de son Fils (*piteuse mère*, p. 2, 3, etc.), soit dans les brèves oraisons qui suivent ou coupent les sermons pour demander une *piteuse remembrance* de la Passion (p. 7, 26, etc.).

J.-B. La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, éd. L. Favre, Niort (1875-1882), t. 8, p. 289-303, 318-19. – Fr. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française du 9e au 15e siècle*, t. 6, Paris, 1889, p. 152-53, 178-80. – E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle*, t. 5, Paris, 1951, p. 771-72 ; t. 6, 1965, p. 3-5.

Aimé Solignac.

III. DEPUIS LE 16e SIÈCLE

1. *Persistance des définitions scolastiques.* – 2. *Piété ou dévotion ?* – 3. *Actes, exercices et signes de la « Solide piété ».* – 4. *Vulgarisation, contestations et mises au point.*

Entre la définition de la « pitiez » donnée vers 1265 par Brunetto Latini (cf. *supra*), et celle du *Dictionnaire* de Paul Robert (Paris, 1962, t. 5, p. 336) : « Fervent attachement au service de Dieu, aux devoirs et aux pratiques de la religion... Attachement fait de tendresse et de respect : piété filiale... », la continuité est remarquable. Mais les formulations fournies par les lexiques ne signalent pas les différences d'accent ou de fréquence selon les époques ; elles expliquent mal que la notion de *piété* puisse paraître aujourd'hui désigner tout le champ des attitudes religieuses ; les études récentes, en explorant un nouveau domaine, ont appliqué le mot à l'ensemble des pratiques de religion, sans toujours se demander si à l'époque considérée il était usité exactement en ce sens. Ainsi décrit-on la « piété des laïques » par leur participation aux confréries, les fondations d'hôpitaux ou les legs de bienfaisance (par exemple dans *The pursuit of holiness in late Medieval and Renaissance Religion*, p. 141-99). La « piété populaire » a fait depuis trente ans l'objet de nombreuses enquêtes, aux résultats fort importants qui en soulignent les manifestations les plus diverses, mais où le concept même de *piété* a été peu considéré. On parle même de piété comme synonyme de « doctrine spirituelle » (ainsi St. Cwiertniak, *Étapes de la Pietas anglicana*, Paris, 1962, introduction). Le mot a-t-il toujours eu une aussi vaste acception et des frontières aussi peu définies ?

Il importe donc de classer les significations du mot et de relever leur présence chez les auteurs spirituels français. Ceux-ci sont évidemment tributaires des sens de *pietas* dans leurs sources ou chez leurs contemporains publiant en latin, particulièrement nombreux pour la théologie et la spiritualité jusqu'au début du 20e siècle. Une enquête semblable serait à faire pour les mots exprimant en d'autres langues, romanes ou non, les mêmes concepts. Même limitée au domaine français, notre étude ne saurait être exhaustive : elle s'attache à quelques représentants.

Nous ne retenons pas ici la piété comme attribut de Dieu : à la suite de nombreux textes liturgiques ou patristiques, l'emploi du mot *pietas* en ce sens est courant. Ainsi chez Louis de Blois † 1556 (DS, t. 1, col. 1730-38) : « Si le souvenir de tes péchés t'accable, pense à l'abîme des miséricordes de Dieu, et spécialement à son amour et à sa *pietas* pour toi » (*Paradisus animae fidelis* V, 3 ; *Opera*, Anvers, 1632, p. 7) ; devant les difficultés, « ne t'appuie pas sur ton activité, sur tes propres forces, mais sur la *pietas* divine » (XIII, 4, p. 14) : le mot dit à la fois bonté, tendresse, égard pour le faible. En français, c'est plutôt dit du Christ, de son dévouement miséricordieux pour ses frères les hommes.

1. Persistance des définitions scolastiques.

– Les catégories scolastiques ont longtemps servi de cadre à la classification des vertus et à leur définition.

1° En ce qui concerne la piété comme vertu, l'enseignement commun hérité du moyen âge va évoluer sur deux points. D'une part, on réservait à la *religion* le culte envers Dieu ; et le mot de *piété* n'était employé à ce sujet que « per excellentiam », car la vertu de piété, à proprement parler, concerne les devoirs envers les parents et la patrie. D'autre part, sur l'extension de cette vertu, dès la fin du moyen âge l'influence de Cicéron s'est effacé devant celle d'Augustin (tous deux cités par saint Thomas sur ce sujet) et la piété ne

concerne plus seulement les proches, mais s'étend à tous les hommes.

Quelques auteurs du 16e siècle maintiennent certes le sens restreint et ne parlent de piété qu'envers les hommes : soit les proches, par exemple Cajetan † 1534 même dans son explication de la *pietas* paulinienne (*In 1 Tim.* 2, 2 ; 4, 7-8) ; soit plus largement, comme Thomas More : « S'occuper de son propre bien, c'est prudence ; travailler au bien public, c'est piété » (*Utopia,* Bâle, 1518, p. 105). « Œuvres de piété » est alors usuel pour désigner les œuvres de miséricorde (DS, t. 10, col. 1328-49) ; une *piété* en termes de blason désigne un pélican nourrissant ses petits, emblème de dévouement et de sacrifice. Comme dans le castillan de Thérèse d'Avila, le français de Marguerite de Navarre † 1549 (DS, t. 10, col. 345-48) réserve *piété* aux devoirs de bonté et de commisération. Le mot restera pour marquer, chez un supérieur ou un prince, l'attention aux besoins de ses sujets, sans nuance religieuse particulière. On parle aussi de « piété filiale », piété envers la patrie.

Mais beaucoup d'auteurs, désormais, voient dans la piété une vertu des devoirs envers Dieu. Ainsi Jean Calvin : « J'appelle piété une révérence et amour de Dieu conjointes ensemble, à laquelle nous sommes attirés, connaissant les biens qu'il nous fait... Piété, de laquelle religion procède » (*Institution de la religion chrétienne* I, II, 1, éd. J.-D. Benoît, t. 1, Paris, 1957, p. 56). La caractéristique essentielle paraît être la note de tendresse affectueuse : « Mon propos était d'enseigner quelques rudiments, par lesquels ceux qui seraient touchés d'aucune bonne affection de Dieu, fussent instruits à la vraie piété » (*Épître au roi, ibid.*, p. 27) ; ainsi, pour ceux qui sont dans l'épreuve, « l'affection de piété les tire en obéissance de la volonté de Dieu, par le milieu de ces difficultés » (*Instit.* III, VIII, 10, t. 3, 1960, p. 186).

De même Louis de Blois dans une prière au Christ : « Secoue de mon cœur toute acédie, chasse toute tiédeur qui te déplaît, donne une dévotion parfaite, une soif ardente de piété, qui touche et occupe à ce point mon intérieur que je ne puisse être rassasié de te servir » (*Sacellum* II, feria 3a, p. 238). C'est en effet la note d'attachement cordial qui unifie les deux objets, pourtant si distants, de la piété : déjà Henri de Herp † 1477, dans sa *Theologia mystica* imprimée à partir de 1538, enseignait : « Piété est une affection, laquelle porte aide à toutes personnes, d'une douceur grâcieuse d'âme bénigne, et une dévotion religieuse du culte divin » (I, II, c. 84, trad. J.-B. Machault, Paris, 1617, p. 358), et à la suite des Victorins il parlait de la « dévotion de piété » et « douceur amoureuse » (p. 360-61). Érasme † 1536 définit également *pietas* par « affectus », disposition d'attachement motivée par un lien d'ordre familial : « La piété, à proprement parler, est un sentiment aimant envers Dieu, envers les parents, et envers la patrie qui est comme le parent commun à beaucoup, tout comme Dieu est père de tous » (*Catech.* VI sur le 4e commandement, *Opera,* Bâle, 1540, t. 5, p. 993).

Utilisant encore les catégories anciennes, plusieurs auteurs spirituels du 17e siècle gardent la signification technique de la vertu de piété, mais on perçoit souvent leur embarras devant l'existence d'un sens plus large déjà devenu courant. Ainsi J.-P. Camus, sans expliquer son titre assez vague *Les entretiens de piété* (Paris, 1641), reprend les définitions et distinctions thomistes :

La vertu de religion nous porte au culte de Dieu comme créateur, seigneur de l'univers, « mais la piété le regarde comme Père et premier principe de tout ce qui est, et lui rend honneur en cette qualité... La piété comme vertu morale nous fait honorer nos parents selon la chair et notre patrie, mais le don de piété nous fait honorer et servir le Père céleste, et pour son amour nos parents et notre pays... Il est vrai que le mot de piété est si doux et si agréable qu'il se prend assez souvent pour les vertus de religion, de dévotion, et même pour la miséricorde. Elle est différente néanmoins... et est une vertu spéciale distincte de toutes les autres » (p. 443-45).

L'enseignement classique, en effet, regardait encore la *pietas* comme une vertu affectant la justice envers les hommes ; pour les devoirs envers Dieu, un manuel de prédication donne de la vertu de religion les nuances suivantes : non pas *pietas,* mais *pia recordatio, cultus, orandi studium* (J. Rho sj, *Variae virtutum historiae,* Rome, 1644).

Julien Hayneufve sj paraît prisonnier de l'ancienne classification où la piété n'intervient que pour faire accepter les rigueurs de la justice : si la vertu de religion nous fait « connaître les grandeurs et excellences divines, afin de nous y soumettre et consacrer », c'est la piété qui, face à notre révolte sous les châtiments envoyés par Dieu, « nous arrête, et nous faisant ressouvenir que c'est notre bon Père, nous soumet à ses ordres et à sa correction paternelle » (*Réponses aux demandes de la vie spirituelle,* t. 2, Paris, 1665, p. 889-90).

2° La piété comme don. – On peut se demander si la double extension, constatée déjà chez quelques auteurs, du contenu de la piété (envers Dieu comme la religion, envers tous les hommes comme la charité) ne provient pas d'une analyse plus poussée du *don de piété.* Certes, la doctrine des dons du Saint Esprit était encore peu élaborée au 16e siècle (cf. DS, t. 3, col. 1601-03) : Cajetan † 1534 n'ajoute rien à saint Thomas (2a, 2ae, q. 121, a. 1) pour qui le don de piété introduit l'attitude filiale dans les devoirs envers Dieu (cf. *supra*). Henri de Herp avait davantage développé ces vues :

« Il faut distinguer la piété comme vertu et la piété comme don... En tant que vertu, elle consiste à rendre le culte et le devoir aux parents et à la patrie... Or cette piété est mise par Cicéron comme partie de la justice... Mais la piété en tant que don du Saint Esprit rend le culte à Dieu comme à un père très aimant, ce qui est plus excellent que rendre le culte à Dieu comme créateur et seigneur ; et en outre rend le culte et devoir à tous hommes, en tant qu'ils appartiennent à Dieu, comme représentant son image et semblance et attendant son hérédité. Et par cette seule voie on parvient à la vraie dilection de ses ennemis, quand le serviteur est aimé à cause du maître, le fils à cause du père, la créature à cause du créateur » (*Theol. myst.* I, II, 84, trad. Machault, p. 358-60). Envers les hommes, c'est l'influence de l'Esprit saint qui étend à tous ce que la vertu de piété, relevant de la justice, n'envisageait qu'à l'égard des liens du sang ; elle ne fait qu'amplifier la note de tendresse déjà remarquée :

« Le second don du Saint Esprit est appelé piété, et est une sainte liquéfaction de l'âme en la vertu de piété. Cette piété est une dévotion spirituelle à tous les services de Dieu, et un affectionné mouvement à aider et servir tous les hommes, lequel procède de l'influxion de l'amour divin » (II, III, 38, p. 532, trad. Machault retouchée).

Envers Dieu, le don de piété, parce qu'il inspire des dispositions de fils, confère à la prière une note d'amour ardent ou de très doux attachement : selon Antoine Cordeses sj † 1601, il perfectionne particulièrement l'oraison affective (cf. DS, t. 2, col. 2316 ; t. 3, col. 1602).

Pierre de Bérulle † 1629, pour justifier « la liaison étroite et intime » à Jésus Christ exprimée par le vœu de servitude, soutient que le don de piété apporte une connaissance particulière de Jésus, entre la simple foi et la vision bienheureuse :

« Il y a trois sortes de lumières en l'état du Fils de Dieu... : la lumière de la foi qui conduit le salut ; la lumière de la piété qui conduit la perfection ; la lumière de la gloire qui conduit la béatitude. La première convient à tous les chrétiens, la seconde convient aux âmes intérieures, et la troisième est propre aux esprits bienheureux qui voient Dieu en lui-même et en sa propre lumière... La lumière de la foi nous propose les grandeurs de Jésus ; mais c'est comme un paquet enclos et cacheté qu'il nous faut ouvrir, et à la lecture duquel il nous faut appliquer. Et c'est la lumière de la piété qui nous en fait l'ouverture, et qui nous y fait penser, qui nous en donne les sentiments, et qui nous porte aux effets dignes des grandeurs et de la gloire qui est due à Jésus » (*Narré*, XXVII, *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 620).

Les mêmes auteurs que nous avons vus embarrassés par l'étroitesse de l'idée de piété comme vertu des devoirs filiaux sont plus à l'aise quand ils parlent du don : « Le don de piété regarde le culte de Dieu comme Père des pères... et nous dispose à nous porter promptement et allègrement aux actions qui regardent l'honneur de notre Père qui est aux cieux » (J.-P. Camus, *Les entretiens...*, p. 442) ; doctrine courante, par ex. chez François Bourgoing, *Vérités et excellences*, 1re p., Paris, 1647, p. 360 ; Jean-Jacques Olier, cité en DS, t. 3, col. 1606. Mais Camus explicite, selon sa rhétorique baroque, cette parenté divine :

« Le même don nous fait encore regarder Dieu comme notre mère... et nous fait espérer aux entrailles de sa miséricorde... La même piété nous élève jusqu'à ce point d'être les mères de Jésus-Christ en faisant la volonté de Dieu... Ce don nous fait envisager Jésus-Christ comme notre parent et notre frère... Il fait que nous le regardons encore comme notre ami, car il dit qu'il tient pour amis non pour esclaves ceux qui font ses commandements. Il fait encore que nous aimons et servons Dieu comme notre patrie, car Dieu n'est-il pas notre vrai pays et la part de notre héritage pour jamais ?... Enfin ce don nous fait considérer Dieu en tous ces usages, et fait encore que nous aimons, honorons, servons nos pères, mères, parents, amis, et notre patrie en Dieu et pour Dieu, rapportant toutes nos actions à la divine gloire » (p. 447-49).

Hayneufve considère l'influence du don de piété lors des contradictions subies ou des corrections méritées :

« Il nous amollit suavement dans ces fâcheuses rencontres, où la nature s'irriterait si nous n'étions assistés de ce don... La douceur de cet Esprit apaise et calme tout, en nous représentant par son acte et son effet positif que nous avons un Père au ciel qui est la bonté même... Quoique vous soyez au milieu des plus méchants, néanmoins avec cette grâce et avec ce don de piété qui vous donne un cœur d'enfant, vous pouvez vivre paisiblement et sans aucun reproche » (*Réponses...*, t. 1, p. 70-71) ; et de façon générale, le don parfait l'exercice de la vertu : il « nous fait exécuter plus promptement, plus facilement et plus excellemment les actes et les effets de la piété », celle-ci étant « respect et vénération de cœur et de bouche » envers ceux qui nous corrigent (t. 2, p. 890-92).

Dans sa synthèse de théologie spirituelle du *De donis Spiritus sancti* (1644, DS, t. 3, col. 1632 ; t. 8, col. 713), Jean de Saint-Thomas situe le don de piété par rapport aux vertus relevant de la justice ; il explique ensuite son extension par l'ampleur de la gloire divine et l'universalité de l'amour :

« La piété considère dans les parents le fait même qu'ils sont source et origine, et elle porte à vénérer le père en tant qu'il a la dignité de principe... De même, en ceux qui sont nés de Dieu et régénérés par l'Esprit, il faut que le don qui regarde le principe d'une telle génération, à savoir Dieu en tant que père, regarde aussi, secondairement, tous ceux qui participent de cette génération spirituelle... Le don de piété exige ainsi essentiellement de s'étendre aux hommes en tant qu'ils sont enfants de Dieu, parce que le don de piété porte à révérer la majesté de Dieu non pas suivant la mesure de ses bienfaits, mais à cause de l'immensité de sa gloire. Or la gloire de Dieu est à considérer non seulement en tant qu'elle est infinie en elle-même, mais encore en tant qu'elle se communique aux fils de Dieu rendus participants de la nature divine... Et ainsi comme toutes les créatures spirituelles, sauf les damnés, sont enfants de Dieu ou peuvent le devenir, à toutes s'étend le don de piété ; de même que la charité, parce qu'elle regarde Dieu comme le Bien souverainement aimable, aime tout ce qui est Dieu, tout ce qui participe de lui le bien » (*De donis* VI, 18-20 ; trad. Raïssa Maritain, Paris, 1930, p. 218-20).

2. **Piété ou dévotion ?** – En raison de leur technicité, les catégories établies par les théologiens n'ont pu avoir beaucoup d'influence sur les emplois courants du mot *piété* ; celui-ci cependant va devenir beaucoup plus fréquent pour qualifier l'attitude religieuse. Les auteurs spirituels du 17e siècle, comme le langage français moyen de l'époque, négligent pratiquement le sens profane d'amour filial ou patriotique : il n'est donné que comme secondaire dans les dictionnaires de Furetière (1690) et de l'Académie (1694) ; celui de Richelet (1680), plus proche de la langue populaire, paraît l'ignorer. Mais *piété*, au sens religieux, ne s'est pas d'emblée généralisé ; il a été longtemps en concurrence avec *dévotion* et, comme celui-ci, il a pris un sens relativement nouveau.

1° Comme note des actes religieux, c'est *dévotion* qui a d'abord été le plus usité, dans le sens thomiste de « l'acte intérieur premier de la vertu de religion » (DS, t. 3, col. 748) ; ce que le *Dictionnaire* de Furetière (1690) définira : « culte de Dieu avec ardeur et sincérité ».

Sur la *devotio* au moyen âge, cf. DS, t. 3, col. 710-14 ; sur la *Devotio moderna* aux Pays-Bas des 14e et 15e siècles, t. 3, col. 727-47.

L'influence de ces écoles a certainement aidé à la diffusion du mot au 16e siècle, en même temps que le renouveau religieux en réponse à la Réforme développait la réalité qu'il exprimait, et cela d'autant plus que *piété*, comme on l'a vu, ne servait pas encore partout à caractériser les devoirs de religion. Même au milieu du 17e siècle, beaucoup de biographes, consacrant un chapitre à chaque vertu d'un personnage édifiant, traitent « de sa vertu de religion », « de sa ferveur et dévotion », « de son amour de Dieu », « de sa grande dévotion », mais non « de sa piété ».

Par exemple, Cyprien de la Nativité traduisant *La vie du vénérable frère François de l'Enfant Jésus*, Paris, 1647, ou donnant le *Recueil des vertus et des écrits de Mme la baronne de Neuvillette*, 1660 (avec quelques pages sur les marques de la vraie dévotion, cf. DS, t. 11, col. 161) ; – A. Duval, *La vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation* (carmélite), Paris, 1621 ; – J. Auvray, *L'enfance de Jésus... en la vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, 1654 ; – Mme Bonneau, *Vie de la vénérable Louise-Eugénie de Fontaine*, Paris, 1696.

Il est vrai que *piété* désigne, chez plusieurs de ces

auteurs, le dévouement aux proches, la libéralité envers les pauvres ou la fidélité au devoir : dispositions inspirées sans doute par la religion, mais ne portant pas directement sur l'exercice de cette vertu. Les actes et sentiments religieux, chez plusieurs écrivains spirituels, sont de même caractérisés par *dévotion*, non par *piété* : ainsi Fr.-A. Leurin, *La vie parfaite tirée sur celle de Jésus-Christ*, Amiens, 1643, p. 149-60 : De la bonne et de la mauvaise dévotion ; Louis-François d'Argentan, *Conférences théologiques et spirituelles*, Paris, 1693, t. 3, p. 565-71 (cf. DS, t. 9, col. 1068-73).

On ne saurait, d'ailleurs, généraliser ces constatations : dès 1639, É. de Molinier écrivant la *Vie de Barthélemy de Donadieu de Griet* (cf. DS, t. 10, col. 1484) parle « premièrement de sa piété », « que saint Ambroise appelle le fondement de toutes les autres vertus » (*In Ps.* 118, s. 18, 45 ; PL 15, 1468a ; citation passée en lieu commun) et en indique le champ d'application : « La piété regarde premièrement Dieu comme son propre objet, puis les saints en qualité d'amis de Dieu, puis les lieux sacrés comme sa maison, et enfin les choses sacrées comme dédiées à son culte » ; il en apporte de nombreux exemples, où les mots de respect intérieur, tendresse, ferveur de dévotion, mouvement du cœur, affection, révérence etc., indiquent les nuances possibles de la piété du personnage (p. 275-84).

Piété est souvent employé conjointement avec *dévotion*, sans que l'une ou l'autre soit définie. Une gradation était sensible quand Bérulle, en 1623, évoquait « cette piété, dévotion et servitude spéciale au mystère de l'Incarnation » (*Grandeurs* VIII, 13, éd. Migne, col. 314) ; elle ne l'est plus quand, dans sa *Vie de ... François de Sales*, Lyon, 1624, Louis de La Rivière parle de sa « singulière révérence aux reliques des saints » qui s'exprimait avec « tant de piété et dévotion » (éd. de 1631, p. 410). Paul Métézeau † 1632 (DS, t. 10, col. 1099-100), en latin, use des deux mots comme de synonymes : « Actio visibilis quasi corpus ; devotio quasi spiritus. Pietas est quae actionem vivificat, sicut anima corpus ; omnis actio quae sine devotione est, mortua est » (*De sancto sacerdotio*, Paris, 1631, p. 68). Dans une même page de ses *Morales chrétiennes*, Paris, 1640, Yves de Paris parle des « transports de la piété » et des « sentiments de la dévotion » (t. 1, p. 131). On trouve chez Saint-Cyran « mouvements de la piété » à l'égal de « ferveur et chaleur de dévotion » à propos de la prière (*Lettres chrétiennes et spirituelles*, t. 2, 1647, p. 501, 547) ; il évoque dans une même lettre les « sentiments de piété » et les « exercices de dévotion » (t. 1, p. 7), et ces expressions peuvent être interverties (t. 1, p. 298).

On aura remarqué les notations affectives qui accompagnent les deux mots. Car piété et dévotion expriment l'amour : on a « des regards de tendresse et de piété vers un crucifix » (t. 1, p. 161) ; dans la méditation, la moindre parole de l'Évangile « est capable, si elle est reçue par une âme bien préparée, d'y exciter de merveilleux mouvements d'amour envers Dieu, dans lesquels consiste la grandeur de notre piété. Car les exercices extérieurs, quelque grands et mortifiants qu'ils paraissent, ne sont bons et agréables à celui que nous servons, qu'à l'égal de l'étendue de son amour dans le fond de notre âme » (p. 512). L'action de grâces en est le ressort principal : « Toute la piété se réduit à l'action de grâces » (p. 493), « Dieu n'aimant rien tant que la gratitude et l'action de grâces : c'est le premier acte de notre piété et de notre dévotion, qui doit être le plus continuel et toujours commencer et finir nos oraisons » (p. 240). L'amour ainsi exprimé est menacé par la tiédeur : « Qu'elle se garde surtout d'être tiède dans sa dévotion. Il n'y a rien de plus dangereux, et il vaut mieux être froid, selon le jugement de Dieu, qui menace dans l'Écriture de vomir les tièdes. Cette tiédeur consiste, selon saint Bernard, à faire des actions extérieures de piété et de religion avec assez de soin, mais sans la chaleur de l'esprit de Dieu » (p. 377).

Cependant l'intériorité compte beaucoup plus que l'ardeur du sentiment : Saint-Cyran ne situe « la vraie religion que dans le fonds de la piété intérieure, qui regarde Dieu à tous moments avec tremblement et crainte, et dans des mouvements d'amour qui sont toujours nouveaux... Pour l'obtenir, il faut prendre plaisir de s'entretenir souvent avec lui par de vives affections, qui n'aient rien de contraint ni de trop sensible : les efforts que nous faisons de l'esprit en la prière, et les sensibilités et douceurs que nous y cherchons, étant plutôt des marques de notre amour-propre que de celui que nous portons à Dieu » (p. 452-53).

La synonymie, bien établie au milieu du siècle, durera longtemps. Adrien Baillet † 1706, constituant un répertoire de « maximes des saints », donne un titre unique aux extraits rassemblés sur ce sujet : « Piété et dévotion » (Paris, Arch. Saint-Sulpice, ms 769) ; dom Antoine Beaugendre, écrivant la *Vie de messire Bénigne Joly*, Paris, 1700, traite de « sa dévotion » ; il utilise aussi *piété*, peut-être avec une nuance moins personnelle. Mais d'une façon générale, vers la fin du 17e siècle, sans doute parce que les campagnes d'opinion contre les « dévots » ont discrédité le mot, *dévotion* cède du terrain devant *piété*. Dans sa *Vie de la reine Jeanne de France*, Paris, 1684, L. de Bony sj relève les « marques d'une piété véritable » et l'opposition à « une certaine piété bizarre qui scandalise plutôt qu'elle n'édifie » ; dans son exposé des pratiques de l'Annonciade, il remplace, comme cinquième des « dix vertus ou plaisirs de Notre-Dame », la « dévotion ou oraison » (texte de 1514 ou de 1669) par « la piété » (l'évolution paraît plus nette si l'on sait que la règle primitive, en 1502, disait « laudabilitas », la propension à la louange). Un orateur comme Bossuet, qui parle souvent de telle « dévotion » concrète, par exemple envers la Vierge, vante toujours la piété manifestée par les personnages de ses oraisons funèbres (cf. la table des *Œuvres oratoires*, t. 7, Paris, 1926, p. 550).

Une différence cependant, et qui durera aussi : une *dévotion* peut désigner tel exercice concret, on dit « quelques dévotions particulières » pour diverses pratiques, tandis que *piété* (à part quelques cas au début du 17e siècle : ainsi pour Bérulle « cette piété » peut signifier « cet exercice », *Narré*, XXVI et XXVII, éd. Migne, col. 618, 620) marque une disposition ou qualité : « Dieu est tout invisible et caché, et nos dévotions sont toutes visibles et extérieures, dans lesquelles nous fondons tout le principal de notre piété », se plaint Saint-Cyran (*Lettres inédites*, éd. A. Barnes, Paris, 1962, p. 99 ; cf. p. 354).

Autre différence : si *dévotion* peut s'employer comme *piété* pour dire la vénération aimante envers la Vierge ou les saints (le culte de *dulie* des théologiens), voire le respect aux reliques ou aux lieux consacrés, c'est le second mot qui seul peut qualifier l'attachement filial ou fraternel entre les hommes, « les derniers devoirs de piété et charité chrétienne » envers un confrère défunt (Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 1, Louvain, 1937, p. 303) ou *La piété des chrétiens envers les morts* (par Cl. de Sainte-Marthe, 1666). Dans les livres qui les présentent, ces formes de *piété* sont situées avec justesse dans la dépendance du sentiment proprement religieux à l'égard de Dieu ou du Christ.

2° Pour désigner la vie chrétienne fervente. – Avec François de Sales surtout (cf. DS, t. 5, col. 1064-65), le mot *dévotion* s'était enrichi, au point de désigner le « degré de perfection » où l'amour de Dieu « nous fait opérer soigneusement, fréquemment et promptement », et même de signifier la « perfection de l'amour ». Pour le mot *piété*, dont on vient de voir qu'à certains égards il était équivalent de *dévotion*, on constate une évolution analogue, qui ne s'est généralisée que plus tardivement, mais qui en réalité date de longtemps.

Pietas, en effet, a souvent au 16e siècle un sens très général et comme abstrait et semble désigner globalement la vie chrétienne vécue en toutes ses exigences. Voulant formuler pour les débutants, aussi bien séculiers que religieux, un « court règlement de vie chrétienne et le moyen précis de parvenir au véritable amour de Dieu », Louis de Blois leur présente « ce qui est de la piété, ce qui concerne la vie spirituelle », pratiquement un ensemble de conseils pour un comportement qui plaise à Dieu. La préface déplore que trop souvent, même dans les cloîtres, on rejette « les efforts de la piété et du renoncement salutaire », binôme repris quelques lignes plus bas où les novices sont appelés à « s'appliquer très soigneusement à la piété et au renoncement à eux-mêmes et à leur propre volonté ; qu'ils apprennent à rechercher uniquement et aimer Dieu en toutes choses, et à entourer tous les hommes d'une vraie charité » (*Sacellum*, p. 222-23). On retrouve là l'aspect affectif et l'extension universelle de la *pietas*, accomplissement de l'unique commandement de l'évangile.

Même emploi chez Luis de León † 1591, pour qui « être conduit et mû par le Christ comme le corps l'est par l'âme, c'est la perfection suprême de la piété » (*In Epist. ad Galatas, Opera*, Salamanque, t. 3, 1892, p. 271).

Ce sens général paraît particulièrement fréquent chez les humanistes : était-ce par fidélité au latin classique où *pietas* signifiait l'accomplissement du devoir ? Ils désignent par ce mot l'idéal d'une vie unifiée par la charité, devoir principal du chrétien. Ainsi Érasme : selon lui, du fait du refus des Juifs, la « pietas evangelica » est passée aux païens (*Catechesis* VI, *Opera*, 1540, t. 5, p. 984). On pourrait traduire : « la religion selon l'Évangile » ; ou encore « la perfection », car Érasme pose ailleurs l'équivalence :

« La sagesse chrétienne n'est rien autre que la vraie piété. Ne pas pécher par crainte n'est pas la piété parfaite. C'est certes un grand avantage que l'innocence dictée par la crainte ; mais pour être parfait et bienheureux il faut qu'intervienne la charité, qui chasse la crainte... La seule loi du Christ, c'est d'aimer » (*Enarr. in Ps. 1* ; t. 5, p. 150).

A l'intention de la reine Marie de Hongrie, il analyse le contenu du terme : « En toute piété chrétienne, il y a trois éléments principaux : le souffle divin, la doctrine et les devoirs... Au premier appartient la foi, avec ses deux compagnes, espérance et charité : c'est la source, la tête, la racine, le fondement de toute piété, et les manants en ont autant que les rois. La doctrine chrétienne est davantage nécessaire à ceux qui possèdent une grande puissance et une autorité dont dépendent les autres hommes ; ceux qui sont de noble naissance et éduqués dans les belles-lettres ont ordinairement un esprit plus docile et plus prompt à une conduite de piété. Enfin, pour les devoirs de la piété, le mieux équipé est celui qui dépasse les autres en ressources, en autorité, en gloire, en dignité : toutes choses qui pour un prince ne doivent être que des instruments de la charité » (*De vidua christiana*, t. 5, p. 608). Voir aussi DS, t. 7, col. 1007-08.

Pour Juan Luis Vives † 1540, « la piété est la tête de tout : la femme vraiment pieuse ne fera jamais le mal, elle ne commettra rien de blâmable ; c'est la justice véritable et authentique, dont on a dit qu'elle inclut toute vertu » (*De officio mariti*, 1528 ; *Opera*, Valence, 1783, t. 4, p. 331). Cette vue synthétique de la vie chrétienne situe la piété au carrefour du devoir de religion et du commandement de l'amour :

Dieu nous a créés par amour, et l'amour est le chemin de notre retour vers lui. L'Écriture nous dit le moyen de le servir, qui s'appelle piété ou religion. La piété parfaite est celle des hommes qui s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes par la charité qui, étant de feu, entraîne comme le feu au plus haut ceux qu'elle possède ; elle est le propre de ceux à qui est confié le troupeau : « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Elle est la règle des activités humaines : aucune matière, aucune connaissance n'est par soi contraire à la piété, car tout vient de Dieu qui est bon. Elle ne s'oppose à aucun bien, puisqu'elle est elle-même la tête de tout le bien. En nous rien de bon sans elle ; et rien ne peut lui être opposé, puisque l'auteur de tout est celui-là même dont elle exprime le culte et la religion (*De tradendis disciplinis* I, 4, *Opera*, t. 6, p. 256-57).

C'est en ce sens très général que le Christ est dit « le plus parfait exemple de piété » (Érasme, *Modus orandi Deum, Opera*, 1977, t. 5/1, p. 152) et que la vie et l'enseignement d'un saint prédicateur comme Jean Vitrier « étaient une source éminente de piété évangélique » (lettre du 13 juin 1521, éd. Allen, 1922, t. 4, p. 513). « Pie vivere » (locution fréquente, prise aux épîtres pastorales de saint Paul), c'est donner à l'ensemble de l'existence sa dimension religieuse ; ainsi également Calvin : « Toute la vie des chrétiens doit être une méditation et exercice de piété, d'autant qu'ils sont appelés à la sanctification » (*Institution*, III, XIX, 2). Même doctrine chez J. Pflug † 1564 : il donne à « la vraie piété » un large contenu, qui va de la démarche de conversion jusqu'aux œuvres de la charité en passant par la foi et l'espérance, car seule la vie chrétienne totale, en sa conformité à la parole de Dieu et en ses sacrifices spirituels, honore vraiment le Christ (cf. DS, t. 12, col. 1253-58).

Cet emploi large de *pietas* comme recherche de la sainteté se généralise à la fin du 16e siècle et au début du 17e ; il affecte peu à peu le français *piété*. Le *Quadriga pietatis* de Pierre d'Hamère, 1610 (DS, t. 7, col. 59-60), portait, non sur une vertu particulière, mais sur la conversion et la vie chrétienne. Des traductions d'ouvrages latins adoptent le mot : ainsi en 1602 la préface des *Cinq livres des institutions chrétiennes* du jésuite François Coster : « ils s'adonneront avec plus ferme résolution à la vertu et piété » ; « lorsque beaucoup de gens feront profession de piété et dévotion, comme de gaieté de cœur ».

Au même moment la notion se vulgarise chez des non-catholiques. Le théologien luthérien J. Gerhard † 1637 (DS, t. 6, col. 301-02) distingue très explicitement deux acceptions, qu'il pense trouver dans l'Écriture, pour *pietas* : « Le sens strict désigne le culte de Dieu et l'accomplissement des premiers préceptes du décalogue... En un second sens, le mot marque l'ensemble de toutes les vertus chrétiennes et tout ce qui est requis pour une vie vraiment chrétienne et agréable à Dieu » (*Disputatio de studio pietatis*, 1624, dans *Disp. theolog.*, Iéna, 1655, t. 1, p. 254-56). Ses

écrits, qui eurent un grand retentissement et furent souvent traduits, ont rendu familière l'idée d'une *Gottseligkeit* qui ne touche pas seulement les moments ou les attitudes des actes religieux, mais concerne la totalité d'une vie. En Angleterre, Lewis Bayley avec *The Practise of Piety* (1612 ; 36 éd. en 24 ans) place la piété dans l'orientation religieuse de l'existence : « Nulle vraie piété sans la connaissance de Dieu, ni aucune sincère pratique sans la connaissance de nous-même », double connaissance qui conduit à se dévouer cordialement au service de Dieu.

Ce sens passe assez vite chez des auteurs français, d'autant que *dévotion* avait déjà acquis sa signification englobante. Du minime Nicolas Dupont, on voit *Le soleil mystique de la sainteté qui conduit et dirige les âmes à l'amour de la piété chrétienne,* Paris, 1629. Même chez les écrivains qui emploient encore *piété* dans son sens restreint, l'emploi plus large est courant vers 1640, spécialement à propos des laïcs qui tendent à mener la vie chrétienne selon toutes ses exigences : on « fait profession de piété » (Saint-Cyran, *Lettres,* 1644, t. 1, p. 289 etc.), on est « un homme de piété » (biographie de Jean de Quintanadueñas en 1648, citée par P. Serouet, *Quintanadueñas. Lettres de Jean de Brétigny,* Louvain, 1971, p. VII). Pascal a ce mot, en 1656 : « Il est vrai qu'il y a de la peine en entrant dans la piété. Mais cette peine ne vient pas de la piété qui commence d'être en nous, mais de l'impiété qui y est encore » (*Pensées,* éd. Brunschvicg, n. 498, reprenant presque mot pour mot sa 7e lettre à Mlle de Roannez). « Faire profession de », « entrer dans » suggèrent l'idée d'un genre de vie, presque d'un état, analogue à l'état clérical ou religieux.

Les auteurs insistent à la fois sur les formes variées qu'elle peut prendre selon les circonstances et les vocations particulières, et sur l'intériorité qui doit toujours la caractériser. Ainsi Saint-Cyran : « On peut dire à une personne qui veut apprendre à servir Dieu dans les occasions qui se présentent, que la piété consiste en la charité et en une disposition de faire du bien à qui que ce soit en tout ce que l'on peut » (*Écrits de piété,* éd. J. Orcibal, Paris, 1962, p. 475 ; les autres paragraphes formulent la *dévotion* de différentes situations). Pour une personne dans le deuil, c'est la soumission à « la seule volonté de Dieu, en la vue et en l'accomplissement de laquelle consiste toute la véritable piété » (*Lettres,* t. 1, p. 88) ; pour quelqu'un qui ne peut faire beaucoup d'austérités corporelles, « je lui propose les moyens d'en faire beaucoup de spirituelles. Il y a cette différence entre la piété des religieux et celle des gens du monde, que celle-là passe ordinairement du corps à l'esprit, et celle-ci au contraire passe de l'esprit au corps. En quoi elle est semblable à la dernière réformation de nos corps, qui procédera toute de la communication que l'âme lui fera de sa gloire » (*ibid.,* p. 333). Conformité au vouloir divin, cette piété simplifie la vie spirituelle et rend l'âme souple et « flexible » aux effets de la grâce : l'extérieur, « la matière et le corps de la religion », sont « ce corps dont le Fils de Dieu dit dans l'évangile qu'il sera rempli de lumière, si l'œil du dedans et la piété intérieure est simple » ; c'est pourquoi saint Paul oppose « la piété... à tous ces exercices de pénitence qui ne touchent que le corps, et ne pénètrent pas dans la dureté de l'âme, pour la ramollir et la rendre capable de cette flexibilité, qui est le premier effet de la piété et de la grâce » (t. 2, p. 627).

Les laïcs n'en ont évidemment pas le monopole ; c'est à propos du franciscain fondateur de l'Annonciade (cf. DS, t. 6, col. 17-25) que Paulin du Gast, justifiant son titre *Les triomphes de la piété dans la vie du bienheureux Gabriel Maria* (Poitiers, 1669), évoque les horizons illimités impliqués même par la définition classique : « Tous savent que cette vertu est un zèle et une affection qui nous sollicite de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, le service au prochain qui lui est nécessaire, et le respect aux parents ; et parmi toutes les vertus du christianisme, je n'en remarque point qui aient de si vastes étendues qu'elle, puisqu'elle se donne à tant de choses, c'est pourquoi elle est chargée d'une prodigieuse foule d'obligations » (Avis au lecteur).

Une illustration de ce domaine quasi universel attribué à la piété est fournie par les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Périgueux* (de tendance rigoriste ; 1684, 1701) : la 3e partie range sous le titre « La piété chrétienne » les devoirs des chrétiens de diverses conditions : responsabilités des parents, maniement des affaires, respect de la vérité, austérité et pauvreté des ecclésiastiques.

« Si l'on ôte la piété du Barreau, on n'y verra plus régner la justice, toutes les affaires seront pleines de confusion et de chicane... Si la piété ne soutient pas l'esprit des marchands, l'avarice les aura bientôt corrompus, et leur trafic n'aura d'autres règles que celles de la finesse et de la tromperie. Si la piété ne relève pas le courage de ceux qui sont dans les persécutions, on ne verra que désespoir. Si la piété ne console pas les pauvres gens dans les travaux de la campagne, et dans les misères que le monde leur fait souffrir, ils ne feront plus que languir sur la terre, et toute leur dévotion se changera en malédictions et en blasphèmes. Enfin toute la vie des hommes sera remplie de corruption, si la piété chrétienne ne la règle » (p. 14).

3. **Actes, exercices et signes de la « solide piété ».** – Qu'elle soit entendue comme vertu spécifique de la relation avec Dieu ou comme recherche de la perfection chrétienne – la première étant l'un des moyens de la seconde –, la piété a ses exercices, souvent présentés en référence à 1 *Tim.* 4, 7, et elle doit porter ses fruits. Chaque école leur donne sa tonalité propre, et l'on peut, dès les premiers humanistes chrétiens, mesurer la distance qu'ils prennent par rapport aux « exercices de la piété » fort précis d'un Jean Mombaer (DS, t. 4, col. 1929-30). Ainsi ces conseils formulés par Érasme pour une veuve chrétienne :

« Envers Dieu, la piété tient par la foi et la charité, elle s'exerce et se nourrit par la prière de demande, l'action de grâces et la méditation des choses célestes. Tout cela demande la sobriété, les jeûnes, pureté de vie, vigilance, et recherche de la sagesse évangélique. Celle-ci s'acquiert en écoutant souvent la prédication et les entretiens d'hommes qui excellent à la fois en piété et en savoir ; et si parfois on en manque (car c'est chose rare), il faut nourrir l'esprit en lisant les livres saints... Et il ne sera pas inutile de se servir des livres d'hommes de piété, cueillant ici et là de quoi progresser dans la piété ; et là il faut savoir choisir » (*Opera,* 1540, t. 5, p. 632 ; cf. *In Ps.* 1, p. 157).

« Mais piété, et non superstition ! Il faut que la femme apprenne à les distinguer : la piété les rend toutes simples et parfaites ; la superstition, fardées et insupportables. Qu'elle sache donc en quoi consiste la vraie religion, comment on doit servir Dieu, comment aimer son prochain » (J.L. Vives, *De officio mariti,* p. 367). Il y faut un effort d'intériorité, selon cette 5e règle du « soldat chrétien » : « Que tu établisses la perfection de la piété en ce point entre tous, de toujours t'efforcer de passer du visible, qui est d'ordinaire imparfait et médiocre, à l'invisible, selon la division de l'être humain établie plus haut. C'est là un point si pertinent au sujet que, parce qu'on le néglige ou l'ignore, la plupart des chrétiens sont superstitieux au lieu de pieux et, sauf le nom de chrétiens, diffèrent à peine de la superstition des païens » (Érasme, *Manuel,* trad. A.-J. Festugière, Paris, 1971, p. 142).

Ce souci d'authenticité est de toujours ; ainsi Louis de Grenade † 1588 (DS, t. 9, col. 1043-44), même

s'il parle encore de *religio* là où nous traduirions *piété* (il emploie souvent *pius* et *pie* pour caractériser le comportement religieux, mais *pietas* lui est beaucoup moins familier, si ce n'est comme synonyme de « devotionis affectus ») : ses enseignements « sur la vraie et la fausse religion », « sur la vraie religion qui consiste en charité et pureté du cœur » (sermon pour le 3e mercredi de carême, *Conciones,* Lyon, 1598, t. 2, p. 413-34) rejoignent exactement ce qu'Érasme avait dit « de la vraie piété ».

Le discernement s'imposera d'autant plus que l'élan de la spiritualité catholique à la suite du concile de Trente et après les guerres de religion a répandu, et presque mis à la mode, le type du « dévot » au sens salésien du mot, dit aussi « personne de piété », « âme de piété ». Un type social se prête à la caricature, surtout s'il se manifeste en opposition au milieu ambiant. Les « exercices de piété », d'ailleurs, qui sont le moyen d'exprimer et de nourrir la disposition intérieure (cf. DS, t. 4, col. 1933-49), ont toujours présenté un double danger, inhérent à leur matérialité et déjà dénoncé dans l'Évangile : celui de prendre une importance prédominante, au risque de paraître constituer l'essentiel de la piété ; celui aussi de fournir un masque prétendument édifiant à l'amour-propre, à l'ambition, voire à une vie rien moins que vertueuse. Ce fut, avant même les attaques contre la Compagnie du Saint-Sacrement (DS, t. 2, col. 1301-05) et le succès du *Tartuffe* de Molière (1664), la préoccupation constante des auteurs spirituels d'établir la supériorité de la piété sur ses pratiques et de dénoncer ses contrefaçons.

Désireux d'écarter « tant de fantômes de piété », J.-P. Camus, en écho à son maître François de Sales, mettait dès 1625 au début de l'*Acheminement à la dévotion civile* quelques chapitres sur les fausses idées courantes : plaisante galerie où se côtoient celui qui cultive exclusivement une vertu, l'amateur des prières interminables, celui qui tire vanité du subtil langage qu'il a pris chez les spirituels, ceux qui ne font confiance qu'aux mortifications corporelles, aux aumônes ostentatoires, ou aux pèlerinages, le solitaire qui n'est que misanthrope, le lecteur intempérant de livres pieux, le donneur de leçons, etc. (p. 56-97). Plus abondamment encore, l'érudit jésuite Théophile Raynaud a dressé une somme de *Heteroclita spiritualia et anomalia pietatis* (2 vol., Lyon, 1645 = t. 15-16 de ses *Opera*) : examen de toutes les questions que peuvent poser les divers éléments du culte chrétien, et jugement des déviations, appréciées « d'après la règle de la solide piété ».

Solide piété, c'est le maître mot, désormais, pour qualifier l'authentique piété, dans le sens où François de Sales parlait déjà de la « vraie et *solide* perfection » (entretien aux visitandines, cité dans sa *Vie* par La Rivière, 1624, p. 524). On trouve le même adjectif aussi bien chez les théologiens (A. Arnauld, préface de la *Fréquente communion,* 1643 ; *Œuvres,* Paris, 1779, t. 27, p. 73, 79, 80, etc. ; le mandement de l'archevêque de Paris contre le *Tartuffe,* 1667) que chez les gens de lettres (Mme Deshoulières, Saint-Simon, Mme du Noyer...) ; *a fortiori* chez les auteurs spirituels et les prédicateurs. Il y a, pratiquement, unanimité sur les critères qui permettent de reconnaître la piété réelle et effective.

Face à la « piété hypocrite, fausse et vicieuse » des pharisiens (« qui subsiste encore, jusqu'au milieu de l'Église »), Bourdaloue propose :

« Que notre piété soit entière, qu'elle soit désintéressée, et qu'elle soit intérieure. Entière, pour embrasser tout ce qui concerne le service de Dieu, soit grandes ou petites choses, et surtout pour ne pas préférer le conseil au précepte ; désintéressée, pour ne chercher que Dieu et le royaume de Dieu, sans égard à tout ce que nous en pourrions d'ailleurs espérer par rapport au monde et aux affaires du monde ; intérieure, pour résider dans le cœur et pour partir du cœur » (*Sermon pour le 5e dimanche après la Pentecôte,* « Sur la vraie et la fausse piété »).

P. Quesnel définit la place des pratiques par rapport aux dispositions profondes :

« Apprenez de Jésus-Christ en quoi consiste la véritable piété. Les faux dévots la mettent toute dans une multitude de certaines pratiques purement extérieures, et ils en font le capital et l'essentiel de la religion ; et par un zèle mal entendu ils se scandalisent quand les autres ne suivent pas les mêmes pratiques qu'eux, s'imaginant qu'ils sont les seuls qui aient trouvé le chemin du ciel ; et quand la charité oblige d'user de condescendance envers les faibles, et de converser avec les pécheurs pour les ramener à Jésus-Christ, ils condamnent impitoyablement cette conduite dans les autres, ou du moins elle leur paraît suspecte. Mais considérez que les personnes vraiment dévotes se comportent d'une manière bien différente ; car quoiqu'elles ne négligent rien, elles ne s'attachent point servilement à aucune pratique extérieure ; elles ne les regardent que comme des moyens qui peuvent servir à acquérir ou à entretenir en elles la piété, ou comme en étant les effets dans ceux qui l'ont déjà acquise... Elles savent que l'âme et la substance de la religion est la charité, et que le reste, quoiqu'on doive l'observer, car autrement on tomberait dans une autre illusion, n'est que l'écorce et la lettre, et que ce ne sont que des moyens ou des effets de la vraie dévotion » (*La Piété envers Jésus-Christ,* Rouen, 1697, p. 7-9).

Même observation, et même rapport avec la charité, dans une lettre de Fénelon à l'intention du duc de Bourgogne : « Il ne faut pas vouloir mettre l'amour au dedans par la multitude des pratiques entassées au dehors avec scrupule. Mais il faut au contraire que le principe intérieur d'amour cultivé par l'oraison à certaines heures, et entretenu par la présence familière de Dieu dans la journée, porte la nourriture du centre aux membres extérieurs, et fasse exercer avec simplicité en chaque occasion chaque vertu convenable pour ce moment-là... La piété prise ainsi devient douce, commode, simple, exacte, ferme, sans être ni scrupuleuse, ni âpre » (4 novembre 1703 ; *Œuvres,* Paris, 1850, t. 7, p. 244). Le premier de ses entretiens spirituels traitait *De la véritable et solide piété* (anonyme, 1690) et comportait cette description : « ... Gardons-nous de nous contenter d'une conduite extérieurement régulière ; voyons si l'essentiel de la piété se trouve dans nos sentiments et dans nos actions. Piété utile à tous, piété simple et désintéressée, piété constante, piété qui fait le bien et qui le cache, piété qui ne cherche point à plaire aux hommes, ou du moins qui ne veut leur plaire que pour plaire à Dieu, piété enfin qui va jusqu'à s'oublier soi-même pour n'être appliquée qu'à la correction de ses défauts et à l'accomplissement de ses devoirs » (*Œuvres,* t. 1, éd. J. Le Brun, Paris, 1983, p. 846).

Fr. Bretonneau, sj (1660-1741), explique comment, face aux illusions qui la guettent, la piété est accomplissement de la loi en perfection et en pureté d'intention :

« Que l'ordre règle notre piété, que la ferveur l'anime, et que l'intention la purifie... Sans cet ordre qui met à la tête de tout l'obligation de la loi, piété vaine et superstitieuse ; sans cette ferveur qui s'élève à la perfection de la loi, piété lâche et paresseuse ; sans cette intention qui tend à Dieu et à la fin de

la loi, piété toute humaine et hypocrite » (*Sermons,* 4e mardi de carême, Paris, 1749, p. 385).

Mais on ne saurait énumérer les prédicateurs ou les écrivains qui ont enseigné les caractères de la vraie piété (ou dévotion), spécialement à la fin du 17e siècle et au 18e : Chenart, Nicole, Simon de la Vierge, Griffet, Judde, Massillon, Montargon, Chappuis, Giroust, Ballet, Houdry, Grou, etc. Tous se retrouveraient dans l'énoncé de l'abbé de Monmorel † 1719, pour qui « la vraie dévotion consiste à avoir la vertu de son état » (*Homélies,* Fête-Dieu, Paris, 1742, t. 6, p. 350). Ici encore, la « vraie dévotion » désigne la vraie piété.

4. **Vulgarisation, contestations et mises au point.** – Désignant la vertu des devoirs de religion, puis son influence sur l'ensemble de la vie du chrétien, le mot *piété* a glissé peu à peu vers un sens plus général, jusqu'à désigner, non plus une qualité du sujet priant, mais le champ même où peut jouer cette disposition. Sur le modèle des locutions où apparaît encore bien le rapport entre moyens ou manifestations et vertu (« exercices de piété », « pratiques de piété », « manuels de piété », « sentiments de piété »), d'autres se sont formées qui désignent plutôt le domaine religieux auquel appartiennent les matières traitées : le titre *Œuvres de piété* donné dans l'édition de 1644 aux élévations ou entretiens recueillis du cardinal de Bérulle visait à les distinguer de ses écrits de doctrine ou de controverse (on parlait plus souvent jusque-là d'« œuvres spirituelles » : J. Boucher, 1621 ; É. Binet, 1627 ; etc.). On aura de même des *Lettres de piété* (de Rancé, 1701-1702 ; de S. Gourdan, 1756 ; à comparer avec le titre plus fréquent de *Lettres spirituelles :* Ant. Yvan, 1661 ; J.-J. Olier, 1672 ; etc.). Lorsque la correspondance traite à la fois de la vie spirituelle et des obligations de conscience, on joint « piété et morale », spécialement chez les auteurs favorables au jansénisme : Cl. de Sainte-Marthe, *Lettres sur divers sujets de piété, de morale et de conduite,* 1709 ; J.-J. Duguet, *Lettres sur divers sujets de piété et de morale,* 10 vol., 1708-1753 ; J.-J. Boileau, *Lettres sur différents sujets de morale et de piété,* 1734 ; etc.

C'est désormais un genre littéraire qui se trouve caractérisé par cette formule « sujets de piété », vague à souhait comme cela apparaît bien dans le titre retenu par Ambroise de Lombez pour ses *Lettres spirituelles sur la paix intérieure et autres sujets de piété,* 1766. L'abbé Joannet passait en revue cette abondante production dans son périodique *Lettres sur les ouvrages et les œuvres de piété* (devenu *Le Journal chrétien,* 40 vol., 1754-1764). On aura de même, et surtout au 19e siècle, les « livres de piété », « lectures de piété », « cantiques de piété », « images de piété », et l'on parlera, sans en préciser le contenu concret, des « choses de la piété ».

La grande fréquence du mot entraîne parfois un affadissement du signifié. Les définitions données au 18e siècle insistent sur la place du sentiment, qui paraît distinguer *piété* de ses synonymes : pour l'*Encyclopédie* de Diderot-d'Alembert (1765), « le mot de *religion,* dans un sens, en tant qu'il marque une disposition de cœur à l'égard de nos devoirs envers Dieu, est seulement synonyme avec les deux autres mots : la *piété* fait qu'on s'en acquitte avec plus de respect et plus de zèle ; la *dévotion* y porte un extérieur plus composé » ; le même article cite les *Synonymes français* de l'abbé G. Girard (1736, très souvent réédité), aux simplifications sommaires : « La *religion* est plus dans le cœur qu'elle ne paraît au dehors. La *piété* est dans le cœur et paraît au dehors. La *dévotion* paraît quelquefois au dehors sans être dans le cœur ».

Certains auteurs, aux préoccupations pourtant religieuses, pouvaient fausser le sens de *piété* : l'abbé Bergier dans son *Dictionnaire de théologie* (Liège, 1789-1792, et encore dans l'édition enrichie par Gousset et Doney, Paris, 1863) a cette singulière définition : « Piété : affection et respect pour les pratiques de religion, assiduité à les remplir » ; c'est aussi le premier sens indiqué par le *Dictionnaire des dictionnaires* de Mgr Paul Guérin (1884 svv), vrai détournement qui, d'une vertu de la relation filiale à Dieu, normalement exprimée et nourrie par des pratiques, fait un attachement à ces pratiques mêmes. On s'étonne moins, dans ces conditions, des formules sévères du *Grand dictionnaire universel* de P. Larousse (1865 svv.) et de la *Grande Encyclopédie* (vers 1890) où, dans une page vigoureusement anticatholique, la *piété* « essentiellement un sentiment », est opposée à la *dévotion* qui accorderait une « importance capitale au sacrifice, c'est-à-dire aux pratiques extérieures du culte et à certains exercices ».

Aussi comprend-on que d'autres auteurs, au 19e siècle, aient senti la nécessité de faire l'apologie de la piété, de la laver des reproches de « petitesse d'esprit et bassesse d'âme », de la justifier comme « souverainement raisonnable, souverainement honorable » (P. Millet, « Discours sur la piété », dans *La tribune sacrée,* t. 13, 1857-1858, p. 538-48). Dans l'optique conservatrice qui dominait alors le catholicisme français, l'abbé Saint-Arroman soulignait ainsi les bienfaits personnels et sociaux à attendre de la piété :

« Voulez-vous employer les moyens qui seuls peuvent donner, assurer la paix ? Demandez à la piété ces lumières qui éclairent l'intelligence et dirigent le cœur, sans les égarer jamais. Elle vous apprendra à régler vos désirs, à féconder vos œuvres. Voulez-vous la paix dans la famille ? travaillez à y introduire la piété qui resserre les âmes, les enrichit des mêmes vertus. Voulez-vous la paix dans l'État ? faites-y régner la piété qui enfante les magistrats intègres, qui fait les citoyens fidèles et dévoués » (*ibid.,* t. 14, 1858-1859, p. 477). J. Guibert, pss, donne de la piété une motivation plus proprement religieuse, mais son but est encore apologétique (*La piété,* Paris, 1907).

Dans une surabondante production, où la mièvrerie pouvait affecter les meilleurs messages (Th. Boulangé présente en 1839 le *Petit manuel de la douce piété de s. François de Sales*), où la facilité nuisait souvent à la qualité (cf. DS, t. 7, col. 940, à propos des publications de J.-J. Huguet), les exposés de valeur ne manquaient cependant pas. Les plus notables se situent dans la ligne salésienne et donnent résolument au mot son acception la plus large : « La piété, c'est tout simplement l'amour de Dieu, ou la charité, ou la religion », même si l'on maintient sa note particulière de « mélange de respect et de tendresse, qui se traduit par un dévouement sans bornes » (E. de Margerie, *Lettres à un jeune homme sur la piété,* Paris, 1855, p. 12-13). L.-G. de Ségur range toute une série d'études spirituelles sous le titre *La piété et la vie intérieure* (1864 svv), dont le premier traité formule les *Notions fondamentales* : « La religion, la piété, la vie intérieure, la sainteté, ce sont les divers degrés d'un seul et unique amour, de l'amour qui par Jésus-Christ unit Dieu à l'homme et l'homme à Dieu » ; plus que d'autres, il insiste sur l'union au Christ Jésus pour que cette piété soit vraie. J.-B. Landriot, dans *La femme pieuse,* Paris, 1863, reprend le projet salésien de « réconcilier la piété avec l'esprit de son siècle »

(3e entretien, t. 1, p. 64) et s'appuie sur Fénelon et F.W. Faber pour insister sur la loyauté, la simplicité et la sagesse qui doivent la caractériser ; il synthétise bien l'enseignement traditionnel sur la disposition cordiale de la piété et sur son rayonnement universel : « On pourrait la définir : un sentiment intérieur, un sentiment d'amour, un mouvement de l'intelligence et du cœur qui nous unit à Dieu d'abord, qui perfectionne notre nature tout entière, et nous donne une facilité merveilleuse pour accomplir avec joie et promptitude tous les devoirs de la vie chrétienne et sociale » (15e entretien, t. 2, p. 6).

D'autres discussions, au sein du catholicisme celles-là, ont porté sur les orientations de la piété des derniers siècles, spécialement sur la légitimité des dévotions, sur les rapports d'opposition ou de complémentarité entre piété « objective » et subjective, sur le caractère privé, voire individualiste, de bien des exercices traditionnels ; elles sont venues, souvent, comme corollaire de questions plus fondamentales, sur la place du mystère du Christ, sur le rôle de l'Église, sur la présence du chrétien au monde. L'enseignement du magistère les a éclairées ou dirimées : cf. art. *Américanisme, Dévotions, Exercices, Laïcat, Liturgie, Monde.*

Ces débats et ces interventions témoignent du souci permanent de sauvegarder l'authentique piété chrétienne, même si le mot paraît moins dans les publications de la seconde moitié du 20e siècle. Ils corroborent la conclusion que semble imposer l'évolution constatée dans l'emploi du mot, en latin comme en français. Le passage du concept étroit de vertu à un sens très large englobant la vie chrétienne assumée en plénitude marque bien que la piété, loin d'être une qualité secondaire ou accessoire, encore moins une évasion, est une note essentielle au christianisme : dans le Christ, l'homme est appelé à offrir, en Église, « le culte spirituel », hommage filial à Dieu de « tout ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (*Rom.* 12, 1-2).

1. **La notion de piété.** – J. Guibert, *La piété. Sa nature, ses fruits, ses exercices,* Paris, 1907. – A. Portaluppi, *Dottrine spirituali attraverso la storia della religiosità cristiana,* Brescia, 1929. – F. Olgiati, *La pietà cristiana. Esperienze e indirizzi,* Milan, 1935, 1952. – O. Kietzig, *Religiös, kirchlich, gläubig. Drei Höhenlagen evangelischer Frömmigkeit,* Göttingen, 1934. – H.R.G. Günther, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit,* Tübingen, 1948. – Lucy Tinsley, *The French expressions for spirituality and devotion. A semantic study,* Washington, 1953. – A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit der Christen nach dem Enchiridion des Erasmus,* Düsseldorf, 1954 ; art. *Frömmigkeit* II, LTK, t. 4, 1960, col. 400-05. – V. Günther, *« Fromm » in der Zürcher Reformation. Eine wortgeschichtliche Untersuchung,* Bâle, 1955. – H.J. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt,* Stuttgart, 1959. – Th. Bogler, *Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze,* Maria-Laach, 1960. – G. Niggl, *« Fromm » bei Goethe. Eine Wortmonographie,* Tübingen, 1967. – DES, art. *Pietà,* t. 2, 1975, p. 1460-62 (B. Neunheuser).

2. **Les formes de la piété.** – J. Wickham Legg, *English Church Life from the Restoration to the Tractarian Movement,* Londres, 1914. – A. Saudreau, *La piété à travers les âges, simple esquisse historique,* Paris, 1927. – Bremond, t. 9-10, 1932. – *Archivio italiano per la storia della pietà* (8 vol. parus jusqu'en 1980), sous la direction de G. De Luca † 1962, voir t. 1, Rome, 1951, *Introduzione,* p. XIII-LXXVI. – G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà,* Rome, 1962 ; *Don G. De Luca et l'abbé H. Bremond (1929-1933),* Rome, 1965. – M.C. (= M. Scaduto) sj, *La pietà nella storia,* dans *La Civiltà cattolica,* 1952/III, p. 509-19 (recension du t. 1 de l'*Archivio...*). – A. Coreth, *Pietas austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Oesterreich,* Vienne, 1959.

D. Newsome, *Godliness and good learning. Four studies on a Victorian ideal,* Londres, 1961. – B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern,* Munich, 1967. – Fr. Spee, sj, *Güldenes Tugend-Buch,* éd. Th. Van Oorschot, Nimègue, 1968. – K.M. Dierkes, *Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied,* Trèves, 1969. – M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au 18e siècle,* Paris, 1973. – R. Lieske, *Protestantische Frömmigkeit im Spiegel der kirchlichen Kunst des Herzogtums Württemberg,* Munich, 1973. – *The pursuit of holiness in late Medieval and Renaissance religion,* éd. Ch. Trinkaus, Leyde, 1974. – J.F. Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées centrales au 17e siècle,* Pau, 1974. – J. de Viguerie, *Quelques aspects du catholicisme des Français au 18e siècle,* dans *Revue historique,* t. 265, 1981, p. 337-70. – C. Rosenbaum-Dondaine, *L'image de piété en France, 1814-1914,* Paris, 1984.

Nuovo dizionario di Spiritualità, Rome, 1979, art. *Esercici di pietà,* p. 509-21 (E. Ruffini) ; adaptation franç., *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, 1983, *Exercices de piété,* p. 351-57.

3. **La littérature de piété** (ou de *dévotion* ; cf. DS, t. 3, col. 727) est si abondante, si diversifiée selon les pays, qu'il est pratiquement impossible d'en fournir un inventaire (cf. Bremond, t. 10, p. 227). Voir *infra,* art. *Piété* (Livres de). – RGG, art. *Erbauungsliteratur,* t. 4, 1958, col. 540-77 (F. Heiler, F. Bartsch).

Consulter Fr. Pérennès, *Dictionnaire de Bibliographie catholique,* t. 2, ch. 25-27 (aux mots *Abrégé, Manuale, Manuel, Enchiridion,* etc.). Ajoutons quelques monographies :

C. Boddington, *Books of Devotion,* Londres, 1903. – St. Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher,* dans *Stimmen der Zeit,* t. 77, 1909 (quatre articles). – P. Althaus, *Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert,* Leipzig, 1914. – G. Domel, *Die Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung...,* Cologne, 1921. – R. Windel, *Zur christlichen Erbauung der vorreformatorischen Zeit,* Halle, 1925. – H.C. White, *English Devotional Literature 1600-1660,* Madison, 1931 ; *The Tudor books of private devotion,* Milwaukee, 1951. – A. Schrott, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration,* ZKT, t. 61, 1937, p. 1-28, 211-57. – J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français,* Genève, 1956. – G. De Luca, *Letteratura di pietà a Venezia del '300 e del '400,* Florence, 1963. – J. Quéniart, *Les hommes, l'Église et Dieu au 18e siècle* (thèse), Paris, 1978, p. 113-19 (et bibliographie, p. 345-52). – M.W. Bloomfield, B.G. Guyot, etc., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices 1100-1500,* Cambridge Mass., 1979. – Cl. Savart, *Le livre catholique, témoin de la conscience religieuse* (France, 19e s.), thèse inédite, Paris, 1981 (cf. RHEF, t. 67, 1981, p. 391-93).

4. **Piété populaire.** – Nombreuses études pour la France depuis 1960, cf. *La piété pop. en France. Répertoire bibliographique.* 1. Normandie, Picardie, Nord ; 2. Lorraine, Alsace ; Paris, 1984 (à suivre). – *Nuovo diz. di Spir.,* art. *Religiosità popolare,* p. 1316-31 (G. Mattai) ; adapt. franç., *Dict. de la vie spir.,* art. *Religion populaire,* p. 951-62 (bibliographie).

E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age,* Turin, 1975. – J. Delumeau, *Leçon inaugurale,* Collège de France, Paris, 1975 (reproduit dans *Le Christianisme va-t-il mourir ?,* Paris, 1977, appendice). – R. Manselli, *La religion populaire au Moyen Âge...,* Paris, 1975. – R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles,* Paris, 1975. – *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire,* éd. B. Plongeron et R. Pannet, Paris, 1976.

La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques, éd. B. Plongeron, Paris, 1976. – B. Plongeron, *Religion et Sociétés en Occident (16e-20e siècles). Recherches françaises et tendances internationales,* nouv. éd. augmentée, Paris, 1982.

Les religions populaires, colloque international, 1970, éd. B. Lacroix et P. Boglioni, Québec, 1972. – *La Culture populaire au Moyen Age,* colloque de Montréal, 1977, éd. P. Boglioni, Montréal-Québec, 1979. – *La religion populaire,* colloque de Paris 1977, éd. G. Dubosq, B. Plongeron, D. Robert, Paris, 1980.

Religion populaire et réforme liturgique = *La Maison Dieu,* n. 122, Paris, 1975. – A. Dupront, *La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale,* RHEF, t. 64, 1978, p. 185-202. – *Volksreligion – Religion des Volkes,* éd. K. Rahner, etc., Stuttgart, 1979. – *La religion populaire... à travers l'histoire,* textes réunis pr Y.-M. Hilaire, Lille, 1981. – J. Vinatier, *Le renouveau de la religion populaire,* Paris, 1982.

Irénée Noye.

PIÉTÉ (Livres de). – Cette expression est trop vague pour permettre de déterminer les limites d'un genre d'écrits spirituels.

On se reportera aux articles : *Ars moriendi* (t. 1, col. 897-99) ; – *Autobiographies spirituelles* (col. 1141-59) ; – *Biographies spirituelles* (col. 1624-1719) ; – *Catéchismes spirituels* (t. 2, col. 279-85) ; – *Collections spirituelles* (col. 1102-21) ; – *Dévotions* (bibliographies, t. 3, col. 759, 777-78) ; – *Dialogues spirituels* (col. 834-50) ; – *Élévations spirituelles* (t. 4, col. 553-58) ; – *Emblèmes* (col. 605-09) ; – *Entretiens spirituels* (col. 763-74) ; – *Étrennes* (col. 1527-51) ; – *Florilèges spirituels* (t. 5, col. 435-512) ; – *Guides spirituels* (t. 6, col. 1154-69) ; – *Heures* (Livres d' ; t. 7, col. 411-31) ; – *Horloges* (col. 745-63) ; – *Hortus* (col. 766-84) ; – *Journée chrétienne* (t. 8, col. 1443-69) ; – *Lectio divina et Lecture spirituelle* (t. 9, col. 470-510) ; – *Miroir* (t. 10, col. 1290-1303) ; – *Miroir des princes* (col. 1303-12) ; – *Pater* (commentaires ; t. 12, col. 389-95) ; – *Piété* (*supra,* bibliographies).

PIÉTISME. – I. *Qu'est-ce que le Piétisme?* – II. *Histoire et spiritualité* : 1. Le Piétisme réformé ; 2. Le Piétisme luthérien ; 3. Le Piétisme séparatiste. – III. *Le Piétisme contemporain.*

I. QU'EST-CE QUE LE PIÉTISME ?

Le Piétisme est, à l'intérieur du Protestantisme européen, le mouvement le plus remarquable de renouveau et de vie spirituelle. Ses origines se situent au 17e siècle ; son âge d'or s'étend sur la première moitié du 18e siècle ; son influence se poursuit sur les mouvements de Réveil du 19e siècle, sur la formation du nouveau Piétisme à la fin du siècle et jusqu'aux mouvements évangéliques actuels.

Le mot Piétisme, du latin *pietas*, est d'abord apparu comme un sobriquet désignant les groupes religieux issus de Philipp Jakob Spener, vers 1670. A l'occasion des querelles autour du Piétisme à Leipzig, il se répandit largement et perdit son acception péjorative grâce aux poèmes de Joachim Feller, professeur de poésie de cette ville : « A présent il est de notoriété publique, le nom de piétistes. / Qu'est-ce qu'un piétiste ? Celui qui étudie la Parole de Dieu / et qui selon cette Parole mène aussi une sainte vie ».

Dans l'histoire de la théologie et de l'Église, le Piétisme présente de multiples aspects. Trois d'entre eux semblent essentiels : 1) le Piétisme comporte un type de piété dont les caractéristiques sont l'accent mis sur la nouvelle naissance par l'Esprit Saint, l'expérience d'une relation personnelle à Dieu, le souci de la sanctification et de la communion des croyants. – 2) Le Piétisme désigne aussi la forme prise par ce type de piété quand elle devient un mouvement historiquement décelable (réunion des croyants en communautés de quelque importance). Chronologiquement, de tels mouvements apparaissent après l'« Orthodoxie confessionnelle » et avant l'*Aufklärung* (le « Siècle des Lumières »), si bien qu'on en vient à utiliser le mot Piétisme pour désigner une époque de l'histoire de l'Église. – 3) Piétisme est en outre le nom dont s'autodésignent des groupements qui, à l'intérieur du Protestantisme actuel, présentent nettement dans leur vie religieuse des caractères piétistes et dont, médiatement ou immédiatement, l'origine remonte à l'époque historique dite « piétiste ».

Bibliographie générale. – *Pietismus und Neuzeit. Jahrbücher zur Geschichte des neueren Protestantismus, hg. im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus* (Bielefeld, 1974 svv, puis Göttingen, 1977 svv).

A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* 3 vol., Bonn, 1880-1886 (*reprint* Berlin, 1966). – F.E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism,* Leiden, 1965 ; *German Pietism during the Eighteenth Century,* 1973. – M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus,* Witten, 1969 ; *Pietismus,* Stuttgart, 1972. – K. Aland, *Pietismus und Bibel,* Witten, 1970 ; *Pietismus und moderne Welt,* 1974. – M. Godfroid, *Le Piétisme allemand a-t-il existé? Histoire d'un concept fait pour la polémique,* dans *Études germaniques,* t. 101, 1971, p. 32-45.

Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen, éd. H. Bornkamm, Bielefeld, 1975. – *Zur neueren Pietismusforschung,* éd. M. Greschat, Darmstadt, 1977. – E. Beyreuther, *Geschichte des Pietismus,* Stuttgart, 1978 ; *Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung,* Hildesheim-New York, 1980. – M. Scharfe, *Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus,* Gütersloh, 1980. – *Orthodoxie und Pietismus. Gestalten der Kirchengeschichte,* t. 7, éd. M. Greschat, Stuttgart, 1982. – M. Schmidt, *Der Pietismus als theologische Erscheinung,* Göttingen, 1984.

II. HISTOIRE ET SPIRITUALITÉ

Le Piétisme apparaît à une époque de bouleversements : ébranlements et innovations politiques et économiques, crises spirituelles caractérisent le 17e siècle. Dans les Églises, après les scissions confessionnelles déclenchées par la Réforme au 16e siècle, des signes de sclérose et de raidissement deviennent perceptibles. Les mouvements théologiques de la Réforme sont devenus, pour les générations du début du 17e siècle, une sorte d'héritage. Théologie et spiritualité se développant l'une à partir de l'autre, une crise de la vie spirituelle traverse les Églises d'Europe et des courants de renouvellement apparaissent ; ainsi dans le Catholicisme français le Jansénisme et le Quiétisme mystique ; en Angleterre le Puritanisme ; aux Pays-Bas et en Allemagne le Piétisme.

Ce dernier pénétra à peu près en même temps dans l'aire réformée et dans l'aire luthérienne. Même si les conséquences du Piétisme furent œcuméniques, ses débuts et ses traits principaux sont liés aux confessions où il surgit. C'est pourquoi il est bon, afin d'avoir un aperçu historiquement valable, de distinguer Piétisme réformé, Piétisme luthérien, Piétisme séparatiste, et de préciser pour chacun leur développement historique et géographique.

1. **Le Piétisme réformé.** – 1° Aux Pays-Bas : C'est d'abord là qu'on rencontre les signes d'une spiritualité et la formation de communautés piétistes. Cependant, si le concept Piétisme est, depuis les recherches des allemands H. Heppe (1879) et A. Ritschl (1880), appliqué à ces signes, les chercheurs néerlandais

parlent de *Nadere Reformatie* (seconde Réforme). A la différence du Piétisme luthérien, qui selon les chercheurs prend son origine avec Ph. J. Spener, le Piétisme réformé n'a pas de chef de file éminent et on ne saurait assigner une date à son commencement. Il se développe comme un fruit de la rencontre de l'idéal de vie ascétique régie par la loi selon les vues de Calvin et du Puritanisme qui d'Angleterre influença par ses écrits dévots le Protestantisme continental.

Au commencement du courant piétiste aux Pays-Bas, on discerne l'élève de Calvin Jean Taffin † 1602, prédicateur de la Cour en 1573, conseiller de Guillaume d'Orange, plus tard pasteur des communautés wallones de Haarlem et d'Amsterdam. Taffin déplorait l'absence de fruits spirituels chez les croyants et appelait à sanctifier toute la vie (« A Dieu ta vie, en Dieu ta fin »). Dans sa pensée, on ne trouve encore aucune trace de critique spirituelle de l'Église ou de fuite du monde. Sa piété concerne la vie domestique, ecclésiastique, politique et publique.

Dans la première phase de la *Nadere Reformatie* on trouve aussi, plus jeune que Taffin, Gottfried Cornelius Udemans † 1649 dont l'ouvrage capital *Practijcke* (1612) exhorte les chrétiens à vivre de foi, d'espérance, d'amour et prépare ce qu'on a appelé le *Präzisismus*. Chez Udemans, on peut déjà trouver des influences anglaises à côté de celle de la théologie de Théodore de Bèze (1519-1605). Mais c'est chez Willem Teellinck (1579-1629) qu'on constate un lien étroit entre le Puritanisme anglais et la *Nadere Reformatie*, ce qui caractérise le Piétisme néerlandais.

Teellinck, juriste, s'était converti en Angleterre sous l'influence du Puritanisme. S'étant mis à l'étude de la théologie, il devint pasteur à Middelburg (Zélande), un centre du Piétisme néerlandais. La prédication de Teellinck, empreinte de mystique et d'expérience religieuse plutôt que de piété pratique, exerça une puissante action. Comme théologien protestant, il est l'un des premiers à avoir affirmé la responsabilité de l'Église pour la mission dans le monde. L'Angleterre lui servait de modèle : selon l'idéal puritain, prédication, soin des âmes, accent mis sur la vie familiale chrétienne devaient contribuer à la rénovation des communautés. Il contribua à répandre dans les Pays-Bas les écrits de William Perkins (1558-1602) et d'autres puritains.

Élève direct de Perkins, l'anglais William Amesius (1576-1633), après une violente critique de la vie frivole des étudiants de Cambridge, se retira en 1610 à Rotterdam et, devenu théologien, fut le guide du Piétisme réformé en train de prendre corps. Dans son œuvre majeure (*Medulla theologiae*, 1623), qui commence par ces mots : « Theologia est doctrina Deo vivendi », il définit la théologie par deux idées directrices, *Fides* et *observantia*. Sa pensée empiriste fait trait d'union entre le Puritanisme anglais et la *Präzisismus* Néerlandais.

Cette conception de la piété comme conduite « précise » tournant au légalisme (stricte sanctification du dimanche, interdiction de la danse, des spectacles, du prêt à intérêt, du luxe) fut adoptée par le scolastique calviniste Gisbert Voetius (1589-1676), professeur à Utrecht à partir de 1634. Ainsi, après la première phase commencée par Taffin qui exigeait une *Nadere Reformatie,* Voetius ouvre une seconde phase où le Piétisme néerlandais va revêtir des formes extérieures, non sans crise. Afin de fortifier la foi personnelle par la lecture en commun de la Bible, par la prière et le chant, il fonde à partir de 1644 des groupes dévots à l'intérieur de l'Église.

Voetius s'opposa au nouveau système théologique présenté par Johannes Coccejus (1603-1669), professeur à Franeker (1636), puis à Leyde (1650) : il remplaçait la méthode scolastique en usage dans la dogmatique par une conception de l'histoire du Salut impliquant différentes alliances entre création et Royaume de Dieu. Cette « théologie fédérale » (*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei,* 1648) brisait l'unité de l'orthodoxie réformée, offrait bien des ouvertures à l'ensemble du Piétisme et préparait en particulier la voie à l'eschatologie piétiste. Entre les partisans de Voetius et ceux de Coccejus s'engagea une longue, ardente et opiniâtre controverse sur le caractère obligatoire de la loi, par exemple celle de la sanctification du dimanche.

Des traits fortement critiques à l'encontre de l'Église apparaissent chez divers piétistes : ainsi Jodocus van Lodenstein (1620-1677), austère prédicateur de la pénitence, Jacobus Koelman (1632-1695), adversaire des règles liturgiques rigides et prédicateur ambulant, Dirk Gerritz a Brakel (1608-1669), attiré par la mystique, et son fils Wilhelmus a Brakel (1635-1711). Ces hommes encourageaient le rassemblement des convertis en conventicules, tout en rejetant le séparatisme prôné par Jean Labadie (DS, t. 9, col. 1-7 ; *infra*, 3/1°).

Après la crise labadiste, commence, vers 1720, pour le Piétisme néerlandais une nouvelle phase : elle est marquée par la résignation et l'intériorisation, le programme d'une *Nadere Reformatie* paraissant irréaliste. Ce n'est qu'au 19e siècle que le Réveil, réfléchissant sur l'histoire du Piétisme néerlandais, en percevra les aspects constructifs et les semences jetées en terre.

Voir art. *Pays-Bas (anciens),* ch. VI, Les milieux de la Réforme, surtout col. 762-77 (avec bibliographie).

2° En Allemagne le Piétisme réformé se répandit surtout dans les régions du nord-ouest, en étroite relation avec le Piétisme néerlandais ; d'ailleurs, la plupart du temps les piétistes réformés allemands étaient formés dans les Pays-Bas et ils établirent un lien entre la théologie de Voetius attentive à la sanctification et celle de Coccejus axée sur l'histoire du Salut. Les premières communautés piétistes apparues à l'intérieur de l'Église réformée ont été fondées par le pasteur de Mülheim Theodor Undereyck (1635-1693), qui devint en 1668 prédicateur à la Cour de Kassel et en 1670 pasteur à Brême.

Parmi ses élèves on remarque le poète Joachim Neander (1650-1680) et Adolf Lampe (1683-1729 ; DS, t. 9, col. 172-74) qui fit beaucoup pour faire pénétrer la théologie « fédérale » coccéienne dans le Piétisme allemand. Dans la région du cours inférieur du Rhin et de l'Allemagne du nord, travaillèrent Johannes Alardin (1639-1707), Ernst Wilhelm Buchfelder (1645-1711), Samuel Nethenus (1628-1700). Conrad Mel (1666-1733) porta le Piétisme en Prusse orientale et en Hesse.

Le piétiste allemand le plus remarquable est Gerhard Tersteegen (1697-1769). Ayant abandonné sa profession de commerçant pour avoir plus de liberté pour lire la Bible, pour prier et étudier, c'est un autodidacte ; il est profondément marqué par la mystique catholique quiétiste. Il choisit de vivre dans un isolement complet, période qui s'acheva en 1724. Trouvant la paix dans sa mystique biblique et dans son ascèse, il exerça une action durable par ses écrits (correspondance, traités spirituels, traductions, poèmes), tout comme par ses conseils spirituels, ses visites aux malades, ses prédications dans les conventicules. Son ouvrage principal (*Auserlesene Lebens-*

beschreibungen heiliger Seelen, 1733-1753) diffusa nombre d'informations sur la vie de chrétiens catholiques et sur la spiritualité catholique.

Au 19e siècle, le mouvement du Réveil dans la région du cours inférieur du Rhin se rattache à l'héritage piétiste essentiellement par l'intermédiaire du médecin oculiste Heinrich Jung-Stilling, auteur d'ouvrages édifiants (1740-1817).

3° En Suisse réformée, le Piétisme, importé en 1689 par des piétistes allemands séparés, prit un accent d'enthousiasme. En dépit de sévères mesures ecclésiastiques, il gagna la sympathie de laïcs et de jeunes théologiens. A Berne, les étudiants en théologie Samuel Güldin, Johann Jakob Dachs, Samuel Schumacher et Christoph Lutz s'ouvrirent à ce courant ; les trois premiers entreprirent un « voyage spirituel » qui de Genève (contact avec des groupes labadistes) les mena aux cercles du Réveil néerlandais, d'où ils rapportèrent la dévotion piétiste. De rudes mesures d'autorité en 1699 proscrivirent le Piétisme de Berne. Le pasteur Samuel König (1670-1750) fut relevé de ses fonctions. Jusqu'en 1746, les citoyens bernois eurent à prêter un serment spécial par lequel ils s'interdisaient d'apporter un soutien quelconque aux pasteurs piétistes.

Les premiers piétistes zurichois, eux aussi, furent marqués par l'enthousiasme. L'étudiant en théologie Hans Georg Ziegler fut banni en 1692 ; les conventicules piétistes survécurent dans la clandestinité. Mais en dépit des mesures prises par les autorités, la propagation du Piétisme ne s'arrêta pas ; il obtint peu à peu le droit d'exister au sein des Églises. Mais en même temps apparaissaient des tendances séparatistes et le fanatisme. Les tenants du Piétisme ecclésial prirent leur pleine importance à partir de 1720. Vers 1740 les *Herrnhuter* de Zinzendorf (cf. *infra* 2/4°) arrivèrent en Suisse.

Les figures marquantes du Piétisme ecclésial furent : à Berne, Samuel Lutz (1674-1750) ; à Bâle, Hieronymus Annoni (1697-1770) ; à Zurich, Johann Kaspar Ulrich (1705-1768) ; à Graubünden, Daniel Willi (1686-1755). Du Piétisme suisse naquit en 1780, en réaction contre l'*Aufklärung*, la « Compagnie allemande du Christianisme » (*Deutsche Christentumsgesellschaft*) qui, avec Johann August Urlsperger (1728-1806), Johann Friedrich Oberlin (1740-1826 ; DS, t. 11, col. 563-64) et Johann Caspar Lavater (1741-1801), fut l'une des sources importantes du mouvement de Réveil au 19e siècle.

Ce mouvement se diffusa dans tout le territoire de la Confédération et aboutit à la fondation d'Églises libres à marque piétiste. Christian Friedrich Spittler (1782-1867), animateur de la « Compagnie du Christianisme » de 1808 à 1867, fonda en 1840 la mission-pèlerinage de sainte Chrischona. Déjà en 1815 il avait pris part à la fondation de la Compagnie missionnaire bâloise.

H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande,* Leiden, 1879. – W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis,* Leipzig, 1911. – G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei J. Coccejus,* Gütersloh, 1923. – K. Reuter, *Wilhelm Amesius...,* Neukirchen, 1940. – A. Lang, *Puritanismus und Pietismus,* Neukirchen, 1941. – C. Graafland, *De zekerheid van het geloof...,* Wageningen, 1961. – D. Slagboom, *Jodocus van Lodenstein,* Utrecht, 1966. – C.P. van Andel, *Gerhard Tersteegen. Leben und Werk...,* Neukirchen, 1973. – *Pietismus und Reveil,* éd. J. van den Berg et J.P. van Dooren, Leiden, 1978.

Sur la Suisse : W. Hadorn, *Geschichte des Pietismus in der Schweizerischen Reformierten Kirche,* Constance-Emmishofen, 1901. – P. Wernle, *Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert,* t. 1, Tübingen, 1923. – R. Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz,* t. 2, Zurich, 1974. – *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus,* t. 7 (1981) : *Die Basler Christentumsgesellschaft,* Göttingen, 1982. – R. Dellsperger, *Die Anfänge des Pietismus in Bern,* Göttingen, 1984.

2. **Le Piétisme luthérien.** – 1° Origines. – Le Piétisme en Allemagne s'enracine dans le riche héritage théologique et spirituel du Luthéranisme comme aussi dans le mouvement de piété largement répandu et aux aspects divers qui se fait jour dans le Protestantisme vers 1600. La figure la plus considérable en est le pasteur Johann Arndt (1555-1621) qui déploie son activité dans l'Allemagne du nord.

Dans ses *Vier Bücher vom Wahren Christentum* (qui seront six plus tard) publiés à partir de 1605 et diffusés en de nombreuses éditions, dans son livre de prières *Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden* (1612) et par l'édition des œuvres de Thomas a Kempis et de Jean Tauler, il rend accessible à ses coreligionnaires le large courant de la mystique catholique germanique, non sans le soumettre à une révision luthérienne. Dans son œuvre, Arndt précisait les indices qui caractérisent la dévotion piétiste : il déplaçait l'accent luthérien mis sur la foi en la justification, toujours considérée comme fondamentale, pour le mettre sur le renouvellement de l'homme par l'*unio mystica*, la nouvelle naissance et l'homme intérieur. Si le Christianisme doit être « vrai », l'enseignement du Christ doit prendre forme dans la vie de l'homme, dans la *praxis pietatis.*

La recherche récente considère Arndt comme le « père du Piétisme ». Il a été regardé comme un modèle par les personnalités les plus importantes du Piétisme. A la suite de Arndt, beaucoup de théologiens travaillèrent à renouveler le Luthéranisme menacé par une subtile scolastique et par la rigidité dogmatique. Ainsi Johann Matthäus Meyfart (1590-1642), Johann Saubert (1592-1646), Johann Valentin Andreae (1586-1654), Joachim Lütkemann (1608-1655), Johann Schmidt (1594-1658), Balthasar Schupp (1610-1661), Theophil Grossgebauer (1627-1661), Johann Michael Dilherr (1604-1669), Heinrich Müller (1631-1675) et Christian Scriver (1629-1693).

Le spiritualisme mystique, critique à l'égard des Églises, qui existait depuis la Réforme dans l'ombre de l'orthodoxie luthérienne dominante, prit de la vigueur après la guerre de Trente ans grâce à Christian Hoburg (1607-1675), Joachim Betke (1601-1663) et Friedrich Breckling (1629-1711).

A côté de la Réforme, de l'orthodoxie luthérienne et du spiritualisme mystique, une autre source du Piétisme luthérien est le Piétisme réformé commençant (dont nous avons parlé plus haut), qui véhicule avec lui les écrits édifiants du Puritanisme et des influences catholiques. Cependant le Piétisme luthérien est plus que la somme de ces influences ; il a reçu des impulsions essentielles de son recours intense à la Bible.

W. Koepp, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum,* Berlin, 1912 (reprint, Aalen, 1973) ; *Johann Arndt und sein « Wahres Christentum ». Lutherisches Bekenntnis und Ökumene,* Berlin, 1959. – H. Leube, *Die*

Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig, 1924. – J.-B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au 17e siècle*, Paris, 1967. – J. Wallmann, *Pietismus und Orthodoxie*, dans *Geist und Geschichte der Reformation* (Festschrift H. Rückert), Berlin, 1966, p. 418-42 ; *Zwischen Reformation und Pietismus. Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie*, dans *Verifikationen* (Festschrift G. Ebeling), Tübingen, 1982, p. 187-205).

2° Spener et les commencements du Piétisme luthérien. – Grâce à Philipp Jakob Spener (1635-1705), les aspirations issues de Arndt deviennent un mouvement bien discernable et défini par un programme ; c'est pourquoi il est le fondateur du Piétisme luthérien.

Né d'une famille alsacienne de juristes, il grandit sous l'influence de livres dévots puritains (Lewis Bayly, Emmanuel Sonthomb) et des écrits de Arndt. Il étudia à la faculté luthérienne orthodoxe de Strasbourg (avec Johann Konrad Dannhauer, 1603-1666), tout en y subissant l'influence de Johann Schmidt (1594-1658), président d'Église et marqué par la piété de Arndt et de la littérature puritaine.

Quand Spener est nommé *Senior* du pastorat luthérien de Francfort (1666), la période la plus importante de sa vie commence. Un voyage à Genève (1660-61) l'avait mis au courant des proclamations de Labadie (cf. *infra* 3/1°) et la lecture du *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion* du théologien luthérien Theophil Grossgebauer (1627-1661) l'avait déjà sensibilisé aux plaies dont souffrait le « peuple chrétien » (*Volkskirche*). A Francfort il se livra pendant plusieurs années à l'étude intense de Luther ; ce qui le renforça dans la pensée que la Réforme s'était arrêtée dès ses commencements. Préserver la pure doctrine luthérienne ne suffisait pas, il fallait que la foi soit vraie, vivante et travailler non pas tant à la conversion des impies qu'au renouveau des dévots. Tel fut le but des leçons d'édification et de Bible (*Collegia pietatis*) qui se tinrent à partir de 1670 dans la maison de Spener ; elles étaient dirigées par lui et par le juriste Johann Jakob Schütz (cf. *infra* 3/2°), alors influencé par Labadie et qui optera plus tard pour le séparatisme.

En 1675, Spener en guise de préface à la nouvelle édition d'un volume de prédication de Arndt, rédigea son programme de réforme de l'Église (*Pia Desideria*) ; il y présente les marques les plus importantes de la dévotion et de la théologie piétistes. L'analyse de la situation de l'Église lui montrait qu'en dépit d'une doctrine intacte elle était complètement corrompue, des autorités publiques au menu peuple, et qu'une réforme était nécessaire, une réforme qui serait soutenue par « l'espérance de temps meilleurs pour l'Église » (conversion d'Israël, selon *Rom.* 11, 25 ; déchéance de la Papauté, d'après *Apoc.* 18-19). Les *Pia Desideria* suivis d'autres écrits plus étendus de Spener introduisaient dans le Luthéranisme les espérances chiliastes.

Pour améliorer l'Église, Spener proposait : a) avant tout, répandre la Parole de Dieu plus abondamment ; à côté du service divin officiel on devait instituer, selon le modèle de 1 *Cor.* 14, des réunions dans lesquelles les laïcs participeraient à l'explication de la Bible ; – b) multiplier l'exercice pratique du sacerdoce universel des croyants ; – c) donner la priorité à la pratique du Christianisme sur la théorie ; – d) restreindre les polémiques confessionnelles ; – e) réformer l'étude de la théologie dans le sens de la *praxis pietatis* ; – f) assurer une prédication animée par le souci des âmes et visant à encourager l'homme intérieur.

Ce programme faisait apparaître des éléments neufs, comme le rassemblement des dévots en réunions distinctes des services divins et, à l'encontre de la résignation prêchée aux chrétiens, l'espérance d'un Royaume du Christ commençant à poindre avant même le dernier jour. Il reçut une large approbation et Spener devint le guide théologique incontesté du Piétisme luthérien.

Dans les années qui suivirent, Spener se trouva pris entre d'une part les théologiens orthodoxes qui redoutaient que la croissance du mouvement piétiste n'en vienne à trahir le Luthéranisme et d'autre part ses propres fidèles qui tenaient pour impossible une réforme spirituelle à l'intérieur des structures ecclésiastiques et donc inclinaient au séparatisme. En 1686, il fut appelé, en tant que prédicateur à la Cour de Dresde, à occuper la position la plus en vue de l'Allemagne protestante. De 1691 à sa mort en 1705, il fut conseiller consistorial et prévôt à Berlin. Il soutint alors le mouvement piétiste impliqué depuis 1690 dans de violentes controverses avec l'Orthodoxie (Leipzig, Hambourg) et orienta vers le Piétisme l'université prussienne récemment fondée à Halle (1695). Par son activité de prédicateur, ses écrits de théologie et d'édification, son abondante correspondance, Spener exerça une influence bien au-delà du mouvement piétiste et des frontières de l'Allemagne.

P. Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, 3 vol., Göttingen, 1893-1906. – W. Grün, *Speners soziale Leistungen und Gedanken*, Wurtzbourg, 1934. – K. Aland, *Spener-Studien*, Berlin, 1943. – J. Wallmann, *P. J. Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, 1970. – M. Kruse, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Witten, 1971. – D. Blaufuss, *Spener-Arbeiten*, 2e éd., Berne, 1980.

3° Francke et le Piétisme de Halle. – Une fois posés les fondements théologiques par Spener, August Hermann Francke (1663-1727), prédicateur, conseiller spirituel, théologien, pédagogue et organisateur, donna au Piétisme, à Halle, sa forme historiquement la plus signifiante.

Fils de juriste, lubeckois, ayant grandi dans l'esprit de la piété de Arndt, Francke fut en 1687, alors qu'il était professeur à Lüneburg, touché par une conversion subite qui le délivra de ses doutes sur l'existence de Dieu et l'assura intimement de sa propre renaissance. Le récit qu'il fit de cette conversion – qui deviendra un prototype pour la dévotion piétiste – raconte une délivrance en plusieurs étapes : a) La conscience est inquiète à cause du faux amour du monde ; – b) elle a le sentiment du vide intérieur ; – c) la Parole de Dieu l'interpelle ; – d) combat de la pénitence dans l'angoisse et les larmes ; – e) vient la conversion, éprouvée comme une percée à travers les obstacles de l'athéisme ; – f) expérience d'une joie ineffable ; – g) témoignage de la conversion vécue ; – h) preuve et vérification de la conversion par le support des persécutions provenant des non-convertis.

Après sa conversion, Francke est maître de catéchèse à Hambourg. En 1689 il demeura deux mois à Dresde auprès de Spener, puis alla à l'université de Leipzig où avec quelques maîtres de ses amis il fait évoluer les *Collegia philobiblica* scientifiques déjà existants vers des écoles de Réveil pour les auditeurs de toutes les facultés. Cette évolution provoqua de violentes querelles et une mesure d'interdiction par le

gouvernement. Après un court pastorat à Erfurt, Francke fut appelé à Halle par l'intervention de Spener. C'est là qu'à partir d'une modeste école pour les pauvres fondée en 1695, grandit un complexe unique d'institutions (orphelinat, diverses écoles pour toutes les classes sociales, entreprises économiques et commerciales) qui devint le centre d'une œuvre de réforme piétiste s'étendant à toute l'Allemagne. Piété axée sur la conversion, action diaconale et sociale chrétienne étaient à Halle en étroite relation réciproque. Francke espérait la « transformation du monde grâce à la transformation des hommes ».

Les réalisations les plus importantes du Piétisme de Halle, favorisées par l'État prussien, sont : la réforme du Studium de théologie en une faculté de théologie qui devint rapidement florissante (y enseignèrent J. J. Breithaupt † 1732, P. Anton † 1730, J. Lange † 1744), la fondation de la mission Danemark-Halle (la première société de mission protestante allemande, 1706), la naissance du premier institut biblique allemand pour l'impression de Bibles à bon marché (Carl Hildebrand von Canstein † 1719) et l'établissement de liens œcuméniques en Scandinavie, Angleterre, Europe du sud-est, Russie et Amérique du nord (H. M. Mühlenberg † 1787). Le piétisme de Halle marqua des générations de pasteurs et de professeurs en Prusse ; il approfondit ses relations avec la noblesse. Sa prospérité prit fin avec l'accession au trône de Frédéric II en 1740 et les progrès de l'*Aufklärung*. Cependant le mouvement de Réveil du 19e siècle a recueilli son inspiration.

G. Kramer, *August Hermann Francke*, 2 vol., Halle, 1880-1882. – H. Pleijel, *Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland*, Lund, 1935. – I. Salomies, *Der Hallesche Pietismus in Russland zur Zeit Peters des Grossen*, Helsinki, 1936. – E. Beyreuther, *A. H. Francke*, Marburg, 1956 ; *A. H. Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung*, Leipzig, 1956. – H.-M. Rotermund, *Orthodoxie und Pietismus. Valentin Ernst Löschers « Timotheus verinus » in der Auseinandersetzung mit der Schule A. H. Franckes*, Berlin, 1959. – K. Deppermann, *Der Hallesche Pietismus und der Preussische Staat unter Friedrich III.*, Göttingen, 1961. – E. Peschke, *Studien zur Theologie A. H. Franckes*, 2 vol., Berlin, 1964-1966 ; *Bekehrung und Reform. Ansatz und Wurzeln der Theologie A. H. Franckes*, Bielefeld, 1977. – W. Oschlies, *Die Arbeits- und Berufspädagogik A. H. Franckes*, Witten, 1969. – C. Hinrichs, *Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen, 1971.

4° Zinzendorf et les Frères de Herrnhut. – Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, comte d'Empire (1700-1760) appartient à la troisième génération du Piétisme qu'il marqua de son originalité. Il fonda les communautés des Frères de Herrnhut, l'unique Église particularisée durable que le Piétisme allemand ait suscitée. Avec sa théologie strictement christocentrique (« Sans Jésus je serais athée »), sa sympathie pour la pensée de l'*Aufklärung* à ses débuts, sa prise en considération de la *Theologia Crucis* de Luther, Zinzendorf dépasse le Piétisme de la conversion de Halle ; il met l'accent sur la dimension communautaire (« aucun Christianisme sans communauté »), donne au Piétisme une dimension œcuménique et par ses écrits et ses poèmes imprime sa marque sur le langage de la dévotion piétiste.

Zinzendorf avait été élève au *Pädagogium* de Francke à Halle (1710-1716) et avait fait ses études de droit dans le Wittemberg luthérien orthodoxe (1716-1719). Un voyage en France et aux Pays-Bas lui avait fait connaître les débuts du Siècle des Lumières (Pierre Bayle). Conquis à l'idée d'une « religion du cœur » unissant toutes les confessions, il offrit en 1722 à un groupe de Frères moraves chassés de leur pays à cause de leur foi de se réfugier dans sa propriété de Haute-Lusace. Ainsi se constitua sous la direction de Zimmermann (Christian David, 1691-1751) la colonie de Herrnhut, forte de 300 membres de confessions différentes (près de 700 en 1736). Zinzendorf, qui abandonna en 1727 ses fonctions dans l'État, parvint à éviter que la communauté cède à la tentation séparatiste en la liant à l'Église luthérienne nationale de Saxe et en lui donnant une consistance religieuse et institutionnelle par la fondation de l'« Union fraternelle rénovée » (1727).

La vie religieuse qui s'est développée à Herrnhut après 1727 est unique en son genre dans l'histoire de la piété évangélique. De nouvelles formes de liturgie apparurent (comme les « Leçons de chant »), des usages du Christianisme primitif furent remis en honneur comme l'agape et le lavement des pieds, comme aussi les ministères des laïcs des temps apostoliques. La division de la communauté en cercles restreints (chœurs, bandes, classes) rendit possible une pastorale des âmes adaptée à chaque groupe. Toutes les questions importantes étaient décidées par le sort, dans lequel on voyait un ordre du Sauveur, lequel était officiellement le supérieur de la communauté. L'usage de donner chaque jour une consigne spirituelle donna naissance aux « mots d'ordre » de la communauté : ces *Losungen* furent, à partir de 1731, proposées à l'avance pour une année entière. Jusqu'à nos jours, elles figurent parmi les livres de piété les plus répandus.

La prise de conscience croissante du « devoir » missionnaire est un trait majeur de la piété de Herrnhut. Pour la première fois dans l'histoire moderne de la Mission, la communauté qui envoie se considérait comme dépositaire de la Mission. Elle envoyait des missionnaires, dont un grand nombre de laïcs, dans toutes les parties du monde, fondait des territoires de mission qui duraient, mais renonçait à donner aux communautés naissant dans ces missions une empreinte strictement confessionnelle. Les succès des missions de Herrnhut rejetèrent dans l'ombre celles de Halle.

Zinzendorf, entré dans l'état ecclésiastique en 1734 et ordonné évêque des Frères en 1737, fut banni de la Saxe électorale (1736-1747) sous l'accusation de séparatisme. Il voyagea alors beaucoup à travers l'Europe du centre et du nord, en Russie et en Amérique du nord, dans l'Inde occidentale, rassemblant dans la noblesse et la bourgeoisie des cercles d'amis de Herrnhut et fondant d'autres communautés sur le même type. Chez ces dernières apparurent parfois des tendances enthousiastes et des dévotions « baroques » (comme celle au Christ « Frère Agnelet »), mais aussi le culte très affectif du sang et des blessures du Crucifié.

En 1747, les Frères de Herrnhut furent reconnus comme appartenant à la Confession d'Augsbourg, avec leurs pratiques religieuses propres, et comme faisant partie de l'Église nationale de Saxe. Auparavant ils l'avaient été en Prusse et en Angleterre comme communauté autonome. Après la mort de N.L. von Zinzendorf, August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), dirigeant de l'Église des Frères à Bethléem (Philadelphie), poursuivit l'œuvre. La piété de Herrnhut, au cours du 18e siècle, attira beaucoup d'esprits déçus par l'*Aufklärung*. Elle a exercé une profonde influence sur des hommes comme Goethe, Herder, Schleiermacher et Novalis.

F. Bovet, *Le Comte de Zinzendorf*, Paris, 1860. – A. Schulze, *Abriss einer Geschichte der Brüdermission*, Herrnhut, 1901. – G. Reichel, *August Gottlieb Spangenberg*,

Bischof der Brüderkirche, Tübingen, 1906. – W. Bettermann, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf,* Gotha, 1935. – W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-œcumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw,* Zeist, 1935. – H. Pleijel, *Das Kirchenproblem der Brüdergemeine in Schweden,* Lund-Leipzig, 1938.

O. Uttendörfer, *Zinzendorf und die Mystik,* Berlin, 1950. – S. Nielsen, *Toleranz und Intoleranz bei Zinzendorf,* 3 vol., Hambourg, 1952-1960. – E. Beyreuther, *Der junge Zinzendorf. Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden. Zinzendorf und die Christenheit,* 3 vol., Marburg, 1957-1961 ; *Studien zur Theologie Zinzendorfs,* Neukirchen, 1962 ; *N. L. von Zinzendorf in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* 2e éd., Stuttgart, 1975. – L. Aalen, *Die Theologie des jungen Zinzendorf,* Berlin-Hambourg, 1966. – H.-J. Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde. Dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen,* Göttingen, 1966. – P. Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf,* Paris, 1969. – D. Meyer, *Der Christozentrismus des späten Zinzendorf,* Berne-Francfort, 1973. – H. Renkewitz, *Im Gespräch mit Zinzendorfs Theologie,* Hambourg, 1980.

Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Hambourg, 1978 svv.

5° Le Piétisme wurtembergeois. – En aucune autre région d'Allemagne le Piétisme n'a agi de façon aussi large et continue. Les *Pia desideria* de Spener y trouvèrent un terrain préparé par J.V. Andreae (1586-1654), qui avait réclamé une ample rénovation sociale et ecclésiastique. Ici le Piétisme ne fut pas, comme en d'autre régions, combattu par des mesures légales et par la polémique luthérienne orthodoxe : après quelques luttes initiales, gouvernement et direction de l'Église permirent un développement sans entraves. Le rescrit de 1743 enfin reconnut officiellement les rassemblements des piétistes et les incorpora à la vie de l'Église.

Le Piétisme wurtembergeois, nourri aux sources théosophiques (Jakob Böhme), mystiques, chiliastes, offre un caractère sérieux et incline souvent à la spéculation. A côté du *Sola Scriptura* s'introduit le *Tota Scriptura.* La Bible étudiée avec amour et profondeur est perçue comme révélation du plan divin de l'histoire du Salut ; là s'enracinent l'attente du Règne du Christ pour mille ans et la doctrine de l'apocatastase.

Deux figures dominent, celles de Johann Albrecht Bengel (1687-1752) et de Fr. Christoph Oetinger (1702-1782).

Après avoir étudié la théologie à Tübingen, Bengel enseigna à l'école conventuelle évangélique de Denkendorf (1713-1741), puis devint prélat et conseiller du Consistoire à Stuttgart. Il est le théologien bibliste le plus important du Piétisme, posant des fondements encore valables aujourd'hui pour la recherche textuelle du Nouveau Testament et composant un commentaire célèbre du Nouveau Testament (*Gnomon Novi Testamenti,* 1742). Il tient fermement le dogme orthodoxe de l'inspiration de l'Écriture tout en demandant une interprétation scientifique. La Bible offre l'*oeconomia Dei* qui permet la connaissance de l'*ordo temporum* ; son étude des textes lui permit de fixer à 1837 la venue du Millénium, ce qui freina l'attente exaltée d'un proche retour du Christ. Il ne faisait pas sien le Piétisme si actif de la conversion qui régnait à Halle, critiquait les idées de Zinzendorf et des Frères de Herrnhut sur l'eschatologie, l'ecclésiologie et la compréhension de la Bible ; il se séparait du Piétisme radical par l'accent qu'il mettait sur l'exégèse méthodique et scientifique de la Bible.

Oetinger, élève et ami de Bengel, pasteur et prélat, influencé par Böhme, Emmanuel von Swedenborg, la Cabbale juive et la mystique chrétienne, est le philosophe du Piétisme. Sur sa pensée, voir sa notice, DS, t. 11, col. 682-85.

De l'école de Bengel et d'Oetinger est sorti un grand nombre de théologiens qui ont donné à l'Église du Wurtemberg une marque piétiste durable. Signalons les pasteurs Philipp Matthaeus Hahn (1739-1790) et Christian Gottlob Pregizer (1751-1824), ainsi que le cultivateur Johann Michael Hahn (1758-1819), fondateurs de communautés piétistes. Au Wurtemberg, l'ancien Piétisme fut relayé sans rupture de continuité par le Réveil, dont le prédicant Ludwig Hofacker (1798-1828) est la figure la plus importante. La théologie piétiste du Royaume de Dieu marqua Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) et son fils Christoph (1842-1919). Dans le domaine de la piété communautaire, la continuité entre l'époque piétiste et les groupements actuels n'est nulle part aussi nette qu'au Wurtemberg.

Outre la bibl. de l'art. Oetinger (DS, t. 11, col. 684-85), voir : G. Mälzer, *Bengel und Zinzendorf,* Witten, 1968 ; *J.A. Bengel. Leben und Werk,* Stuttgart, 1970. – H. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis 20. Jahrhundert,* Stuttgart, 1969. – J. Trautwein, *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen,* Stuttgart, 1969. – R. van Dülmen, *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Leben und Werk Johann Valentin Andreaes,* Stuttgart, 1977. – *Leben in Gang halten. Pietismus und Kirche in Württemberg.* éd. T. Sorg, Metzingen, 1980. – F. Groth, *Die « Wiederbringung aller Dinge » im württembergischen Pietismus,* Göttingen, 1984.

3. **Le Piétisme séparatiste.** – Des tendances radicales, séparatistes par rapport à l'Église, traversent les mouvements piétistes ; elles ne sont souvent représentées que par des individus ou des groupes numériquement faibles, mais elles ont exercé une influence notable sur l'histoire de l'Église. Ces tendances critiques ne prétendaient pas proposer un programme réformateur de l'Église, mais proclamaient « l'exode de Babylone ». Au fond, de l'idée de l'*ecclesiola in Ecclesia* elles passent au dilemne : *ecclesiola aut Ecclesia.* Décisive, à ce propos, est l'image idéalisée de la communauté primitive conduite par l'Esprit. La prise en considération de révélations privées, en marge de l'Écriture, amène divers piétistes radicaux, particulièrement dans le domaine de l'eschatologie, à des spéculations et à des conceptions hétérodoxes.

1° Labadie (DS, t. 9, col. 1-7). – La première scission séparatiste dans le Piétisme fut opérée par Labadie. Sa prédication chiliaste (irruption prochaine du Royaume de grâce), son ecclésiologie congrégationnaliste visant à la séparation du monde, le rôle qu'il donne à la prophétie provoquèrent un conflit avec la *Volkskirche* des Pays-Bas et son exclusion (1669). Alors Labadie rassembla à Amsterdam une communauté en rupture avec l'Église et pratiquant le partage des biens ; Voetius et ses adhérents s'opposèrent à Labadie, dont la plus importante disciple fut Anna Maria van Schurman (1607-1678). Devant l'hostilité croissante dont elle était l'objet, la communauté émigra en 1670 à Herford (Westphalie), puis à Altona (1672). Après la mort de Labadie (1675), elle s'installa à Wieuwerd (Frise néerlandaise). Là, sous la direction de Pierre Yvon (1646-1707), elle atteignit son apogée, avec plus de 300 membres, mais elle ne survécut pas à la mort d'Yvon.

2° La scission de Francfort. – Dans le Piétisme

luthérien, le juriste francfortois Johann Jakob Schütz (1640-1690) fut l'auteur d'un mouvement séparatiste. Lié d'amitié avec Spener avec qui il domine pendant des années le Piétisme francfortois, il entretint des rapports suivis avec les cercles spiritualistes mystiques et avec la communauté de Labadie, ce qui le fit dériver progressivement de la *Volkskirche* luthérienne vers le séparatisme. Il s'abstint de fréquenter la Cène, critiqua la doctrine de la justification et voulait la remplacer par la renaissance mystico-spiritualiste. A partir de 1682, ses partisans tinrent leurs propres conventicules.

Schütz se lia aussi avec les Quakers. Lorsque William Penn (cf. sa notice, *supra*) appela à la colonisation de la Pennsylvanie, Schütz fonda avec ses amis la Compagnie francfortoise qui y acquit des domaines étendus ; on faisait des plans pour « l'exode de Babylone ». Franz Daniel Pastorius (1651-1720), du cercle de Schütz, partit en 1683 pour la Pennsylvanie et fonda Germantown, près de Philadelphie : c'est la première fondation allemande en Amérique du nord.

Dans le même cercle piétiste, on trouve les époux Petersen, dont les écrits exercèrent une profonde influence. Johann Wilhelm Petersen (1649-1727 ; cf. sa notice, *supra*) fut amené par Schütz à l'espérance chiliaste du Règne de mille ans ; sous l'influence de Jane Leade (1624-1704), disciple anglaise de Böhme, il la développa en doctrine de la réconciliation universelle (*Apokatastasis pantôn*). Cette doctrine rencontra des approbations chez Leibniz et d'autres représentants de l'*Aufklärung* ; elle influença de larges cercles protestants et contribua à saper la crainte avec laquelle était attendu le jugement dernier.

Sous l'influence de sa femme Johanna Eleonora, née von Merlau (1644-1724), visionnaire, Petersen nia l'unité de la Révélation, soutint que celle-ci se perpétuait à travers les messages et visions intérieurs. Il déclara révélations divines les visions de Rosamunde Juliana von Asseburg (1672-1708 ?), mélange d'amour érotique pour le Sauveur et d'apocalyptique chiliaste.

3° Arnold et l'idéal de la communauté primitive. – Le chef le plus remarquable du Piétisme radical fut Gottfried Arnold (1666-1714). Au temps de ses études à Wittemberg, dégoûté de l'orthodoxie luthérienne, le jeune Arnold s'attacha à Spener, dont il ne put cependant accepter le principe ecclésiastique ; il fut attiré par la dévotion mystico-spiritualiste et s'engagea dans la critique de l'Église. Son premier grand ouvrage (*Die erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, das ist Wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben*, 1696) lui valut un professorat d'histoire à Giessen (1697), mais il l'abandonna après un semestre, excédé par l'ambition et la confiance en la raison qui dominaient la vie académique : d'où son *Babels Grablied* contre la *Volkskirche*. Dans sa volumineuse *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699-1700), il se place au point de vue « impartial » du spiritualiste pour juger Églises et hérésies ; il considère que toutes les confessions ont été entraînées dans la décadence, si on les compare avec la communauté primitive menée par l'Esprit. Ce qui est au cœur de l'histoire, c'est la vie personnelle des dévots, fussent-ils hérétiques. Le critère du vrai Christianisme n'est pas la doctrine de l'Église, mais la nouvelle naissance. L'Église authentique, communauté de ceux qui sont nés à nouveau de l'Esprit, est invisible et libre par rapport aux confessions de foi. Toute Église d'État est rejetée. Le renouvellement de l'Église du Christ, dégradée depuis l'ère constantinienne, a lieu dès maintenant dans le cœur des croyants et se manifestera dans l'avenir par l'acte eschatologique de Dieu.

En 1701, Arnold se marie et devient pasteur, ce qui marque son passage de l'individualisme hostile à l'Église à une collaboration critique mais constructive ; c'est à l'intérieur de l'Église qu'il travailla à répandre ses vues théologiques. Il mourut en 1714.

4° Autres piétistes radicaux. – L'itinéraire que suivirent, déjà avant Arnold, Friedrich Breckling (1629-1711) et Georg Gichtel (1638-1710), partisan du célibat, fut emprunté par nombre de piétistes radicaux qui ne firent pas retour aux institutions ecclésiastiques.

Ainsi Johann Konrad Dippel (1673-1734), naturaliste et médecin, d'une piété strictement individualiste. – La persécution et plus de trente arrestations ne purent empêcher Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670-1721), prédicateur ambulant, d'annoncer infatigablement « l'exode de Babylone » et la venue du Millénium. Il proscrivait le serment et la peine de mort, réclamait un État tolérant et une société chrétienne. Son action s'exerça, jusqu'aujourd'hui, sur la *Church of Brethren*. – Conrad Beissel (1690-1761) fonda en Pennsylvanie le monastère piétiste radical d'Ephrata. – Eva von Buttlar (1670-1717) fonda le plus connu des groupements du Piétisme radical sous la forme d'une commune : la *Buttlarsche Rotte* (il s'y produisit des désordres sexuels, théologiquement justifiés).

Parmi les productions littéraires, il faut signaler la « Bible de Berleburg » (1726-1739) qui interprète l'Écriture dans le sens mystico-radical. L'un des ouvriers de l'entreprise fut Johann Christian Edelmann (1698-1767) qui marque le passage du Piétisme radical à l'*Aufklärung*.

M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche*, 3 vol., Koblenz, 1849-1860. – E. Seeberg. *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, Meerane, 1923 (reprint, Darmstadt, 1964). – H. Renkewitz, *Hochmann von Hochenau*, 1935 (reprint, Witten, 1969). – M. Hofmann, *Theologie und Exegese der Berleburger Bibel*, Gütersloh, 1937. – H. Dörries, *Geist und Geschichte bei G. Arnold*, Göttingen, 1963. – J. Büchsel, *G. Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt*, Witten, 1970. – K.-L. Voss, *Christianus Democritus. Das Menschenbild bei Johann Conrad Dippel...*, Leiden, 1970. – *Continental Pietism and Early American Christianity*, éd. F.E. Stoeffler, Grand Rapids, 1976. – *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, t. 8 (1982) : *Der radikale Pietismus*, Göttingen, 1983.

III. LE PIÉTISME CONTEMPORAIN

Le Piétisme des 17e et 18e siècles a laissé des traces durables dans la piété protestante. Qu'on songe à la diffusion de la Bible et de la littérature de dévotion issue des communautés piétistes, à l'encouragement donné aux études bibliques, à la catéchèse et à la confirmation, à la participation des laïcs à la vie de l'Église, à l'engagement social dans l'éducation et l'aide apportée aux pauvres, aux missions à l'étranger.

Le Piétisme radical s'éteignit, sauf à ce que l'une ou l'autre de ses conceptions hétérodoxes ne soit reprise dans l'*Aufklärung*. Le Piétisme ecclésiastique, lui

aussi, disparut, au moins momentanément, à l'exception des Frères de Herrnhut et des communautés du Wurtemberg. Rejetées dans l'ombre par l'*Aufklärung* du 18e siècle, les aspirations du Piétisme resurgirent dans les mouvements de Réveil du 19e siècle.

A l'heure actuelle existent à côté ou dans les Églises d'Europe centrale et septentrionale des communautés et des associations piétistes. La plus remarquable, fondée en 1884-1897, est la *Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation.* Des liens entre les communautés piétistes, les Églises des *Länder* et les Églises libres sont assurées par l'*Evangelische Allianz,* fondée en 1846 à Londres. Les aspirations piétistes sont aussi accueillies dans le « Renouveau charismatique ». Enfin, des cercles d'orientation piétiste, qui se perçoivent comme une branche du Mouvement évangélique actuel, soulignent leur enracinement dans l'époque historique piétiste.

Aujourd'hui les traits les plus signifiants de la piété et de la théologie piétistes sont : – L'appel à la conversion, laquelle est le premier et décisif retournement de l'homme, qui le fait passer de l'incroyance à l'obéissance de la foi. – La doctrine de la nouvelle naissance, œuvre de l'Esprit Saint (généralement distinguée du baptême des enfants). – La communauté des croyants est fondée sur la qualité d'enfant de Dieu de ses membres, et son activité consiste dans l'écoute ensemble de la Parole de Dieu et dans l'accomplissement du service de la charité. – L'importance de la prière personnelle et communautaire (en particulier pour les communautés de prière). – L'appel à la sanctification et à une vie qui veut suivre Jésus. – La participation des laïcs à l'annonce de la Parole et au service du Royaume de Dieu (mission, évangélisation, action sociale). – L'Écriture sainte mérite confiance, est la règle obligatoire de la foi et de la vie. – Intérêt pour l'histoire du Salut, le destin d'Israël, les thèmes eschatologiques. – Critique ouverte ou latente de l'institution ecclésiastique, avec l'affirmation du primat de l'intériorité et le souci de préserver son indépendance en matière d'organisation.

Concluons : La question qui domine le destin et l'histoire du Piétisme est la suivante : veut-il maintenir son action réformatrice à l'intérieur des Églises ou veut-il fonder une Église propre ? Théologiquement, le Piétisme a exercé son action la plus profonde et la plus féconde là où, consciemment, il a choisi de développer ses aspirations spirituelles en liaison avec la théologie réformatrice des grandes Églises.

F. Rienecker, *Biblische Kritik am Pietismus alter und neuer Zeit,* Offenbach, 1952. – O. Riecker, *Erweckung heute und ihre Botschatf an uns,* Wuppertal, 1958. – *Die bleibende Bedeutung des Pietismus,* éd. O, Söhngen, Witten-Berlin, 1960. – *Theologie und Pietismus,* éd. H. Kirchhoff, Neukirchen, 1961. – E. Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung,* Göttingen, 1963. – *Taufe und Persönliche Glaubensentscheidung,* éd. A. Tietsch, Berlin, 1966. – P. Schicketanz, *Der Pietismus als Frage an die Gegenwart,* Stuttgart, 1967.

F. Laubach, *Aufbruch der Evangelikalen,* Wuppertal, 1972. – H. Burkhardt, *Die biblische Lehre von der Bekehrung,* Giessen, 1978. – E. Busch, *Karl Barth und die Pietisten,* Munich, 1978. – D. Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung,* Berlin, 1979. – F. Spiegel-Schmidt, *Offene Fragen der Reformation. Der Pietismus als Frage an die Gegenwart,* Giessen-Bâle, 1979. – G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche,* Tübingen, 1981. – J. Drechsel, *Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung* (Diss. Halle, 1982). – *Luther und der Pietismus,* éd. par K. Heimbucher, Dillenburg-Giessen-Bâle, 1983.

Burkhard Weber.

PIGHI (Marie), augustine, 1770-1829. – Maria Pighi, fille de Girolamo Pighi et de Caterina Bacciocchi, naquit à Orciano, dans le diocèse de Fano (Italie centrale), le 28 octobre 1770. Baptisée le même jour, elle reçut les noms de Maria Francesca Antonia. En 1772, avec ses parents, elle alla demeurer dans la ville voisine de Pergola et y resta jusqu'en 1815. Dès sa première communion, qu'elle fit vers l'âge de dix ans, elle mena une vie chrétienne exemplaire qui, plus tard, lui attira l'estime du clergé et la vénération des fidèles, à Pergola et aux environs. Sur le conseil d'un religieux augustin, elle se décida en 1815 à entrer au monastère romain de Santa Lucia in Selci. Elle y fit profession le 9 juin 1816 devant Giuseppe B. Menochio, « prosacrista » pontifical (DS, t. 10, col. 1023). Sa communauté, ses confesseurs et d'autres personnes en rapports particuliers avec elle, étaient persuadés qu'elle était favorisée de visions et du don de guérir des malades. Elle mourut le 7 juillet 1829, après cinq mois de maladie.

On garde dans son monastère divers cahiers manuscrits, – au total 7 000 pages en écriture serrée –, contenant ses visions et révélations. D'accord en cela avec l'autorité ecclésiastique, elle les avait dictés à ses directeurs ou confesseurs : l'oratorien Luigi Latini, qui en écrivit plus de la moitié, l'augustin Tommaso Moralia, professeur d'Écriture sainte à l'université de Rome, le prêtre diocésain Giovanni Battista Cassoni et le cardinal Luigi Ercolani (EC, t. 5, col. 478) qui, assure-t-on au monastère de Santa Lucia, se fit ordonner prêtre sur insistance de Maria Pighi. Il ne faut pas rapprocher M. Pighi de sa contemporaine Anne-Catherine Emmerich (DS, t. 4, col. 622-27) : les différences sont multiples et considérables. Les visions de M. Pighi se rapportent à la vie de l'Église dans le contexte politique de son temps et à l'état spirituel de certaines personnes déterminées ; elles sont restées inédites et, pour autant, n'ont point suscité de polémiques, ni prolongé leur influence au-delà du monastère. Moralia, Cassoni et Ercolani auraient fait leur la déclaration de Luigi Latini (p. 6057), qu'« il avait écrit fidèlement ce que lui dictait sœur Pighi ». Son souvenir est demeuré vivant dans son monastère ; on n'a pas introduit sa cause en vue d'une béatification. Aucun auteur n'a écrit sa vie.

David Gutiérrez.

PII OPERAI CATECHISTI RURALI, Congrégation cléricale italienne qui provient de l'union (28 juin 1943) entre les *Pii Operarii,* fondés à Naples en 1602 par Carlo Carafa, et les *Catechisti Rurali,* fondés à Montalto Uffugo en 1928 par Gaetano Mauro.

1. Carlo Carafa (1561-1633), descendant des ducs d'Andria et des comtes de Ruvo, naquit à Marigliannella di Nola (Naples), en 1561. Orphelin dès son jeune âge, il fut confié par ses tuteurs aux jésuites du Collège de Nole et, malgré l'opposition de sa parenté, entra au noviciat des jésuites vers la fin de 1578. Il continua ensuite ses études à Rome ; atteint de phtisie, il dut regagner Naples et, en l'été de 1584, quitta la Compagnie. Revenu à la santé après trois années de soins, il entra dans l'armée et se distingua dans les Flandres et en Savoie contre les Huguenots et les Luthériens, puis comme lieutenant général en

Achaïe contre les Turcs (1598). Revenu à Naples, il causa du scandale par quelques mois de vie déréglée, mais il se convertit, changea de vie et, après une période d'études et de préparation sous la direction des jésuites, il fut ordonné prêtre le 1er janvier 1600.

Avec quelques prêtres de Naples, il commença à prêcher des missions dans les campagnes, et en 1602 mena la vie commune avec ses associés à S. Maria d'Ogni Bene. Il écrivit les règles de la « Congregazione della Dottrina Cristiana », dont Grégoire XV, par la suite, changea le nom en celui de *Pii Operarii*.

La communauté naissante se transféra ensuite dans une petite maison du Vico Cavaioli, pendant la construction de la résidence et de l'église de la Madonna dei Monti ai Ponti Rossi, qui devint le berceau de la Congrégation, à la périphérie de Naples. C'est de son fondateur qu'elle tient sa physionomie spirituelle : activité apostolique unie à une vie de sacrifice et de pénitence exceptionnelles. Cette vie spirituelle était basée sur la dévotion à la Passion, à la Sainte Eucharistie et à la Vierge Marie.

Des lendemains de son ordination à sa mort, Carlo Carafa se consacra à l'apostolat parmi les malades et les pauvres, les bohémiens, les mahométans, les condamnés à mort. Il fonda à Naples des maisons d'accueil pour femmes repenties et jeunes filles en péril. En 1608 il fut nommé visiteur général du diocèse de Naples ; chargé d'y réformer et diriger le séminaire, il en écrivit le règlement et y resta jusqu'en 1614. Il mourut à Naples le 8 septembre 1633.

2. L'INSTITUT DES PII OPERARII a pour fin principale la prédication de missions au peuple et l'enseignement de la doctrine chrétienne. Ses religieux s'adonnaient aussi à nombre d'autres activités ordonnées à ces fins. Il fut approuvé par l'archevêque de Naples, à la Pentecôte de 1606, lors de l'inauguration de l'église de la Madonna dei Monti. Grégoire XV approuva l'institut le 1er avril 1621.

Les nouveaux missionnaires se virent confier la basilique de S. Giorgio Maggiore, à proximité du Duomo de Naples, et bientôt ouvrirent d'autres maisons : celle de S. Maria a Castello à Somma, celle de S. Maria di Montedecoro (Caserta), puis en 1647, à Naples, celle de S. Nicolò a Toledo (devenue aujourd'hui S. Nicola alla Carità).

Appliqués en 1656 à l'assistance des pestiférés, presque tous les religieux contractèrent la maladie et en moururent. Mais la Congrégation redevint florissante grâce à l'activité de Pietro Gisolfo.

En 1667, grâce à Ludovico Sabbatini, la Congrégation s'étendit à Rome (église de S. Balbina en 1689 ; paroisse de S. Lorenzo ai Monti de 1704 à 1712 ; église de la Madonna dei Monti à partir de 1712 ; église et résidence de S. Giuseppe alla Lungara (construites respectivement en 1730 et en 1760).

La Congrégation fut florissante au 17e et au 18e siècle. Ses maisons de Naples et de Rome, en particulier celle de S. Nicola alla Carità, furent des centres de culture et de vie spirituelle.

Le Supérieur général, élu tous les trois ans par le chapitre général, – qui se réunissait chaque année jusqu'en 1716 ; tous les trois ans à partir de cette date –, ne pouvait être réélu qu'une seconde fois. Il était aidé dans sa charge par la *Consulta Maggiore*.

Bien que l'institut eut toutes les caractéristiques d'une congrégation religieuse, – Pie VI (constitution *Inter Multiplices*, 14 décembre 1792) lui concéda les facultés et privilèges accordés aux Réguliers –, ses membres n'étaient pas religieux au sens strict : ils ne prononçaient pas de vœux. Ils vivaient pourtant en communauté. La spiritualité de l'institut, prolongeant celle du fondateur, était basée sur le culte de l'Eucharistie source de vie, sur une vie de pénitence et de sacrifice comme participation à l'œuvre rédemptrice du Christ et sur une dévotion filiale à la Vierge Marie.

L'activité de la congrégation a suscité de nombreuses confréries et associations religieuses qui ont exercé une notable influence sur les fondations des *Maestre Pie Filippini*, des Rédemptoristes (religieux et religieuses), des Passionistes, etc.

Privés de leurs ressources par le régime de Napoléon et après l'Unité italienne, les *Pii Operarii* ont lentement décliné et fermèrent successivement leurs maisons. En 1943 ne restait plus à Naples qu'un père âgé. La congrégation fut alors unie par le Saint-Siège à celle naissante des *Catechisti Rurali*.

La cause de béatification de quelques Pii Operari a été introduite : du fondateur Carlo Carafa, d'Antonio De Colellis (1586-1654), souvent supérieur, d'Antonio Torres (1637-1713), prédicateur et directeur spirituel, de Ludovico Sabbatini (1650-1724, célèbre missionnaire), d'Emilio Giacomo Cavalieri (1663-1726 ; évêque de Troia, oncle d'Alphonse-Marie de Liguori, directeur spirituel de Paul de la Croix).

La congrégation a donné onze autres évêques à l'Église ; parmi eux, Tommaso Falcoia, évêque de Castellammare di Stabia, directeur spirituel d'Alphonse-Marie de Liguori et de Céleste Crostarosa (1663-1743).

Voir les biographies de De Colellis par P. Gisolfo (Naples, 1663) ; – de Torres par T. Sergio (Rome, 1727), L. Sabbatini d'Anfora (Naples, 1732), G. Perrimezzi (Naples, 1733) ; – de Ludovico Sabbatini par son neveu L. Sabbatini d'Anfora (Naples, 1730) ; – d'E.G. Cavalieri par G. Rossi (Naples, 1741) et par A. Tredanari (Naples, 1969) ; – sur T. Falcoia, Br. Pellegrino, *Pietà et direzione spirituale nell'epistolario di T. F.*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 36, 1976, p. 451-88.

Auteurs spirituels et figures marquantes : Carlo Coccia (*Apparecchio et attioni di gratie per la SS. Communione*, Naples, 1648). – Pietro Gisolfo † 1683 (DS, t. 6, col. 411-12). – Vicenzo Negri (DS, t. 11, col. 89-90). – Filippo Romanelli, fondateur de la Congrégation de la Doctrine chrétienne de Naples (unie par la suite aux Doctrinaires de César de Bus). – Domenico Cenatempo (1604-1656), fondateur de l'*Oratorio* des musiciens à S. Giorgio Maggiore. – Giuseppe Di Gennaro (1603-1656), théologien moraliste. – Nicola De Ruggiero (*Beneficii di Dio, ... Meditazioni*, Naples, 1681 ; *Meditazioni di via purgativa, indirizzate a sacerdoti*, Naples, 1686, 1696, etc.).

Antonio Torres † 1713 (*Giesù povero e disprezzato...*, Naples, 1729 ; *Opere*, 2 vol., Naples, 1754 ; voir O.S. Tocci, *Il P. A. T. e l'accusa di quietismo*, Montalto Uffugo, 1959). – Filippo De Mura (*Il missionario istruito*, 2 vol., Naples, 1738, etc.). – Ludovico Sabbatini † 1724 (*Il clero santo...*, 6 vol., Naples, 1716 ; *Cibo quotidiano per gli ecclesiastici, ... meditazioni*, Montefiascone, 1721 ; *La luce evangelica irradiata nelle menti de'fedeli*, 6 vol., Naples, 1723). – Carl'Antonio d'Orsi (1667-1741), missionnaire (vie par L. Sabbatini d'Anfora, Naples, 1748). – Tommaso Sergio (1677-1752) établit l'*Accademia di Liturgia* à Rome (1742). – Francesco De Simone, biographe de sainte Lucia Filippini (Rome, 1732) et d'autres.

Salvatore Pascale (1787-1857), confesseur de Vincent Palloti. – Agostino De Carlo (*Dialoghi istruttivi su'pregi, misteri e titoli di Maria*, Naples, 1855, etc.). – Gaspare De Luise (1823-1899), polygraphe abondant mais non spirituel. – Pasquale De Franciscis † 1929, éditeur des *Discorsi* de Pie IX (4 vol., Rome, 1872-1878) et de Léon XIII (1882).

3. GAETANO MAURO, né à Rogliano (Cosenza) le 13 avril 1888, étudia au séminaire de Cosenza et fut

ordonné prêtre le 14 juillet 1912. Nommé curé deux ans plus tard à Montalto Uffugo, il travailla spécialement auprès des jeunes. Nommé doyen de la Collegiata de S. Maria della Serra, il fut mobilisé pendant la première guerre mondiale et fut fait prisonnier en Autriche. Après la guerre, il reprit son activité auprès des jeunes ; l'état d'abandon où ils vivaient dispersés dans les campagnes lui suggéra, en août 1925, l'organisation de l'« Associazione Religiosa degli Oratori Rurali » (A.R.D.O.R.), groupant laïcs et prêtres pour l'enseignement du catéchisme dans les campagnes. L'œuvre se transforma peu à peu et donna naissance à la congrégation religieuse des *Catechisti Rurali* (*Missionari Ardorini*), qui s'organisa officiellement le 8 décembre 1928 et fut approuvée par l'archevêque de Cosenza le 27 juin 1930.

L'activité apostolique de Mauro fut brusquement interrompue, le 9 mai 1934, par une attaque de paralysie et il ne put la reprendre, lentement, que quelques années plus tard. En 1939, de Montalto Uffugo la congrégation s'étendit à Rome et à Petilia Policastro (Catanzaro), dans le diocèse de Santa Severina. Lors du décret d'union du 28 juin 1943, la congrégation prit le nom de *Pii Operai Catechisti Rurali (Missionari Ardorini)* et fut placée sous la direction de Mauro, d'abord comme vicaire *ad nutum S. Sedis,* puis comme supérieur élu par le chapitre général.

Mauro avait toujours été vivement préoccupé par l'aide religieuse et sociale aux jeunes de la campagne. Son enseignement catéchétique se centrait sur le mystère de l'Eucharistie, qui lui servait à entraîner les jeunes vers l'apostolat ; il y joignait une dévotion ardente, simple et parfois naïve à la Vierge Marie ; il insistait aussi sur la souffrance vécue comme participation à la passion du Christ pour la rédemption du monde. Mauro mourut à Montalto Uffugo le 31 décembre 1969.

4. Les Pii Operai Catechisti Rurali (POCR) se répartissent en pères et frères coadjuteurs, tous membres de plein droit de la congrégation. Ils sont dirigés par un supérieur général et son conseil, tous élus pour six ans par le chapitre général. Les constitutions primitives de Carlo Carafa (modifiées par les chapitres généraux, surtout celui de 1716) ont été abolies avec le décret d'union de 1943. La congrégation est régie par celles de Mauro, rédigées en 1931 et retouchées par les chapitres généraux.

L'activité principale est toujours celle des missions catéchétiques dans les campagnes, surtout dans les zones éloignées des centres. L'organisation de cours pour la formation humaine et chrétienne et la mise à jour des catéchismes paroissiaux a pris une grande importance. La spiritualité de la congrégation est celle de Mauro. Le développement des *Pii Operai* est lent, en particulier à cause des difficultés matérielles très notables qui sévissent dans ces régions rurales de l'Italie du centre et du sud.

1.-2. – *Costituzioni e regole de Pij Operaij,* Naples, 1635 ; en appendice à la *Vita* de C. Carafa par P. Gisolfo (Naples, 1667) ; 1687, 1735, 1788, 1832 ; éd. par D. Vizzari, Naples, 1968. – *Congregationis Piorum Operariorum privilegia collecta...,* Naples, 1850.

D. Vizzari, *Notizie storiche della vita del... C. Carafa,* Naples, 1968 ; *Inventario degli archivi dei Pii Operai,* Rome, 1972 ; *Bibliografia dei Pii Operai,* Montalto Uffugo, 1981. – G. Esposito, *Dai Pii Operai ai Pii Operai Catechisti Rurali,* Reggio Calabria, 1977 (bibl.).

DIP, t. 2, 1975, col. 255-56 (art. *C. Carafa*) ; t. 6, 1980, col. 1716-18 (art. *Pii Operai*).

3.-4. – *Costituzioni dei P.O.C.R.,* Montalto Uffugo, 1957 ; éd. corrigées : 1962, 1969, 1974.

G. Mauro, *I mei ricordi,* Rome, 1971 ; *Diario composto durante la guerra italo-austriaca,* 1973 ; *Diari spirituali (1928-1933),* Montalto Uffago, 1978. – A. De Rose et D. Vizzari, *Ricordo di Don G. M., ibidem,* 1972.

Fr. Martino, *Quando parli tu, o Signore... Vita di D. G. Mauro,* Bari, 1976. – D. Vizzari, *I missionari Ardorini,* Montalto Uffugo, 1979 (pro ms).

DIP, t. 2, 1975, col. 702 (art. *Catechisti Rurali*) ; t. 5, 1978, col. 1089-90 (art. *G. Mauro*) ; t. 6, 1980, col. 1718-19.

Domenico Vizzari.

PILI (Jean), frère mineur, † 1539. Voir Jean de Fano, DS, t. 8, col. 506-09.

PILLA (Marie-Félix), augustine, 1837-1916. – Maria Felice Pilla naquit à Trévise le 8 février 1837 ; son père, l'acteur dramatique Cesare Stauroforo Pilla, et sa mère, la chanteuse Ester Franchini, résidaient à Bologne. Comme elle préférait l'étude au théâtre, ses parents lui donnèrent une bonne préceptrice et des livres en abondance. En 1855, écoutant à Bologne les sermons du jésuite Carlo Curci, elle se sentit appelée à la vie religieuse ; l'année suivante, elle l'écouta à nouveau et se confessa à lui. Un premier essai de six mois au noviciat des salésiennes, à Bologne, n'aboutit pas. En 1859, elle entra au monastère des Augustines de la même ville et y fit profession le 28 août 1860.

Le monastère ayant été transformé en caserne lors de la révolution de 1861, les Augustines prirent refuge jusqu'en 1873 chez les Carmélites thérésiennes. En 1874 elles regagnèrent l'ancien monastère augustinien de Gesù e Maria ; c'est là que mourut M.F. Pilla, le 11 février 1916. Elle avait été maîtresse des novices de 1870 à 1881, vicaire en 1886, prieure en 1890-1893, 1896-1899 et – déjà impotente – de 1913 à 1915. Elle fut estimée des archevêques de Bologne Parocchi et Svampa, qui lui conseillèrent de publier ses écrits ; Benoît XV lui envoya à l'approche de la mort, la bénédiction apostolique ; Giorgio Gusmini la visita durant ses derniers jours et écrivit sa vie.

Elle publia ses ouvrages sous le pseudonyme de Mario Franchini (son prénom au masculin et le nom de sa mère). Ainsi parurent successivement l'opuscule *Il Pater noster spiegato a consolazione degli afflitti* (Bologne, 1867 et 1901) ; – *Il solitario di Manresa* (232 sonnets sur saint Ignace de Loyola et ses *Exercices* ; Bologne, 1877) ; – *Riflessioni sui Salmi di David* (5 vol., Modène, 1889-1890) ; – *Il segreto della felicità* (dialogue ; Modène, 1892) ; – *Il paradiso interiore* (Sienne, 1894) ; – *Vita di nessuno* (autobiographique ; Bologne, 1897) ; – *L'ultima Cena de Nostro Signor Gesù Cristo* (Bologne, 1898). Dans les archives de son monastère, on garde d'autres écrits inédits, entre autres une *Storia del monastero di Gesù e Maria,* qui utilise d'anciens documents.

La doctrine spirituelle de ces ouvrages est commune. Elle montre un auteur qui a beaucoup lu ; ainsi, outre la Bible et les *Confessions* de saint Augustin, les œuvres de Thérèse d'Avila, de Jean de la Croix, de Luis de la Puente, d'Alfonso Rodriguez et de François de Sales.

G. Gusmini, *La madre Maria Felice Pilla. Memorie edificanti di una suora e di una scrittrice,* Bologne, 1918. – D.A. Perini, *Bibliographia augustiniana,* t. 2, Florence, 1931, p. 84 ; t. 3, 1935, p. 91.

David Gutiérrez.

PINAMONTI (Giampietro), jésuite, 1632-1703. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Giampietro Pinamonti naquit à Pistoia (Toscane) du noble Giovanni Pinamonti del Torchio, le 27 décembre 1632. Il perdit son père alors qu'il était encore très jeune, et fut élevé par sa mère qui se remaria. Mis au collège des Jésuites, il sentit à quinze ans qu'il avait la vocation d'entrer chez eux. Mais devant l'opposition qu'il rencontra de la part de ses parents et de sa mère, il partit en cachette pour Rome, en octobre 1647, afin d'entrer au noviciat.

L'application plutôt tendue avec laquelle il se mit à la vie spirituelle, aux études d'humanités et de philosophie, qu'il mena avec de très brillants succès, lui causèrent des maux de tête tels qu'il dut interrompre sa théologie à peine commencée ; par sa propre détermination, il renonça à des études plus approfondies auxquelles semblait le destiner sa haute intelligence. Revenu de Rome à Pistoia, il fut appliqué à des travaux plus modestes et distrayants. Il se prépara au sacerdoce qu'il reçut dans cette même ville.

Il fut orienté vers les missions populaires auxquelles il devait se consacrer de 1664 à 1703. Durant cette période, il fut pendant 26 ans le compagnon inséparable de Paolo Segneri † 1694 : ils semblaient faits l'un pour l'autre et s'estimaient beaucoup réciproquement.

« Je n'ai pas de mots, écrivait Segneri au Père général, pour exprimer la manière excellente avec laquelle le P. Pinamonti s'acquitte de la partie de l'instruction, me laissant celle de la prédication, comme je lui laisse celle de l'instruction. Il excite l'émerveillement de tous et j'ose dire en toute sincérité que je ne saurais trouver son semblable ». Mais outre l'instruction, dont Pinamonti a laissé des traces dans ses écrits, sa grande tâche dans la mission était de confesser. Au début, ses forts maux de tête semblaient devoir s'opposer à un tel ministère. Mais il se recommanda à saint François-Xavier et fit le vœu, s'il était délivré de ses douleurs, de se consacrer aux missions populaires tout le reste de sa vie. Ce qui arriva de fait ; et c'est de la confession que Pinamonti récolta les plus beaux fruits au cours de ses missions. Il ne voulut jamais les abandonner, même quand la duchesse de Modène et Côme III de Toscane le voulurent comme confesseur. Durant les missions, il se tenait au confessionnal de douze à treize heures de suite ; il était très doué pour libérer les âmes et les rendre heureuses.

Pinamonti était un homme d'une très grande humilité, d'esprit de prière (prière qu'il faisait souvent devant le Saint-Sacrement), d'une extrême patience, aimant la pénitence, les pauvres et les malades. En hiver, quand la rigueur du climat interrompait la mission, il se consacrait à rédiger de petits ouvrages qui eurent une grande diffusion. Il se décida plus tard à les faire imprimer, ou anonymes, ou sous le nom d'autres, le plus souvent sous celui de Segneri. Du reste, ce dernier disait aussi que ses œuvres étaient plus celles de Pinamonti que les siennes. Pinamonti perdit la compagnie de Segneri quand celui-ci fut appelé par le pape pour devenir Maître du Sacré Palais. Il continua avec un autre prêtre ses missions et mourut pendant l'une d'entre elles à Orta (Novare) le 20 (ou 25 ou 26 ou 29) juin 1703, alors qu'il confessait son compagnon de prédication.

2. Œuvres. – Les œuvres, nombreuses, de Pinamonti, ont été très répandues pendant presque deux siècles. Elles présentent une spiritualité nourrie de la méditation de la Bible, marquée par une psychologie perspicace et soucieuse avant tout de la pratique de la vie chrétienne. Elle est moins liée au genre oratoire que l'est celle de son temps, comme celle de P. Segneri par exemple, plus directe et compréhensible par un lecteur moyen. Pinamonti est l'un des auteurs qui sont à l'origine de la seconde époque spirituelle post-tridentine ; en témoigne sa dévotion au cœur de Marie. Il a exercé une influence notable, dont témoigne le grand nombre des éditions italiennes et des traductions dans les principales langues européennes.

Nous n'indiquons ci-dessous que les premières éditions certaines et les premières traductions en chaque langue. Pour plus de détails, se reporter à Sommervogel.

1) *La vera sapienza.* « Considerazioni utilissime all'acquisto del timor santo di Dio » ; insiste plus sur la crainte sainte de Dieu que sur son amour. Édité probablement d'abord en italien avant 1677. Trad. latine, Dilligen, 1677 ; hongr., Kássan, 1740 ; franç., Mannheim. 1752 ; angl., Londres, 1763 ; grecque, s l, 1765 ; esp., 1785 ; irl., 1795 ; flam., Groningue, 1847. – 2) *Lo specchio che non inganna.* « La teoria et la pratica della cognizione di se stesso » ; petit traité facile et clair sur l'humilité. Florence, 1686, 81 p., in-12°. Trad. franç., Paris, 1691 ; esp., Majorque, 1699 ; flam., Bruges, 1708 ; angl., Anvers, 1711 ; allem., Braunsberg, 1716 ; latine, Augsbourg et Innsbruck, 1750 ; port., Coïmbre, 1750 ; polonaise, Kalisz, 1778 ; hongr., Vátzon, 1799 ; tagale, slnd.

3) *L'inferno aperto al cristiano perché non v'entri.* Dans la perspective ignatienne, pour raviver l'amour. Rome, 1691, 86 p., in-12°. Trad. esp., Valence, 1713 ; angl., Londres, 1715 ; latine, Münster, 1717 ; port., Lisbonne, 1724 ; allem., Augsbourg, 1779 ; polon., Poczajów, 1790 ; franç., Paris, 1857 ; flam., Bruxelles, 1858 ; grecque, slnd. – 4) *Esercitii spirituali per 10 giorni.* Pour aider les retraitants, surtout ceux qui font les Exercices seuls ou presque, en se servant d'un livre (à condition qu'ils préparent soigneusement, méditation par méditation). Les « règles suggérées » ne sont pas à « suivre scrupuleusement, mais cependant assez exactement pour ne pas omettre ce que nous pouvons faire et nous disposer à recevoir tout ce qui vient du Seigneur ». L'auteur suit fidèlement le fil des *Exercices* ignatiens ; il présente les examens de conscience sous forme de méditations, ainsi que les méditations supplémentaires qu'indique saint Ignace. – Bologne, 1698, 539 p., in-12°. Trad. port., Coïmbre, 1726 ; latine, Ratisbonne, 1743 ; flam., Louvain, 1751 ; hongr., Soproban, 1755 ; grecque, Venise, 1800 (cf. DS, t. 11, col. 240) ; franç., 1865.

5) *Exorcista rite edoctus.* Reprend les idées de l'époque, mais semble suffisamment équilibré. Lucques, 1690, 178 p., in-12°. Trad. esp. (avec d'autres opuscules), Madrid, 1734 ; port., Lisbonne, 1736. – 6) *La vocazione vittoriosa.* Ce petit livre, basé sur la doctrine du discernement des esprits de saint Ignace, traite de la vocation religieuse et aussi des tentations communes qui s'y opposent. Comme doctrine générale, il reste toujours valable. Rome, 1694, 290 p., in-32°. Trad. latine, Prague, 1725 (par M. Wietrowski, sj) ; esp., Madrid, 1734 ; flam., Anvers, 1744 ; franç., Avignon, 1827. – 7) *La sinagoga disingannata,* ouvrage apologétique adressé aux juifs et néanmoins utile aux chrétiens pour consolider leur foi. Rome, 1694, 385 p., in-12°. Trad. port., Lisbonne, 1720 ; polonaise, Poczajów, 1792.

8) *La religiosa in solitudine* : retraite de dix jours pour les religieuses. Bologne, 1695, 571 p., in-12°. Trad. esp., Valence, 1700 ; allem., Cologne, 1706 ; franç., Amiens, 1731 ; latine, Ratisbonne, 1733 ; port., Coïmbre, 1746 ; flam. Louvain, 1759. – 9) *La causa dei ricchi,* sur le devoir de l'aumône et ses fruits ; cherche à résoudre, du moins en partie, le problème de la pauvreté par un certain partage des biens des chrétiens riches. Bologne, 1697, 353 p. in-12°. Trad. latine, Freising, 1720 ; allem., Kempen, 1724 ; esp., Madrid, 1734 ; franç., Bruxelles, 1881.

10) *La Croce alleggerita.* Motifs pour se réconforter dans les tribulations. Modène, 1699, in-12°. Trad. polon., Brunsberdze, 1706 ; franç., Paris, 1723 ; allem., Sultzbach, 1728 ; angl., Londres, 1775 ; esp., Madrid, 1838. – 11) *Il sacro Cuore di Maria Vergine.* Considérations sur la vie inté-

rieure de la Vierge Marie, avec une prière à la fin de chacune d'elles. Florence, 1699, 192 p., in-12°. Trad. esp., Mexico, 1720 ; allem., Dilligen, 1722 ; latine, Ingolstadt, 1722 ; franç., Bruxelles, 1877 ; angl., Philadelphie, 1890.

12) *La via del Cielo appianata*, sur les principales difficultés du salut et comment faire pour les surmonter. Florence, 1700, 212 p., in-8°. Trad. esp., Valence, 1701 ; latine, Ingolstadt, 1724 ; allem., Ingolstadt-Dillingen, 1726 ; franç., Paris (avec d'autres écrits), 1858. – 13) *L'albero della vita*, sur les bienfaits et les fruits de la messe, avec des pratiques de piété. Florence, vers 1720, 212 p., in-8°. Trad. allem., Cologne, 1702 ; latine, Ingolstadt, 1731 ; esp., Madrid, 1734 ; franç., Avignon, 1751 ; polon., Poczajów, 1790.

14) *Le leggi dell'impossibile*, sur l'astrologie et les moyens de connaître l'avenir. L'auteur dénonce l'habileté de ceux qui trompent les pauvres gens. Florence, 1700, 156 p., in-12°. – 15) *Breve compendio delle cose più principali... nella Dottrina cristiana*. La doctrine chrétienne exposée aux jeunes et divisée en six parties. Remarquable de clarté et de simplicité. Florence, 1700. – 16) *Il cuor contrito*, motifs pour s'exciter à la contrition de ses péchés. Padoue, 1705, 151 p., in-24°. Trad. allem., Ingolstadt, 1736 ; latine, Augsbourg et Innsbruck, 1750 ; polon., Lvov, 1771 ; arabe, Rome (Propagande), 1848.

17) *Il Direttore*. Méthode pour bien diriger les fidèles dans la perfection chrétienne. Donne d'abondantes indications pour apprendre à traiter avec les pécheurs, avec ceux qui veulent changer de vie et enfin avec ceux dont la vie est sans péché grave. Montre une grande connaissance de la psychologie de l'homme, de l'action de la grâce et de ses effets. Beaucoup de ces pages restent encore très actuelles aujourd'hui. Florence, 1705, 479 p., in-12°. Trad. franç., Amiens, 1718 ; esp., Valence, 1723 ; latine, Venise, 1724 ; allem., Ratisbonne, 1855.

Des éditions de *Raccolta di varie operette* ont paru à Bologne (1698), Parme (1700, etc.), Venise (1719, etc.), Rome (1769).

Sommervogel, t. 6, col. 763-91 ; t. 9, col. 770-71 ; t. 11, col. 1413, n. 6 ; col. 1858, n. 1-5 ; col. 1907, n. 1 et 3. – J.F. Durazzo, *Raccolta delle Virtù del... Pinamonti...*, Rome, 1709. – Brève biographie en tête de la *Raccolta di operette*, Venise, 1719. – G.A. Patrignani, *Menologio*, t. 2 (25 juin), Venise, 1730, p. 186-93. – É. de Guilhermy, *Ménologe*, Assistance d'Italie, t. 1, Paris, 1893, p. 717-19. – Gaetano Beani, *La Compagnia di Gesù in Pistoia*, Pistoie, 1902. – Giovanni Minozzi, *Paolo Segneri*, t. 1, Orfanotrofio Amatrice, 1949, p. 78-82. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, table.

DS, t. 4, col. 1543, 1548, 1549 ; t. 5, col. 1130 ; t. 6, col. 1167 ; t. 7, col. 1983, 2259 ; t. 8, col. 1570 ; t. 10, col. 636 ; t. 11, col. 240.

Giuseppe MELLINATO.

PINARD DE LA BOULLAYE (HENRI), jésuite, 1874-1958. – Né le 1er septembre 1874 à Paris, Henri Pinard fit ses études au collège Saint-Joseph de Reims et entra dans la Compagnie de Jésus le 29 octobre 1893. Après deux ans de régence à Amiens, puis à Dijon, il enseigna la rhétorique supérieure au Juvénat de Saint-Acheul-lez-Amiens. Licencié ès Lettres en 1900, il fit deux ans de philosophie au scolasticat d'exil de Gemert (Hollande), puis étudia la théologie pendant quatre ans à Enghien (Belgique), un an à Paris et autant à Ore-Place (Angleterre). Son troisième an achevé, avec R. de Maumigny pour instructeur, il fut nommé professeur au scolasticat d'Enghien, où il vécut de 1910 à 1939 et de 1946 à 1957. Il mourut à Lille le 9 février 1958.

C'est de l'enseignement de la théologie fondamentale que rayonnèrent ses travaux et ses premiers articles dans la *Revue pratique d'apologétique*, le *Dictionnaire apologétique* d'A. d'Alès et le DTC (art. *Expérience religieuse*, t. 5, col. 1786-1868). L'étude de l'expérience religieuse l'amena bientôt à l'histoire des religions. En 1912, il collabora avec le P. Frédéric Bouvier à la fondation de la Semaine d'ethnologie religieuse et travailla avec le P. W. Schmidt. En 1922, parurent les 2 vol. et les tables de son *Étude comparée des religions* (3e éd. revue, Paris, 1929-31 ; trad. espagnole, Madrid, 1940-45).

De 1929 à 1937, il fut chargé des « Conférences de carême » de Notre-Dame de Paris, conférences qu'il centra sur la personne de Jésus (9 vol., Paris, 1930-1937 ; trad. en espagnol, en italien). Plus qu'une apologétique, cette œuvre était une exposition du dogme, oratoire mais solide, transmise par radio puis imprimée avec des notes savantes. Elle se doublait des retraites pascales, moins austères et plus affectives, atteignant plus intimement l'auditoire.

Quittant la chaire de Notre-Dame, Pinard se remit d'abord à l'histoire des religions, mais la guerre l'en écarta. Il se consacra dès lors aux retraites spirituelles, aux prêtres en particulier. Il étudia parallèlement les *Exercices spirituels* de saint Ignace, les commentant et traitant de la spiritualité de l'école ignatienne. Sur ces sujets, il publia des rééditions (1948 et 1955) de la traduction des *Exercices* par P. Jennesseaux (DS, t. 8, col. 874-77), les *Exercices spirituels selon la méthode de S. Ignace* (commentaire, méditations, etc., 4 vol., Paris, 1944-47 ; 8e éd. 1951-54), les *Étapes de rédaction des Exercices* (Paris 1945 ; 6 rééd.), une réédition du *Manrèse* de Ch. Deplace (Paris, 1948 ; cf. DS, t. 3, col. 454), *S. Ignace directeur d'âmes*, commentaire d'écrits ignatiens (Paris, 1947), *La spiritualité ignatienne*, recueil d'écrits spirituels jésuites (Paris, 1949) ; il réédita enfin, avec notes et références, *L'esprit de S. Ignace* (Paris, 1952) de X. de Franciosi (DS, t. 5, col. 1007-10).

Dans la RAM : *Jésus dans les Exercices* (t. 18, 1937, p. 217-42) ; – *La Vulgate des Exercices de S. Ignace* (t. 25, 1949, p. 389-407). – Dans RSR, *L'amour de Dieu dans les Exercices...* (t. 40, 1952, p. 387-407). – Pinard a collaboré à des revues comme *Études*, *Revue de Philosophie*, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, *Nouvelle revue théologique*, *Recherches de science religieuse*, et au DS (art. *Conversion*, t. 2, col. 2224-65).

Son interprétation personnelle de la spiritualité ignatienne est discutable. Sa crainte d'un pseudo-mysticisme lui a fait souvent donner à cette spiritualité un air rationnel et volontariste qui laisse dans l'ombre l'expérience mystique du fondateur de la Compagnie de Jésus et l'importance qu'il donne à la charité.

J. Goetz, *Le P. Pinard de la Boullaye*, dans *Anthropos*, t. 53, 1958, p. 1010-13. – V. van Bulck, *In memoriam...*, dans *Annali Lateranensi*, t. 24, 1960, p. 434-61 (avec bibliographie des œuvres). – RAM, t. 34, 1958, p. 117. – AHSI, t. 27, 1958, p. 481. – DTC, Tables, col. 3719-21. – NCE, t. 11, 1967, p. 376.

Hugues BEYLARD.

PINART (DÉSIRÉ), prêtre, 1806-1854. – Désiré-Hippolyte Pinart naquit le 26 juillet 1806, à Esmery-Hallon (Somme). Commencées (1816) à Ham, localité voisine, et poursuivies au collège de Compiègne (Oise), ses études secondaires le menèrent (octobre 1827) au grand séminaire de Beauvais. Mais au bout de trois mois, il devenait, pour raison de santé, professeur au petit séminaire de Saint-Germer. Peu à peu, bibliothécaire, professeur d'italien, de botanique,

d'entomologie, maître d'orchestre et de chapelle, créateur d'un musée, il continuait sa préparation au sacerdoce et assurait désormais lui-même le développement de sa vaste formation culturelle. En 1831, il était ordonné prêtre.

On remarquait son goût du recueillement, de la prière profonde, son zèle. Sa direction spirituelle fut bientôt appréciée « d'une nombreuse jeunesse », de confrères, voire des supérieurs ; il rédigeait des ouvrages, en particulier de spiritualité, et il projetait l'institution d'une congrégation diocésaine pour l'éducation chrétienne des jeunes filles de la campagne.

Nommé (1839) vicaire à Saint-Étienne de Beauvais, il s'employa principalement à la direction spirituelle, aux relations pastorales « avec les paroissiens de tout rang », même avec les « malheureux exilés espagnols ou polonais », à la rédaction d'ouvrages, à leur diffusion. Chanoine honoraire (1851), déchargé du vicariat (1852), il fut nommé Directeur de l'Œuvre des Bons Livres dans le diocèse, et songeait à l'éducation charitable d'orphelins. Il mourut le 6 avril 1854. Membre de la Société entomologique, l'un des fondateurs de la Société académique de l'Oise, il était vice-président de la section des Sciences naturelles.

En dépit d'une courte vie, Pinart a beaucoup publié (y compris pour la jeunesse) : voir le *Catalogue des livres imprimés de la B.N. de Paris*, t. 137, col. 782-88. Ces publications concernent les études classiques, les sciences naturelles, des sujets récréatifs, la civilité chrétienne, la vie spirituelle.

Ont trait à la spiritualité (éd. nombreuses, même une vingtaine d'années après sa mort) : – *Les Flammes de l'amour de Jésus ou preuves de l'ardent amour que Jésus-Christ nous a témoigné dans l'œuvre de notre rédemption*, Paris-Lyon, 1836 ; 14e éd. 1874. – *Manuel de piété à l'usage des jeunes gens... pour les principales actions de la vie chrétienne*, Paris, 1843. – *Le mois de Marie, imité de l'italien de F. Lalomia*, Beauvais, 1846 ; – *Le Chemin de la Croix, ou Instruction sur l'origine et les avantages de cette dévotion*, Paris-Lyon, 1847, 1851. – *La Nourriture de l'âme chrétienne ou l'oraison mentale rendue facile par la méditation de la Passion de N.-S. Jésus-Christ*, Paris-Lyon, 1847 ; 5e éd. 1876. – *Le Mois de Marie ou Méditations pratiques sur la vie de la Sainte Vierge*, Paris-Lyon, 1852 ; 6e éd. 1875. – *Trésor de grâces ou Recueil d'instructions et de prières pour sanctifier les principales actions de la vie chrétienne, à l'usage des jeunes gens*, 6e éd. 1867. – *Trésor de grâces ou Recueil d'instructions et de prières pour sanctifier les principales actions de la vie chrétienne, à l'usage des jeunes personnes*, Paris-Lyon, 7e éd. 1872.

La spiritualité de Pinart, essentiellement orientée vers l'amour de Dieu, est globalement christologique ; l'expérience quotidienne enseignant « que jamais une âme ne fait plus de progrès dans l'amour de Dieu que lorsqu'elle médite sans cesse les mystères de la vie et de la passion de Jésus-Christ », dit-il dans *Les Flammes de l'Amour de Jésus* (introd., p. III svv). Cet ouvrage a pour suite ou complément *La Nourriture de l'âme chrétienne*. Alors que le premier montre « l'amour immense que notre divin Sauveur nous a témoigné... et l'obligation où nous sommes de lui rendre amour pour amour », le second regarde longuement « Jésus comme notre modèle dans toutes les positions de la vie » et le propose « à notre imitation », en un parallèle continu ; s'y greffe la dévotion à la Vierge. Ce sont les deux ouvrages les plus importants que Pinart a composés.

Il a lu quantité de textes. « Les saintes Écritures, les Pères, les meilleurs livres ascétiques du moyen âge » et de l'époque contemporaine « sont les principales sources » où il a « puisé un grand nombre » de pensées (*La Nourriture...*, p. 4 ; cet ouvrage a « emprunté beaucoup de beaux sentiments et de colloques à un opuscule italien composé il y a cent cinquante ans, à Rome, par un religieux de la Compagnie de Jésus » ; cet opuscule aurait aussi fourni l'idée du plan).

Mais Pinart n'est nullement un compilateur : il élabore en profondeur le matériau qu'il rassemble. Sa doctrine, équilibrée, fait ressortir les données de la foi, en même temps que les valeurs humaines authentiques, comme la réputation du prochain, la force d'exemple. Loin de se limiter à la vertu de religion, son horizon embrasse tout l'homme que le Christ veut semblable à lui. Il associe l'analyse et la réflexion sur les textes au colloque intérieur, aux résolutions concrètes ; il ne disserte pas sur des notions abstraites, il éclaire l'âme (esprit, volonté, sensibilité, imagination) par la lumière de la foi, cherche à créer des dispositions, des habitudes foncièrement chrétiennes, des déterminations fortes ; il engage à la pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie, envisageant la communion quotidienne ; il favorise les dévotions vraies.

La mise en évidence de la foi du « bon larron » manifeste particulièrement son sens des réalités spirituelles (*La Nourriture...*, p. 346 svv). S'appuyant sur saint Augustin (*De anima et ejus orig.* I, 9) qu'il cite ainsi : « Vere non inveni tantam fidem in Israël, imo nec in universo mundo », et renvoyant à saint Grégoire (*Moralia* I, 25), il fait sentir que cette foi fut plus parfaite que celle d'Abraham, de Moïse, d'Isaïe auxquels Dieu s'adressait dans sa transcendance ; le repenti « crut en Jésus-Christ... nu sur une croix, accablé de douleurs, moqué et blasphémé par les princes de la loi, ... dans un état si peu conforme à la qualité d'un roi et d'un Dieu ». L'œuvre de Pinart offre un bon exemple des ouvrages de formation spirituelle, sans grande originalité mais solides, offerts aux chrétiens de la France du 19e siècle.

Dans le *Nécrologe universel du 19e siècle* (1855) : Abbé Breton, *Notice nécrologique sur l'Abbé Désiré-Hippolyte Pinart* (8 p.). – Dans *Mémoires de la Société Académique d'Archéologie, Sciences et Arts du département de l'Oise*, t. 2, 1855, p. 402-09 : F. Maillard, *Notice biographique sur l'Abbé Pinart*.

Paul VIARD.

PINCELLI (Louis), jésuite, 1822-1885. – Luigi Pincelli naquit à Ferrare le 1er janvier 1822. Après ses études de lettres, il entra chez les Jésuites au noviciat de Saint-André, à Rome, le 16 septembre 1838. Il fit sa philosophie au Collège romain et enseigna aux collèges de Modène (1846-1847) et de Spolète (1848).

Vint alors la dispersion qui suivit les événements de 1848. C'est en ces temps troublés qu'il fut ordonné prêtre ; où et quand, on ne le sait pas de façon sûre. Il reprit ensuite au Collège romain sa théologie restée inachevée (1853-1855), enseigna dans les collèges de Spolète et de Forli, prêcha à Tivoli et à Orvieto en 1860. Les événements politiques d'alors dans l'État pontifical l'obligèrent de vivre à nouveau hors des maisons religieuses jusqu'en 1868. Devenu directeur spirituel au collège de Mondragone (Frascati), il fut, en 1869, nommé recteur du Collegio dei Nobili, à Rome, et le resta après le transfert à Tivoli, jusqu'en 1873. De 1874 à 1878, il résida à Bologne dans diverses familles, adonné à l'enseignement et à divers ministères. Désigné comme directeur spirituel au noviciat de Castel Gondolfo, il y mourut le 15 avril 1885.

Parmi ses publications, deux ouvrages méritent d'être relevés. *I doveri della sposa cattolica* (Bologne-Modène, 1863 ; 7e éd. 1880 ; Venise, 1867), guide des premiers groupes de femmes catholiques organisés en Italie, expose sa conception chrétienne de la femme : épouse, mère, formatrice de la vie intérieure et sociale. *Cibo dell'anima religiosa* (2 vol., Modène, 1880 ; 20e éd., Padoue, 1955) offre un cycle de méditations pour toute l'année selon les méthodes ignatiennes.

Autres ouvrages : outre divers opuscules de piété (dévotion à saint Joseph, à la Sainte Famille, à la Vierge Marie), *Documenti ai giovani che finiti gli studi entrano nel mondo* (Modène, 1870 ; 3e éd., 1883) ; – *Corso di Esercizi spirituali secondo il metodo di S. Ignazio* (Modène, 1875 et 1876) ; *Il vero cattolico confermato nella verità e nella pratica della fede* et *La verità cattolica esposta ad ogni classe di persone massime ai giovani* (tous deux à Modène, 1886).

L'influence spirituelle de Pincelli tient aux nombreuses éditions de son *Cibo*. Dans le domaine de l'éducation chrétienne, elle ne tient pas seulement à ses ouvrages, mais encore à la part qu'il prit avec le jésuite A. Motti † 1884 à la fondation du « Circolo di San Pietro », le premier des cercles de la Jeunesse catholique italienne formé avec les jeunes M. Fani, G. Acquaderni (EC, t. 1, col. 236 ; t. 5, col. 1021), etc. C'est Pincelli qui lui donna la devise définissant son programme : Prière, action, sacrifice.

Archives de la région S.I. d'Italie centrale (Rome) : mss 62 (*Libro per la scuola di Umanità e di Rettorica*, 1857-58), 63 (*Libro per la scuola di Rettorica*) et art. nécrologique (feuille à part). – Sommervogel, t. 6, col. 794-96. – *In morte di Giovanni Acquaderni* (par E. Rosa), dans *La Civiltà cattolica*, t. 73/1, 1922, p. 468-69. – E. Rosa, dans *Gioventù Italica*, t. 58, 1938, n. 6. – N. Fabrini, *Il conte G. Acquaderni*, 2e éd., Rome, 1945, p. 28, 46-50. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 493, 505.

Giuseppe Mellinato.

PINELLE (Louis), évêque de Meaux, vers 1465-1516. – 1. *Vie*. – 2. « *Les quinze fontaines vitales* ».

1. Vie. – Né dans le Bourbonnais, à Montluçon, vers 1465, Louis Pinelle fut formé au collège de Navarre, à Paris, comme grammairien (1480), puis comme théologien (à partir de 1482). Il y eut tout le temps d'étudier la Bible et les Sentences de Pierre Lombard, de faire connaissance avec les pensées, toujours vivaces en ce collège, de Pierre d'Ailly, de Jean Gerson, de Nicolas de Clamenges et de Nicole Oresme. Docteur en théologie en 1491, il enseigna cette « science » à Navarre et devint grand maître du collège en 1497 après le départ de Jean Raulin pour Cluny, y poursuivant son œuvre dans la même ligne, nominaliste (publication du cours de Raulin sur l'*Organon* d'Aristote, 1500).

De Raulin, Pinelle avait aussi hérité un désir d'une restauration chrétienne qu'il put mettre en œuvre comme chanoine de Notre-Dame de Paris, chancelier de l'Église de Paris, auprès du nouvel évêque de cette ville, Étienne Poncher, élu en 1503, qui le prit bientôt comme vicaire général *in spiritualibus*. Pinelle contribua à la réforme de l'abbaye bénédictine de Montmartre, rattachée alors à la congrégation de Fontevrault dont il révisa les statuts ; à la réforme des monastères d'hommes de Saint-Séverin de Château-Landon (diocèse de Sens), de Saint-Calliste de Cysoing (diocèse de Tournai), de Notre-Dame de Livry (diocèse de Paris). Il eut aussi à s'occuper de l'Hôtel-Dieu de Paris ainsi que des monastères bénédictins liés à Chezal-Benoît.

Devenu évêque de Meaux en 1511, il y tint aussitôt un synode. Il insista auprès des prêtres sur le recours à l'*Opus tripartitum* de Gerson, sur l'instruction chrétienne des fidèles et réagit vigoureusement contre les superstitions et les abus des proclamations d'indulgences et des quêtes consécutives. Il traita aussi de la discipline des sacrements (eucharistie, pénitence, mariage, baptême) et insista sur la dignité de vie des clercs. Par ailleurs, il continua à se soucier de la réforme des monastères : ainsi des fontevristes de Fontaine-les-Nonnes et de Collinances, dans son diocèse. C'est aux religieuses réformées de Fontevrault, connues de lui avant son arrivée à Meaux, qu'il dédia son traité spirituel, *Les quinze fontaines vitales*. Il mourut le 2 janvier 1516 et fut enterré dans la cathédrale de Meaux.

2. « Les quinze fontaines vitales ». – Voici le titre, long et significatif, de cet ouvrage :

Les quinze fontaines vitales utiles et salutaires composées par Reverend pere en dieu monsieur l'evesque de Meaulx maistre Loys Pinelle scientifique docteur en theologie. Lequel zelateur devot de toute bonne observance de religion a fait ledit livre pour devotes sanctimoniales Recluses et enfermées en perpetuelle closture de l'ordre de fontevrault. Lesquelles feu de bonne memoire Marie de Bretaigne iadis Abbesse dudit lieu zelante et ardente en l'amour divin a reformées et reduictes à Saincte regularité : et fait faire statuz conformez à la rigle sainct Benoist confermez et decretez par pape Sixte quart de ce nom et mist Le premier fondement de la reformation en devot monastere de la magdalene lez aurelians en quel sainctement a rendu son esperit et y est inhumée et ensepulturée, éd. Simon Vostre, Paris, s d (1511-1515).

Après une courte dédicace aux religieuses, un long prologue prépare à recourir aux fontaines spirituelles départies par Jésus. Le corps du traité présente successivement les quinze fontaines en un style orné, avec un vocabulaire savoureux. Ce sont les fontaines : 1) de lumière et de claire connaissance ; 2) de justice, équité, droiture ; 3) de miséricorde ; 4) de sapience, éloquence, prudence ; 5) de grâce et de dons du Saint-Esprit ; 6) de charité et amour ; 7) de pitié et compassion fraternelle ; 8) de pureté virginale, innocence, beauté ; 9) d'honneur, noblesse, franchise, vraie liberté ; 10) de bénignité, libéralité ; 11) d'humilité, obédience, débonnaireté ; 12) de patience ; 13) de consolation ; 14) fontaine claustrale de perfection évangélique, de vraie religion ; 15) fontaine, source de merveilles (paradoxes de la vie de Jésus). Pour chacune de ces quinze fontaines il y a d'abord une petite description spirituelle, puis une exhortation à s'y abreuver. En finale, trois longues strophes assonancées mettent en relief les vertus d'humilité, de prudence et de charité.

La doctrine proposée par Pinelle est nettement christocentrique, centrée sur l'humanité de Jésus dont la divinité est par ailleurs bien affirmée. Sans que la passion soit oubliée (f. 20v, image de Jésus descendu de la croix), il est surtout question de l'enfance de Jésus, en l'étable de Bethléem, entre l'âne et le bœuf, avec Marie sa mère (très souvent citée), les anges et les bergers, les rois venus d'Orient. « Lequel je vous propose enfant et petit en humanité pour ce que vous estes encore novices en ce mestier, et avez besoing du laict et doulce doctrine de son enfance. Et quand vous serez plus grandes en perfection et capables de plus forte viande, on le vous presentera tout homme, pendu et crucifié au pressouer en l'arbre de la croix et sacrifié en icelluy autel à Dieu son pere pour nous. Et en tant de sortes percé et ouvert qu'il en

est sorty maintes vives fontaines dont les eaues sont trop fortes à celles qui n'ont gousté les doulces eaues de son enfance » (f. 3v-4r ; cf. 1 *Cor.* 3, 2). Cette méditation évangélique en quinze tableaux, utilisant l'imagerie spirituelle de l'eau, entraîne une exhortation à mener avec sérieux les observances religieuses dans la ligne des « troyes perfections essenciales de religion, poureté, chasteté et obedience » (f. 15v).

Le traité de Pinelle n'est pas aussi imprégné de l'Écriture que la *Correspondance* (1521-1524) de l'évêque Guillaume Briçonnet, son ami, avec Marguerite d'Angoulême (2 vol., Genève, 1975 et 1979). Pour l'Ancien Testament, rien que de rares citations (*Nomb.* 24, 17 ; *Ps.* 39, 4 et 69, 10 ; *Mal.* 3). Pour le Nouveau Testament, au-delà du thème central de la naissance de Jésus (*Luc* 2) et du voyage des mages (*Mt.* 2), il n'y a guère qu'une dizaine de citations (Synoptiques, Paul, Apocalypse), peu significatives. Certains thèmes patristiques affleurent comme celui de la « virginale terre de Marie » (f. 2r) donnant naissance à Jésus, développé par saint Irénée et par Tertullien. Parmi les sources médiévales il y a saint Bernard, mentionné explicitement quatre fois (f. 6v, 7r, 7v), peut-être aussi Jean Gerson et l'*Imitation de Jésus-Christ*.

En définitive, comment situer *Les quinze fontaines vitales* ? « L'opuscule est très représentatif d'une spiritualité moyenne axée sur une dévotion toute bernardine à l'humanité de Jésus et formulée selon un allégorisme didactique qui n'est pas sans analogie avec les productions similaires des 14e-15e siècles... Notre écrit est un bon témoin des thèmes traditionnels divulgués par la littérature dévotieuse du moyen âge tardif » (A. Godin). « Nous touchons certainement un des fondements les plus vivants de la piété du premier 16e siècle, et il n'est pas indifférent que l'auteur soit un de ces prélats humanistes et politiques souvent décriés » (M. Vénard).

Les quinze fontaines vitales..., conservées en deux exemplaires imprimés (BN Paris, Réserve, D 16040, et Bibl. Arsenal Paris, 8° T 6655 [2], anciennement Th 6760), ont été éditées à nouveau par M. Veissière, cité *infra*, p. 41-62.

L'étude la plus récente et la plus détaillée sur Louis Pinelle est celle de M. Veissière, *Un précurseur de Guillaume Briçonnet : Louis Pinelle, évêque de Meaux de 1511 à 1516. Avec l'édition de son traité spirituel : « Les quinze fontaines vitales »*, dans *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Art du diocèse de Meaux*, 18e année, 1967 (paru en 1969), p. 7-62. A compléter par les compte-rendus substantiels de M. Vénard (*Revue historique*, n. 499, 1971, p. 195-96) et d'A. Godin, RHEF, t. 58 (et non 57), n. 161, 1972, p. 401-02. L'article précité donne, en notes, des références bibliographiques (à Launoy, Du Plessis, Renaudet notamment). – DS, t. 5, col. 899-900 ; t. 9, col. 689.

Michel Veissière.

PINELLI (Luc), jésuite, 1542-1607. – Né à Melfi (Potenza) en 1542, Luca Pinelli se rendit à Rome en 1560 pour y étudier sous la direction des Jésuites. Deux ans plus tard (22 avril 1562), il fut admis dans leur noviciat.

Après celui-ci et trois années d'études, il enseigna les lettres au collège de Catanzaro (1565-68), puis la philosophie à celui de Messine (1568-71). Il fit alors sa théologie au Collège romain (1571-75) et la termina par le doctorat. Presque aussitôt envoyé à Ingolstadt, il inaugura son enseignement théologique avec Gregorio de Valencia ; de ces deux années d'enseignement (1575-77) restent deux disputes théologiques : *De Christo Opt. Max. ac de Matre ejus sanctissima* et *De statu animarum in altero saeculo* (Ingolstadt, 1577) ; elles lui valurent une chaire à l'université jésuite de Pont-à-Mousson, le climat de la Bavière lui étant par ailleurs dommageable. Pinelli resta trois ans dans ce nouveau poste, où il fut encouragé par le visiteur Jean de Maldonat ; il eut pour élève le cardinal Charles de Lorraine. Sa mauvaise santé lui fit demander et obtenir son rappel en Italie (1580).

Il se vit alors confier la direction des collèges de Pérouse (1581-84), Florence (1586-88) et de la maison professe de Palerme (février-décembre 1585) ; il avait émis à Rome le 29 mai 1583 la profession solennelle. De nouveau sa santé vint interrompre ses fonctions dans les collèges ; après une cure aux bains de boue de Naples (1590), il fut préfet des études et père spirituel au collège de la ville. A partir de 1596, il fut maître des novices et confesseur à la maison professe, particulièrement recherché par les nombreux français de la ville. Il y mourut le 10 août 1607.

C'est dans ses dernières années que Pinelli publia une série d'ouvrages spirituels qui furent assez répandus dans les principales langues :

1) *Meditazioni utilissime sopra i quindeci Misterii del Rosario*, 1591 ; Naples, 1599 ; Venise, 1604 ; Pavie, 1623. – 2) *Libretto d'Imagini e di brevi meditationi sopra la vita della S. Vergine Maria*, Naples, 1594, 28 gravures, 57 p. ; Brescia, 1599 ; Venise, 1604 (trad. allemande par M. Mairhofer, Augsbourg, s d ; anglaise, Rouen, 1604 ; franç., Toulouse, 1601 ; Valenciennes et Douai, 1607 ; Saint-Omer, 1608 ; Tournai, 1697 ; latine, Cologne, 1601, 1610, 1612 ; portugaise par A. Vaz de Sousa, Lisbonne, 1626, 1631, 1679).

3) *Libretto di brevi Meditazioni del SS. Sacramento e della preparazione alla sacra Communione...*, Naples, 1597, 185 p., 1598 ; Brescia, 1599 ; Venise, 1604, 1617 (trad. anglaise par Th. Everard, s l, 1622 ; flamande, Tournai, 1851 et Gand 1852 ; franç., Toulouse, 1601 ; par M. Vincent, Besançon, 1840, 1849 ; Tournai, 1850 ; Paris, 1863, 1869 ; en latin par J. Busée, Cologne, 1599, 1602, 1603, 1711 ; Douai, 1606 ; en polonais, Cracovie, 1606 ; en portugais, Lisbonne, 1654).

4) *Libretto d'imagini et Meditazioni sopra alcuni Misterii della Vita di Cristo Signor nostro*, Naples, vers 1600, 22 gravures, 72 p. ; Venise, 1604 ; Milan, 1606 ; Rome, 1612 (trad. franç., Bourg, 1841 ; latine, Cologne, 1601, 1611). – 5) *Libretto d'imagini e di brevi meditazioni sopra i quatro Novissimi*, Naples, 1600 ; Venise, 1604, 1609 (trad. franç., Douai, 1606 ; Valenciennes, 1623 ; latine, Cologne, 1605, 1612 ; Douai, 1606, 1610, 1638 ; Munich, 1682, 1686).

6) *Dialogus brevissimus de SS. Communione..., cui accessit Tractatus brevis de communione spirituali*, Venise, 1602 (cf. Sommervogel, t. 6, col. 812, n. 11). – 7) *Gersone, della perfezione religiosa...*, 2e impression, Naples, 1601, 504 p. ; Venise, 1601, 1604, 1609, etc. ; édité en italien à Milan, Trente et ultimement Rome, 1839 ; – trad. allemande, Cologne, 1603, etc., Ingolstadt, 1628, Augsbourg, 1719, 1728 ; – anglaise par Th. Everard, s l 1618 ; – arménienne, Venise, 1779 ; – espagnole par P.J. de Arriaga, Valladolid, 1604 ; Barcelone, 1609, 1610 ; Madrid, 1611, etc. ; – flamande, Anvers, 1605, 1632 ; – franç., Douai, 1602, etc. ; éd. à Toulouse, Liège, Lyon, Paris, Rouen et Valenciennes ; Tournai, 1847 ; – latine, Cologne, 1602, etc. ; Mayence, 1604 ; Innsbruck, 1621.

8) *Del Sacramento della Penitenza*, Naples (1603) ; Venise, 1604, 1609, 1617 (trad. allemande, Cologne, 1614 ; latine, Cologne, 1602 ?, 1607, etc. ; portugaise, Lisbonne, 1619). – 9) *Trattato dell'altra vita, e dello stato delle Anime in essa*, Venise, 1604, 463 p., 1609 ; Turin, 1606 ; Milan, 1606 (trad. franç., Paris, 1607 ; latine, Cologne, 1605, 1610).

10) *Meditazioni delle cinque piaghe et del sangue sparso da Cristo...*, Venise, 1604, 72 p. – 11) *Meditazioni brevi sopra li sette peccati capitali e le virtù a loro contrarie*, Venise,

1604, 134 p. – 12) *Quaranta esercizij spirituali per l'orazione delle Quaranta Ore,* Naples (1605) ; Brescia, 1607, 1747 ; Venise, 1609 ; Milan, 1613 ; Turin, 1882 (trad. franç., Bordeaux, 1610).

13) *Trattato del valore e meravigliosi frutti della S. Messa,* Naples, 1606, 364 p. ; Milan, 1607 ; Venise, 1609 (trad. flamande par N. van Buren, Anvers, 1620 ; latine, Cologne, 1608, 1616). – 14) *Trattato delle sante Indulgenze,* Naples, 1607, 270 p. ; Milan, 1607 ; Venise, 1609. – 15) *Le devotissime Meditationi... della Passione di Christo,* Milan, 1607 (cf. Rivière, col. 1191-92).

Deux éditions latines des *Opere spirituali* de Pinelli ont paru en 3 vol., Cologne, 1608 et 1614.

Le *Gersone* (n. 7) s'inspire de l'*Imitation de Jésus Christ* au moins par sa présentation en forme de dialogue et traite en quatre livres de la vocation religieuse, des vœux, des vertus requises par la perfection de la vie religieuse, et des diverses actions ou circonstances dans lesquelles cette perfection doit s'exercer. L'idéal de cette perfection est montré dans la personne de Jésus qu'il s'agit d'imiter et de suivre, plus que dans un état de vie parfaite. L'exposé se veut simple, concret et solide. Pinelli mérite une place dans la longue série des Jésuites qui ont écrit sur le salut, les fins dernières, la communion fréquente. La majeure partie de ses ouvrages, de peu d'ampleur et souvent illustrés d'images, est constituée de courtes méditations suivies de colloques avec le Christ, de prières, de *miracula* et de *documenti* : ils ont été conçus pour aider le chrétien à méditer les mystères du Christ, de Marie, etc. Pinelli fut encouragé par le général de la Compagnie Cl. Aquaviva à poursuivre son apostolat par la plume ; il est un bon représentant de la vie spirituelle propagée alors par les Jésuites. Sa lecture fut recommandée par saint François de Sales.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus : *Franc. 1,* 82 ; *Germ. Sup. 1,* 53 ; *Hist. Soc. 43,* 21 ; *Ital. 4,* 16 ; *60,* f. 321 ; *67,* f. 118 ; *68,* f. 280 ; *138,* f. 164 ; *Neap. 4,* 221, 230v ; *7,* 245, 307 ; *80,* 47, 54, 83, 100v, 172 ; *81,* 8, 50 ; *Rom. 12* II, 95, 98 ; *13* I, 29v, 76, 129v, 272v ; *53,* 96 ; *78b,* 27, 28, 32, 33, 90 ; *170,* 53v ; *Sic 59,* 179 ; *3,* 47, 82v. – L. Carrez, *Catalogi Provinciae Campaniae,* t. 1, Châlons, 1897, p. 33, 36. – M. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia,* Rome, 1968, p. 117.

Sommervogel, t. 6, col. 802-17 ; t. 9, col. 771 ; Rivière, col. 663, 1191. – M. Scaduto, *La Ginevra di Teodoro Beza nei ricordi di un gesuita lucano, Luca Pinelli,* AHSI, t. 20, 1951, p. 117-42. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 206, 263-64, 295, 299. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne,* Rome, 1961, p. 204.

DS, t. 2, col. 758 ; t. 3, col. 845 ; t. 5, col. 372, 1092 ; t. 8, col. 984 ; t. 9, col. 118 ; t. 10, col. 675.

Mario Scaduto.

PINKNEY (Miles), prêtre, 1599-1674. – Miles Pinkney, plus connu sous le nom de Thomas Carre, naquit en 1599 à Brancepeth, comté de Durham, d'une famille honorable sans être de la noblesse. Il fut baptisé dans l'Église protestante et se convertit au catholicisme dans sa jeunesse.

Admis au séminaire de Douai, créé pour le clergé catholique anglais, il fut ordonné prêtre le 15 juin 1625 à Cambrai. Il passa la majeure partie de sa vie sur le continent, bien qu'on raconte qu'il traversa plus de soixante fois la Manche pour affaires (*Obit Book of the English Canonesses of Our Lady of Sion 31 octobre 1674*). Le 3 octobre 1627, il est fondé de pouvoir du collège de Douai et, en tant que tel, consulté sur les questions financières relatives au collège et à la Mission anglaise. Il devint, en 1644, membre du Chapitre, organe de gouvernement du clergé catholique anglais.

Pinkney était passé vers le début de 1634 de Douai au collège d'Arras à Paris. Ce collège d'Arras, installé en 1611 dans une partie d'un immeuble du Faubourg Saint-Jacques appartenant à l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras, représentait pour les écrivains polémistes de l'Église d'Angleterre un véritable centre sous la direction de Mgr Richard Smith (1567-1655) et sous le patronage du cardinal de Richelieu, « grand bienfaiteur des Anglais à l'étranger » (Dodd, *Church History,* t. 3, p. 294). Pinkney fut une des figures marquantes de ce centre.

Mais parmi ses relations, la place principale est à donner au couvent anglais des Chanoinesses de Notre-Dame de Sion. Ce couvent, fondé en 1634, devait beaucoup de son dynamisme à sa première supérieure, Mary Tredway (1593-1677). Quand elle rencontra Pinkney pour la première fois, elle était religieuse au couvent français de Notre-Dame de Beaulieu à Douai. Smith, grâce à ses relations avec la Cour, facilita beaucoup la fondation du couvent anglais et les débuts de la nouvelle communauté à Paris. Pinkney y apporta sa direction spirituelle et son expérience financière. Il donna à cette maison son caractère spécifique : communauté ne recevant que des anglaises, sous la juridiction de l'archevêque de Paris et avec des prêtres séculiers comme confesseurs. Du vivant de Pinkney, le couvent de la rue des Fossés-Saint-Victor représentait le meilleur établissement catholique anglais pour filles. Actuellement, il continue à prospérer, mais à Ealing, dans les faubourgs de Londres. Pinkney travailla aussi à l'installation d'un séminaire anglais à Paris, le collège Saint-Grégoire. Cependant, la plus grande partie de ses énergies fut consacrée au couvent de Notre-Dame de Sion où il vécut jusqu'à sa mort, le 31 octobre 1674.

Les écrits de Pinkney se répartissent en œuvres polémiques, en traductions anglaises de classiques spirituels enrichies d'introductions destinées à initier les lecteurs anglais aux meilleurs ouvrages spirituels du continent. Son principal ouvrage de controverse est *Occasionall discourses,* fruit de sa correspondance avec John Cosin (1592-1674), évêque anglican de Durham après avoir été recteur de la paroisse natale de Pinkney, de 1626 à 1640. Plus caractéristique de son œuvre est sa traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (1636), en fait une réédition de la traduction faite par le jésuite Anthony Hoskins (1568-1615), la seule des neuf publiées en Angleterre à avoir été faite à partir du texte latin. Sa « belle traduction » (Duffy, p. 233) du *Traité de l'Amour de Dieu* (1630) de François de Sales, première de ses œuvres à être publiée, et celle de *Crayon de l'éternité* (1632) de Camus firent beaucoup pour mettre à la disposition des lecteurs anglais la spiritualité salésienne. Bien que la plupart des traductions de Pinkney fussent faites pour ses Chanoinesses, elles appartiennent à l'héritage spirituel de la communauté catholique anglaise et spécialement des prêtres missionnaires.

On a un témoignage de la direction spirituelle donnée par Pinkney dans *Sweete thoughts of Jesus and Marie* (1658) : on y voit à quel point la tradition salésienne l'a profondément marqué. Sa principale œuvre originale, *Pietas Parisiensis* (1666), est l'éloge de l'action de saint Vincent de Paul : presque tout le livre est consacré aux différents aspects de son activité.

Quand il parut, il était la présentation la plus complète, du moins en anglais, du travail de renouveau accompli à Saint-Lazare pour le clergé séculier et des exercices religieux qui l'accompagnaient.

Tout le clergé anglais n'était pas unanime à approuver les écrits de Pinkney et leur influence. George Leyburn (1600-1677), contemporain de Pinkney et président du collège de Douai de 1652 à 1670, en parle comme d'un « homme peu cultivé », « très occupé aux affaires du siècle » et qui « n'avait jamais travaillé à la mission anglaise ». Il l'accusait aussi de jansénisme (*Fifth Douai Diary*, coll. Catholic Record Society 11/2, Londres, 1911, p. 547). Sans doute faut-il voir dans ce dernier reproche une attaque passionnelle plus qu'un jugement doctrinal. Quoi qu'il en soit et quelles que fussent les limites et les goûts théologiques de Pinkney, ce fut en fin de compte sa forme de spiritualité à lui qui devait caractériser le catholicisme anglais. Il réussit pleinement à faire pénétrer en Angleterre les idées de la contre-réforme, surtout celles du courant « dévot » français, dont l'influence atteint sa maturité avec John Gother et son apogée avec Richard Challoner (DS, t. 2, col. 449-55).

Œuvres personnelles : *Occasionall discourses...* had with Dr Cosens, by word of mouth, or by writing from him, Paris, 1646. – *Sweet thoughts of Jesus and Marie,* Paris, 1658. – *Pietas Parisiensis,* Paris, 1666.

Traductions : *A treatise of the love of God,* written in French by B. Francis de Sales..., Douai, 1630. – *A draught of Eternitie,* written in French by John Peter Camus, Bishope of Belley, Douai, 1632. – *A spiritual combat...* written in French by J.P. Camus..., Douai, 1632. – *The principal points of the faith of the Catholike Church.* Defended against a writing sent to the King by the four Ministers of Charenton. By... Armand J. de Plessis, Cardinal Duke de Richelieu, Paris, 1635. – *Of the following of Christ.* Reviewed and in divers things corrected, Paris, 1636. – *S. Augustine's Rule* translated out of his 109 Epistle verbatim. Together with the Constitutions of the English Canonesse Regular's of Our B. Ladyes of Sion in Paris, Paris, 1636. – *Thomas of Kempis..., his Sermons of the Incarnation and Passion of Christ...,* Paris, 1653. – *Thomas of Kempis, his soliloquies...,* Paris, 1653. – *Viator Christianus, or, the Christian traveller.* By Thomas of Kempis..., Paris, 1653. – *Spiritual exercise according to the custome of Windesen, Anno Dom., 1400, ...* who also added meditations of sinne, death, judgement, heaven and hell, Paris, 1657. – *A christian instruction...,* by ... Armand J. de Plessis Cardinal of Richelieu, Paris, 1662. – *Meditations and prayers on the life, passion, resurrection, and ascension of our Saviour Jesus Christ.* Written... by Thomas of Kempis..., Paris, 1664. – *A proper looking glasse for the Daughters of Sion, or St. Augustine's Life, abbriged, and reduced into points of meditation. With meditations for spiritual exercise at cloathings and professions,* Paris, 1665. – *The funerall sermon of the Queen of Great Britanie,* Paris, 1670 (traduit du français).

Pinkney a édité le *Carmen Deo Nostro* (Paris, 1652) de Richard Crashaw.

Voir Edward Elrington, *alias* Lutton (1638-1713), *The Funeral Sermon of Mr. Miles Pinckeney,* Paris, 1675. – C. Dodd, *The Church History of England,* t. 3, Londres, 1742, p. 293-94, bibliographie abrégée et courte notice. – F. Cédoz, *Un couvent de religieuses anglaises à Paris de 1634 à 1884,* Londres et Paris, 1891, p. 1-125. – J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics,* t. 5, Londres (1902), p. 313-17. – DNB, t. 3, Londres, 1917, col. 1086-87. – G. Anstruther, *The Seminary Priests,* t. 2, Great Wakering, 1975, p. 245-46. – J. Bossy, *The English Catholic Community 1570-1850,* Londres, 1975. – D. Crane, *English Translations of the Imitatio Christi in the sixteenth and seventeenth centuries,* dans *Recusant History,* t. 13, octobre 1975, p. 79-100. – E. Duffy, *The English secular clergy and the Counter-Reformation,* dans *Journal of Ecclesiastical History,* t. 54, Avril 1983, p. 214-30. – DS, t. 1, col. 648-49.

Dominic-Aidan Bellenger.

PINTO (Hector), hiéronymite, 1528-1584. – Heitor Pinto, le hiéronymite portugais le plus important au 16e siècle, naquit à Covilhã, selon la majorité des biographes, en 1528 ; on connaît peu de choses de son enfance. Il dit avoir reçu une bonne formation latine et avoir étudié le droit civil à Salamanque et à Coïmbre. Déçu par le monde, il entra au monastère de Santa Maria de Belén (Lisbonne) dans l'ordre des Hiéronymites et fit profession le 8 avril 1543.

Ses supérieurs, conscients de sa valeur, l'envoyèrent en 1546 au collège da Costa à Guimarães puis à l'université de Coïmbre où il étudia le grec et l'hébreu, les lettres et la philosophie ; bachelier ès-Arts en 1553, il étudia ensuite la Bible et la théologie durant cinq ans. Revenu à son monastère, il commença la rédaction de son commentaire d'Isaïe, tout en s'occupant de diverses affaires, comme de procès en cours au tribunal de la Rote pour le compte de sa communauté ; ce qui l'amena à Rome (1559-1561). Il mettra à profit les contatcs et l'expérience procurés dans ces voyages lorsqu'il écrira son principal ouvrage.

Cet ouvrage, *Imagen da vida crista,* fut commencé à Belén au milieu de 1561 ; six dialogues parurent d'abord en 1563 et obtinrent un succès spectaculaire et immédiat ; c'est à cette œuvre que Pinto doit son renom littéraire. Neuf ans plus tard, en 1572, il donnera une suite en cinq dialogues, dans un genre tout à fait semblable. Entre-temps, nommé recteur du collège de son ordre à Coïmbre, il consulte les bibliothèques de la ville et compose son commentaire d'Ézéchiel, publié à Salamanque en 1568 ; il tente de se faire incorporer dans l'université de cette ville, y prêche une série de trente sermons avec grand succès, mais voit sa tentative repoussée par le corps des professeurs, dont Luis de León. Par contre sa candidature est acceptée sans difficulté par l'université de Sigüenza ; celle-ci n'exigeant pas qu'il enseigne, Pinto rejoint son monastère et rédige alors la seconde partie d'*Imagen.*

Entre 1571 et 1573, il est provincial et prieur de Belén. En 1574, il est nommé au monastère de São Marcos, proche de Coïmbre ; il y rédige ses dernières œuvres : des commentaires de Daniel, des *Lamentations* et de Nahum (publiés en 1577). En 1576 l'université de Coïmbre crée pour lui une chaire d'Écriture sainte ; il y enseigne jusqu'en 1579 (prophètes, évangile de saint Jean). Mais la mort du roi don Sébastien (1578) et les intrigues qu'elle suscite jusqu'à la réunion du Portugal à l'Espagne par Philippe II amènent l'ordre donné par ce dernier à Pinto de rester confiné au monastère de Santa Maria de La Sisla, près de Tolède (20 août 1581). Cette mesure fut levée par la suite (vers 1582) et commuée en l'interdiction de reparaître en Portugal. Dès lors, nous ne savons plus rien de Pinto. Il est mort vraisemblablement à La Sisla en 1584.

Seule l'*Imagen* donne une place à Pinto dans l'histoire spirituelle. L'ouvrage se présente sous la forme de dialogues, fictifs évidemment, entre divers personnages (variables d'un dialogue à l'autre) ; il s'agit en fait d'une série de onze traités, dont certains sont assez développés pour former un livre (par ex. celui

sur l'amitié) : la vraie philosophie, la religion, la justice (surtout du Prince), la tribulation, la vie solitaire, la pensée de la mort, puis dans la seconde série, la tranquillité et le repos (en fait, la sagesse), la « discrète » ignorance, la vraie amitié, les « causes », les vrais et les faux biens. La caractéristique majeure de l'ouvrage est son humanisme chrétien nettement marqué de stoïcisme (cf. le dialogue sur la tribulation). Pinto parle de la vie de l'homme à la lumière de la sagesse antique et de l'Évangile ; le Christ est surtout un maître de pensée et de vie ; patience, humilité, méditation et contemplation, amitié, etc., semblent avoir surtout pour but de guider l'homme sur le chemin d'un vrai bonheur. Cependant le premier dialogue montre nettement que la connaissance de soi est ordonnée à la connaissance de Dieu et que l'homme est appelé à passer de l'ordre de la connaissance à celui de l'amour : là se situe le niveau de la vie du vrai chrétien. La félicité suprême consiste en cette vie dans l'union mystique avec Dieu et, dans l'autre, dans la vision béatifique (fin du dernier dialogue). Les sources de Pinto sont multiples ; il utilise aussi beaucoup les souvenirs de ses voyages. Son ouvrage se lit encore bien en dépit de ses longueurs et fréquentes digressions.

Œuvres. – 1) exégétiques : *In Isaiam Prophetam commentaria,* Lyon, 1561, 1567, 1590 ; Anvers, 1567, 1570, 1584 ; Cologne, 1572 ; Salamanque, 1581. – *In Ezechielem...,* Salamanque, 1568, 1574, 1581 ; Anvers, 1570, 1582 ; Lyon, 1581, 1584. – *Elenchus in Evangelia* pour les dimanches et les fêtes des saints, tiré du commentaire sur Ézéchiel, Salamanque, 1573, 1580 ; publié aussi avec le commentaire d'Ézéchiel dans les éd. de Salamanque, 1574 et 1581. – *In divinum vatem Danielem...,* Coïmbre, 1579 ; Venise, 1583 ; Anvers, 1595. – *In Danielem, Lamentationes Hieremiae, et Nahum divinos vates commentaria,* Cologne, 1582.

Restent manuscrits : *In Prophetam Zacharias,* Lisbonne, B.N., F.G. 6312/III, de 1576-1578 ; – *In Malachiam, In Michaeam,* Rome, *Angelicum* 796, f. 195-230 et 239-83 ; – *In Psalmos 1-10,* Lisbonne, Convento S. Francisco ; – *In XII Prophetas minores,* existait au monastère d'Espinheiro.

2) Homélies : *Treinta sermones,* ms en espagnol, 1563, Rome, *Angelicum* 796, f. 285-427.

3) *Imagen da vida crista,* dial. 1-6 : Coïmbre, 1563, 1565 ; Braga, 1567 ; Lisbonne, 1572, 1580 ; – dial. 7-11 : Lisbonne, 1572, 1575, 1585 ou 1586, 1591, 1593 ; – dial. 1-11 : Lisbonne, 1595, 1681, 1940, 1952-1958.

Trad. espagnole : dial. 1-6, Saragosse, 1571, 1577 ; Madrid, 1572, 1573 ; Barcelone, 1572 ou 1573 ; Medina, 1573, 1578, 1579 ; Salamanque, 1576, 1595 ; Alcalá, 1577, 1592 ; Barcelone, 1967 ; – dial. 7-11 : Saragosse, 1576 ; Medina, 1579, 1585 ; Alcalá, 1580, 1582 ; Salamanque, 1594 ; – dial. 1-11 : Salamanque, 1576 ; Alcalá, 1591, 1592, 1595, 1597, 1599.

Trad. franç. par Guillaume de Cursol, Paris, 1580-1584 ; Lyon, 1593 ; Paris, 1603 ; – ital. par le capucin portugais Zacharie, Venise, 1595.

4) *Opera omnia* en latin : Lyon, 1584 (3 vol. en 1), 1590 (4 vol. en 1) ; Cologne, 2 vol., 1616 ; Paris, 1617 (4 vol. en 1).

Francisco de los Santos, *Quarta parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo,* Madrid, 1680, p. 48, 690-91. – D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* t. 2, Lisbonne, 1747, p. 427-30. – J. de Brito e Silva, *Fr. H. P. Estudante e professor da Universidade de Coimbra,* dans *Arquivo de Historia e Bibliografia,* t. 1, 1925, p. 18-20. – J. de Carvalho, *Fr. H. P. e Fr. Luis de León,* dans *Lusitania. Revista de Estudos Portugueses,* t. 3, 1925-26, p. 255-62.

L. F. de Carvalho Dias, *Fr. H. P. (Novas achegas para a sua biografia),* dans *Boletim da Biblioteca da Univ. de Coimbra,* t. 21, 1953, p. 164-344. – A.J. Saraiva, *A assimiliação do humanismo a tradição medieval : H. P.,* dans *Historia de Cultura en Portugal,* t. 2, Lisbonne, 1955, p. 671-87. – G.C. Rossi, *Il Petrarca e l'umanesimo italiano dell'opera de Fr. H.P.,* dans *Annali dell'Istituto universitario orientale,* Sezione romanza, t. 1/1, 1959, p. 65-96. – Ed. Glaser, introd. à son éd. de l'*Imagen,* Barcelone, 1967, p. 1-168. – M.J. Pereira Loureiro, *A 'Imagen da vida cristã' de Fr. H.P. no aspecto estilistico e literario,* dans *Revista de Historia literária de Portugal,* t. 2, 1967, p. 199-230.

M.A. Rodrigues, *Fr. H. P. exegeta,* Coïmbre, 1972 ; *A catedra de Sagrada Escritura na Univ. de Coimbra,* Coïmbre, 1974. – R. Ricard, *Les traductions castillanes de l'Imagen...,* dans *Bulletin Hispanique,* t. 74, 1972, p. 436-43 ; *La connaissance de soi-même chez Fr. H.P.,* dans *Arquivos do Centro Cultural Portugues,* t. 5, Paris, 1972, p. 289-300. – A.-M. Quint, *A propos de la traduction française de l'« Imagen... »,* dans *Bulletin des Études portugaises et brésiliennes,* t. 35-36, 1974-75, p. 65-92.

A. Llinares, *Platon et Aristote dans les Dialogues de H.P.,* dans *Platon et Aristote à la Renaissance,* Paris, 1976, p. 439-49. – J.A. de Freitas Carvalho, *Le Christianisme humaniste dans les Dialogues de Fr. H.P.,* dans *L'Humanisme portugais et l'Europe* (Actes du 21e Colloque intern. d'études humanistes, Tours, juillet 1978), Paris, 1984, p. 161-77 ; *O itinerario espiritual de Fr. H.P. segundo a « Imagen... »,* à paraître dans *Revista de Historia* (Univ. de Porto). – C. dos Santos, *Os Jeronimos em Portugal,* Porto, 1980, p. 134-142, 166. – DS, t. 7, col. 458, 461.

IGNACIO DE MADRID.

PINTO DE VITORIA (JEAN), carme, 1580?-1631. – Né dans l'île de Madère (Portugal), en 1580 ou 1581 (d'après son prologue à la *Vida* d'Angelo Cernovichio), Juan Pinto passa, encore jeune, en Espagne et prit l'habit du Carmel au couvent de Valence le 20 janvier 1599. Il y fit sa profession le 22 janvier 1600 et y poursuivit ses études tout en suivant les cours de l'université de la ville où il acquit le doctorat en théologie.

Au chapitre provincial de Pampelune de 1612, il était déjà parmi les *presentados*, puis devint maître et à ce titre assista au chapitre provincial de 1624, qui le choisit comme définiteur (cf. *Acta capitulorum prov. Aragoniae,* Valence, Archives générales du Royaume, ms 1 245, p. 235 et 315). Après avoir été prieur de son couvent de Valence, à des dates qu'on ignore, le chapitre provincial de Saragosse de 1628 l'élut provincial d'Aragon et de Valence (p. 334). Le 18 octobre 1629, le général de l'Ordre Gregorio Canali le nomma visiteur et réformateur de la province d'Andalousie et président de son chapitre provincial, lequel se tint en 1630 (Rome, Archives générales O.C., II C.O. 1/19 : *Reg. Canali,* f. 75rv). Il mourut à Valence, avant la fin de son provincialat, le 30 mars 1631.

Pinto de Vitoria a laissé les œuvres suivantes : 1) *Vida del V. siervo de Dios... Juan Sanz* (Valence, 1612). – 2) *Vida del Príncipe... de Macedonia Don Pedro Cernovichio, alias Fr. Angelo Cernovichio* (publiée avec la précédente, p. 299-348). – 3) *Hierarchia carmelitana y gloria de los Santos del Monte Carmelo con sermones para los dias de su fiesta* (Valence, 1626) : première partie seule ; la seconde ne fut pas imprimée. – 4) Selon Pérez de Castro, il imprima aussi à Valence en 1628 un *Sermón de Santa Isabel de Portugal,* que les bibliographes donnent comme resté ms (Rome, Arch. gén. O.C., I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro,* f. 37r).

La *Hierarchia carmelitana* est une œuvre polémique qui soutient la thèse de la succession élianique de l'Ordre carmélitain et l'attribution à Jean évêque de Jérusalem † 417 du *De institutione primorum monachorum* de Philippe Ribot † 1391. Les saints dont elle s'occupe ne sont plus reconnus

aujourd'hui comme carmes, à l'exception d'Angelo di Sicilia, dont Pinto publie la vie fantaisiste attribuée au patriarche Énoch de Jérusalem.

La *Vida* du carme Juan Sanz (1557-1608) est, par contre, une œuvre de première main qui nous renseigne sur sa personne et sa doctrine ; Pinto avait été de ses disciples et avait vécu dans son intimité ; il a pu aussi profiter des informations de témoins vivants (p. 3, 146) et des dépositions faites au procès informatif commencé sur l'ordre de saint Juan de Ribera (p. 109). Il publie aussi la majeure partie des écrits de son héros et nomme quelques-unes de ses dirigées, comme les tertiaires carmélitaines Paula de Villafranca et Teodora Piquera, dont il pensait écrire plus longuement dans la seconde partie de sa *Hierarchia.* La *Vida* de Sanz a été rééditée dans *Corona ilustre del gravísimo y real convento del Carmen de Valencia* (Saragosse, 1679).

La brève biographie d'Angelo Cernovichio offre les mêmes qualités. Ce prétendu descendant de Constantin avait fait profession au couvent des Carmes de Barletta (Italie) ; venu en Espagne pour négocier à la Cour de Madrid d'affaires de famille, il tomba malade à son passage à Valence et mourut près de la ville à Torrente en 1581. Pinto relate la maladie et la mort d'après des témoins dignes de foi, corrigeant en divers points la biographie d'Angelo publiée (Milan, 1587) par le carme Cr. Silvestrani Brenzone.

Madrid, Archivo histórico nacional, codex 482 : *Quinque libri conv. Carm.* (de Valence). – Rome, Archives gén. O.C., II C.O. II 2 : *Scriptorum O. Carm. codex 2*, f. 64r, 66v, 95r.

N. Antonio, *Bibliotheca hispano nova*, t. 1, p. 761-62. – C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 75-76. – *Bibliotheca carmelitico-lusitana...*, Rome, 1754, p. 132-33. – P.M. Garrido, *El carmelita Juan Sanz, promotor de la oración metódica y aspirativa*, dans *Carmelus*, t. 17, 1970, p. 6-8 ; *Escritos espirituales del V. Juan Sanz, ibid.*, t. 21, 1974, p. 138-39.

Pablo M. Garrido.

PINY (Alexandre), frère prêcheur, 1640-1709. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine.* – 3. *Œuvres.*

1. Vie. – Alexandre Piny naquit à Allos (Alpes de Haute-Provence) le 25 février 1640, et non à Barcelonette en 1638, comme l'écrivent la plupart de ses biographes. Son père était à la fois notaire ducal et député d'Allos. Sa mère était d'une grande piété.

Vers l'âge de seize ans, il prit l'habit des frères prêcheurs au couvent de Draguignan, qui appartenait à la province de Provence. Ses études achevées, après l'avoir employé quelque temps à la prédication, ses supérieurs l'envoyèrent enseigner la philosophie et la théologie à Marseille d'abord, puis à Aix, où se trouvait le *Studium generale* de la province. En 1671, il fut nommé régent des études, et, en 1675, fait maître en théologie. Ce titre lui était décerné comme récompense de son enseignement oral et des ouvrages qui étaient déjà sortis de sa plume. En 1666, il avait fait paraître en latin à Lyon un petit ouvrage sous le titre : *Questions disputées entre les thomistes et les molinistes* et, en 1670, en cinq petits tomes, un *Cours de philosophie, selon la méthode de saint Thomas.*

Lorsque, avec le concours de Louis xiv, le maître de l'Ordre Jean-Thomas de Rocaberti, voulant réformer le couvent parisien de Saint-Jacques, demanda à chacune des huit provinces françaises d'y envoyer deux de ses religieux parmi les plus doctes et les plus observants, Piny fut désigné (20 avril 1675). Le conseil de Saint-Jacques le nomma maître des étudiants et professeur d'Écriture sainte en même temps que sous-prieur. Il séjourna seize années consécutives à Saint-Jacques, au cours desquelles il publia ses grands ouvrages, en 1680, un *Summae angelicae S. Thomae Aquinatis compendium...*, et, la même année, une *Vie de la Mère Madeleine de la Sainte Trinité, fondatrice de l'Ordre de Notre Dame de la Miséricorde.*

Les années suivantes, il se fit connaître et apprécier d'un large public par plusieurs ouvrages de vulgarisation ; ouvrages qu'on peut regarder comme le résumé des instructions qu'il adressait chaque semaine aux étudiants de l'Ordre, dont il avait la direction. Ayant acquis par là une certaine notoriété, il fut invité à donner quelques conférences à l'abbaye royale de Maubuisson et à prêcher des retraites chez les Annonciades de Saint-Eutrope.

Le 2 janvier 1691, nous retrouvons Piny au noviciat général, couvent fondé en 1632 au Faubourg Saint-Germain sous le patronage de Saint-Dominique-de-Soriano. C'est à cette date en effet que le maître de l'Ordre, Antonin Cloche, lui écrivait : « J'ai appris que vous étiez passé dans notre noviciat général de Paris afin d'y consacrer votre vie à la prédication qui vous a déjà rendu célèbre. J'ai voulu vous faire savoir par les présentes que cette nouvelle m'a réjoui, et quoique je ne vous envoie pas le titre de prédicateur, puisque vous appartenez au couvent de Saint-Jacques, qui n'est pas celui de votre résidence, il me sera très agréable que vous remplissiez cet emploi. L'observance plus sévère du noviciat général ne vous sera pas à charge, car je sais que vous vous plaisez à la suivre, et je ne doute pas que votre bon exemple ne soit de grand secours pour la promouvoir encore davantage » (cf. citation un peu différente pour l'énoncé, dans Mortier, *Histoire des Maîtres généraux...*, t. 7, p. 265).

Les Pères de Saint-Jacques cependant voyaient dans l'absence de Piny une sorte de discrédit jeté sur leur maison, aussi insistèrent-ils auprès du maître de l'Ordre pour obtenir son retour. Le 17 mars 1693, le P. Cloche écrit à Piny : « Je veux que vous reveniez à Saint-Jacques pour la consolation des Pères, qui demandent votre retour, et pour le plus grand bien de cette communauté. Vous n'avez pas besoin de recommandation pour être reçu par les Pères avec une religieuse affection, car tous vous désirent. Revenez-y donc, et accomplissez-y avec plus d'ardeur encore que jamais tous les bons offices que vous avez remplis à notre grande joie dans notre noviciat général ». Mais Piny répondit aussitôt par une démission officielle de la conventualité de Saint-Jacques, afin que la province de Provence, qui l'y avait envoyé, pût lui substituer un autre religieux. L'acceptation de sa démission est datée du 2 juin 1693. Cependant, au lieu de demeurer au noviciat général, Piny passa au couvent de l'Annonciation établi en 1613 au Faubourg Saint-Honoré : le maître de l'Ordre lui en donna l'autorisation (cf. Mortier, t. 7, p. 265).

Le couvent de l'Annonciation fut donc la dernière étape de Piny. Il y vécut seize ans de manière fort édifiante, empressé à pratiquer toutes les observances de l'Ordre. Après l'office de nuit, auquel il assista régulièrement jusqu'au jour de sa mort, il demeurait en oraison durant une heure. Ses journées se passaient dans la plus grande activité, écrivant des lettres de direction, entendant les confessions ou prêchant. La renommée de sa sainteté, son expérience dans la conduite des âmes, les ouvrages de spiritualité qu'il avait publiés, lui attirèrent un flot de pénitents et de pénitentes : petits et grands, pauvres et riches, pécheurs et dévots, princes et petites gens du quartier trouvaient près de lui le même bienveillant accueil. Son ministère fut d'une grande fécondité. Il mourut saintement le 20 janvier 1709.

2. Doctrine. – L'originalité de la pensée de Piny tient essentiellement à sa doctrine du pur amour. Il s'agit d'un acquiescement de la volonté individuelle à la volonté divine. Piny distingue trois degrés dans cette adhésion étroite : vouloir ce que Dieu veut, ne vouloir que ce que Dieu veut, ne vouloir quoi que ce soit que parce que Dieu le veut (cf. *La clef du pur amour*, éd. 1681, p. 99-102). L'état auquel conduit le pur amour est, au fond, l'abandon. L'âme « étant indifféremment à soi, à tous et à tout, est toute préparée à recevoir telle forme, tel ordre, tel mouvement, que la divine volonté voudra lui inspirer, et lui donner » (*La clef du pur amour*, p. 6). Aussi, les paroles du Christ au Jardin des Oliviers : « non mea voluntas, sed tua fiat » sont-elles pour Piny le parfait modèle.

L'accession à cet état de pur amour est rendue possible par la pratique constante de ce que Piny nomme le « laisser faire ». L'expression revient régulièrement au long de chacun de ses ouvrages mystiques. Selon lui, rechercher sa propre perfection par des actes revient à faire sa volonté, au risque de s'enorgueillir. Or, il s'agit avant tout de s'en remettre à la volonté divine. Cet état de « laisser faire » est paradoxalement présenté comme actif, au sens où la volonté doit intervenir pour y atteindre. Il devient un « exercice » perpétuel, dans l'acception jésuite du mot, contenant toutes les vertus, pour peu qu'il soit enraciné dans la fidélité à l'Église. « Non asseurément ce n'est point une oisiveté... ce n'est rien moins, si l'on ne veut qu'on soit oisif en aimant... d'un amour le plus pur, par le plus pur et le plus absolu de tous les abandons » (*L'oraison du cœur*, 1683, p. 257). Ainsi, le « laisser faire » mène-t-il à une activité intense, liée à l'exercice de la volonté : « ... dans l'état au contraire du pur amour..., tout est en quelque manière compris dans la volonté » (*État du pur amour*, 1682, p. 54).

Reprenant la pensée thomiste sur la grâce habituelle, Piny décrit cette activité comme un « libre vouloir », l'acceptation de l'activité divine interne à chaque individu (cf. *La clef du pur amour*, p. 16-20). Cette exaltation du vouloir est prédominante dans la conception pinienne de la prière. Mystiques et ascètes s'accordent sur le fait qu'il faut vouloir prier pour prier. Mais les ascètes ne voient dans ce vouloir qu'un acheminement, alors que Piny y voit déjà une prière, la volonté simple ayant pour lui valeur d'acte effectif. Aussi sa méthode d'oraison commence-t-elle là où aboutit celle de saint Ignace, un acte d'abandon total (cf. H. Bremond, *Histoire...*, t. 8, p. 163).

« Par le moyen de cet abandon amoureux on peut dire que l'âme est et demeure unie amoureusement à son Dieu ». En sorte qu'on fait parfaitement oraison tout le temps que l'âme est dans cette disposition de vouloir être là pour y aimer, adorer et prier son Dieu (cf. *L'oraison...*, p. 20). Ainsi, de même qu'il était présenté comme un « exercice » perpétuel, le « laisser-faire » apparaît-il également comme pure prière et prière perpétuelle, puisqu'il est une orientation de l'esprit par la volonté.

Quelle doit être l'attitude du chrétien face à ses imperfections ? S'agit-il de rester passif, puisque tout émane de Dieu ? Face aux tentations – que Piny classe en trois catégories (cf. *La clef...*, p. 66-72) – faut-il se sentir exclu de la miséricorde divine ? Pour lui, il faut tout tourner en amour de Dieu. Souffrir de ses imperfections est garantie de progrès pour le croyant, qui apprend à aimer le Dieu qui pardonne, et admire la perfection de son créateur. Dieu sait que les hommes subissent les effets du péché originel, et veut seulement que soit aboli le désir de pécher. « Le pur amour de Dieu... fait que, tout imparfait qu'on se voit, on est pourtant toujours content, dans cette veüe, que Dieu qu'on aime uniquement est toûjours parfait ; et qu'au reste, c'est aller bien plus viste et plus seurement à la pureté de l'amour... quand on gémit d'une manière soûs le poids des imperfections, qu'on scait pourtant s'y tenir en paix ; puisque c'est là faire mourir la propre volonté, même quant au point de la perfection »... » (*La clef du pur amour*, p. 43).

Le « laisser faire » doit être entier : il peut aller jusqu'au renoncement à son propre salut, si telle est la volonté de Dieu. L'amour est plus pur, « quand Dieu réduisant l'âme dans un état à voir son salut comme désespéré, ... ou du moins à ne rien voir sur quoi elle ose appuyer son espérance, ... on y demeure pourtant en paix » (*Vie de la Vénérable Mère Marie*, 1680, p. 440-41). On peut aller jusqu'à accepter la damnation mais l'objet unique de cette acceptation est la volonté divine, et non l'enfer. « Oüi, Seigneur, à la bonneheure que je périsse et périsse pour tout jamais, si tel est vôtre bon plaisir : pourveu que mon Dieu règne, et que je sois le sujet de sa joie et de son bon plaisir » (*La clef du pur amour*, p. 219-20). Le désespoir pinien suppose une espérance qu'on ne savoure pas. « Et la fidélité est bien plus grande, lorsque dans l'incertitude, si nous sommes à Dieu avec assez de détachement de nous mêmes, pour lui être un objet de joye, nous continuons pourtant à vouloir encore estre sa joye, sans oser penser qu'il doive estre la nostre » (*L'oraison du cœur*, p. 159). Au contraire, il fournit aux chrétiens l'occasion de prouver leur amour et leur désintéressement. « Seigneur, ... c'est bien maintenant, que je puis vous aimer purement, puisque c'est maintenant que je vous aimerai sans espérance de récompense » (*La clef du pur amour*, p. 193).

Néanmoins, les tourments, la sécheresse spirituelle que connaissent les mystiques ne sauraient être souhaités, ce qui reviendrait encore à espérer quelque chose pour soi. Alors, cet état de total abandon découle inévitablement, quoiqu'on puisse craindre sur le salut, Dieu étant devenu comme possesseur de l'âme abandonnée dans le pur amour. « On ne sauroit dans cet état craindre la veüe, la venüe et les jugements de Celuy à l'égard de qui, au moyen de ce pur amour, on a senti la conformité et uniformité de volonté » (*État du pur amour*, 1682, p. 25). Dieu ne désirant que notre salut, l'abandon nous l'assure. « Mais... il est bien vray aussi que jamais nôtre éternité et l'affaire de nôtre salut éternel n'est plus seur pour le moment, dans lequel Dieu prononcera son arrest, que quand nous l'avons ainsi accepté amoureusement par avance » (*Le plus parfait...*, 1683, p. 345).

Piny définit ainsi son « Pur Amour » : « Un parfait abandonnement de l'âme au bon plaisir de Dieu et un anéantissement qui la conduit à une parfaite union » ; « ... tout devient bois au Feu du pur amour, quand tout est pris et accepté en veüe du bon plaisir de Dieu... » (*La Vie de la V. Mère Marie...*, 1680, p. 443).

Dans ses différents états, l'âme se complaît tellement dans le bon plaisir divin que tout le reste lui est indifférent : « ... elle marche du même pas sur les Epines, et les Roses. Je veux dire que, quoyque la nature goûte differemment ce qu'il y a d'amer et de doux dans la voye de la perfection et du salut, la volonté néanmoins loüe Dieu egalement dans tous les deux ; ... reçoit indifferemment les bons et les mauvais succes, après qu'elle a fait ce qu'elle a pû... ; et étant indifferemment à soy, à tous, et à tout, est toute préparée à recevoir telle forme, tel ordre, tel mouvement

que la divine volonté voudra luy inspirer et luy donner » (*La clef du pur amour*, p. 5-6).

Piny est un bon représentant de la spiritualité du 17e siècle finissant. D'une part, il se range aux côtés de ceux qui, dans l'élan du concile de Trente, cherchaient à combattre la Réforme en promouvant la science théologique et à étendre à tous les chrétiens la vie spirituelle. D'autre part, il est lié au renouveau spirituel et intellectuel de son Ordre, qui s'était concrétisé à Paris par un essai de réforme du grand couvent de Saint-Jacques et la fondation de deux nouveaux couvents : l'Annonciation (1613) et Saint-Dominique (1632). Dès son entrée dans l'Ordre, il sera initié à la théologie de saint Thomas qui marquera durablement son enseignement oral et écrit, ainsi que ses prises de position contre les molinistes.

On n'a pas manqué de mettre son œuvre en parallèle avec celle de Louis Chardon (1595-1651 ; DS, t. 2, col. 498-503). Littérairement, Chardon l'emporte de beaucoup sur Piny : il est plus fin et plus lettré. Piny écrit dans un style simple, dépourvu de tout ornement. Attentif à l'austère beauté de la doctrine, il ne compte que sur elle pour captiver l'esprit du lecteur. Il est toujours grand, sans doute, mais parfois difficultueux et diffus. La séduction n'est certainement pas sa qualité maîtresse. L'œuvre de Piny est remplie de ce que H. Bremond appelle un « pathétique douloureux ». Il n'est pas impossible que Chardon soit passé lui-même par les états douloureux qu'il décrit, mais cela n'apparaît pas, tandis que, pour Piny, cela ne fait aucun doute. On le sent à chaque page obsédé par la dure loi. La même préoccupation est à l'origine de leur œuvre : aider les âmes à comprendre et à vivre les épreuves de la vie intérieure. Cependant, Chardon apparaît surtout comme le métaphysicien de la croix, Piny comme le praticien. Le premier étudie davantage le problème du côté de Dieu, l'autre du côté de l'homme. Ce qui préoccupe avant tout Piny, c'est de montrer comment l'âme doit se comporter en face des croix qui lui sont offertes. Ils sont pareillement persuadés que le chemin des souffrances est le seul qui normalement conduise à la perfection. Mais, tandis que Chardon nous dit pourquoi la croix sanctifie, Piny prend par la main son lecteur et le conduit sur le chemin du parfait abandon et du pur amour. Là est son originalité et sa continuellle leçon.

Autrement dit, la doctrine spirituelle de Piny est intimement liée à son expérience des âmes (combien de fois n'écrit-il pas : « J'ai connu une âme qui... ») et au désir de leur indiquer une voie simple et concrète. La confrérie de l'« Union chrétienne » qu'il animait et qui regroupait des petites gens, surtout des femmes, est un bon spécimen des destinataires privilégiés de sa doctrine du Pur Amour. Piny eut, de ce fait, plus de notoriété et de succès que Chardon. Certains de ses petits livres eurent, de son vivant, jusqu'à huit éditions.

On s'interroge sur les raisons pour lesquelles Piny, durant la dernière partie de sa vie (qui coïncide peu ou prou avec son assignation au couvent de Saint-Honoré), se soit condamné à ne plus écrire. M.-M. Gorce pense que la brusque interruption de ses publications est liée à des difficultés d'ordre doctrinal. « Sans être précisément quiétistes, les écrits du P. Piny ressemblent par beaucoup de traits communs aux publications quiétistes qui sont absolument contemporaines. Les difficultés doctrinales qui furent faites au quiétisme semblent bien avoir mis un terme à l'activité littéraire du P. Piny, soit en vertu de quelque injonction qui lui fut faite, soit par prudence de sa part. Aussi le P. Piny, qui avait commencé à publier en 1675, alors que *La guide spirituelle* de Molinos rencontrait une extraordinaire faveur, s'arrêta dès l'arrestation de Molinos en 1685 » (*Figures dominicaines*, p. 22).

Cette interprétation des faits est plausible. Car bien que Piny ait pris soin prudemment de préciser de manière orthodoxe les points de sa doctrine qui eussent pu attirer sur lui les foudres des intégristes de l'époque, élaborant une sorte de néo-quiétisme qui implique une éminente activité spirituelle, certaines équivoques de vocabulaire, notamment dans sa *Clef du pur Amour*, et le détachement de tout intérêt personnel à son propre salut, thèse caractéristique du pur amour quiétiste, qui y est sinon enseigné du moins suggéré, pouvaient lui attirer des désagréments. Il est vrai qu'en 1683 ses ouvrages avaient obtenu les approbations chaleureuses de deux théologiens dominicains rigoureux, Antoine Goudin et Noël Alexandre, mais sa spiritualité rencontrait dans l'Ordre, en la personne d'Antonin Massoulié (1632-1706 ; cf. DS, t. 10, col. 757-59), conseiller de la cour romaine, thomiste éminent et assistant pour la France du maître de l'Ordre, et de ses amis d'une mentalité théologique à tendances plus classiques, plus « vertuistes », une opposition sourde ou même déclarée. Piny, qui n'avait pas un tempérament combattif, préféra sans doute se retirer de la lice théologique pour se consacrer exclusivement au ministère des âmes.

On doit à Piny d'avoir cherché à fonder sa doctrine spirituelle à la fois sur l'expérience et sur la théologie la plus solide, évitant par là les excès ascétiques et intellectualistes de certains de ses contemporains.

3. Œuvres. – 1) *Quaestiones agitatae inter thomistas et molinistas. Modo resolutae scholastico, et rythmicis versibus decantatae* (Lyon, J. Carteron, 1666, 338 p. in-8°). – 2) *Beatae Rosae de S. Maria, tertii ordinis S. Dominici, ... elogium* (Lyon, J. Carteron, 1669, 129 p. in-12°) : éloge de Rose de Lima qui venait d'être béatifiée par Clément x. – 3) *Cursus philosophicus thomisticus*... (5 vol. in-12°, Lyon, J. Carteron, 1670 ; 3 vol., Cologne, 1693).

4) *État du Pur Amour ou conduite pour Bientôt arriver à la Perfection par le seul 'fiat', dit et reiteré en toute sorte d'occasion* (Lyon, F. Barbier, 1676, anonyme, 189 p. in-12° : à la B.N. de Paris ; 1678, 1682 : éd. citée ; 1690, 1696 ; Bordeaux, Mongiron-Millanges, 1683 : à la Bibl. S.J. de Chantilly). – 5) *La vie de la venerable mere Marie Magdelaine de la Tres-Sainte Trinité, fondatrice de l'Ordre de Nostre-Dame de Miséricorde. Deduite pour l'instruction des Ames, sur le triple baiser de Dieu, qui... forme les trois Etats de la Vie parfaite, des Commençans, des Profitants, et des Parfaits* (Annecy, J. Clerc, 1679, 559 p. ; Lyon, F. Barbier, 1680).

6) *Summae angelicae S. Thomae Aquinatis compendium resolutorium*... (4 vol. in-12°, Lyon, F. Barbier, 1680-1681). – 7) *La clef du pur amour, ou maniere, et secret Pour aimer Dieu en souffrant, et pour toûjours aimer, en toûjours souffrant* (Lyon, F. Barbier, 1681, 266 p. in-12° ; 1685, 1697 ; en 1682 sous le titre erroné : *La suitte du pur amour*...). – 8) *L'oraison du cœur ou La maniere de faire l'Oraison parmy les distractions les plus crucifiantes de l'esprit* (Paris, J. Villette, 1683, 307 p. in-12° ; 1696).

9) *Le plus parfait ou des voyes interieures la plus glorifiante pour Dieu ; et la plus sanctifiante pour l'Ame* (Lyon, F. Barbier, 1683, 347 p. in-12°). – 10) *Retraite sur le Pur Amour ou pur abandon à la divine Providence* (Paris, J. de Launay, 1684, 376 p. in-12°). – 11) *Les trois differentes manieres pour se rendre interieurement Dieu present, et par l'une des trois pour*

toûjours marcher en la presence de Dieu (Lyon, F. Barbier, et Paris, J. de Launay, 1685, 278 p. in-12°). – 12) *La vie cachée ou pratiques interieures cachées à l'Homme Sensuel, mais connuës et très bien goûtées de l'Homme Spirituel* (Lyon, F. Barbier, 1685, 224 p. in-12°). La préface et divers passages laissent entendre que cette œuvre était destinée à l'Union chrétienne dont nous avons parlé plus haut (cf. Bremond, t. 8, p. 175).

13) Des *lettres* manuscrites, encore inédites, contenues dans un ms du 18e s., sont conservées à la Bibl. du Saulchoir. Ces lettres sont envoyées de juillet 1683 à novembre 1686 à la supérieure (57 lettres) et aux sœurs (123 lettres) du couvent des Annonciades de Saint-Eutrope, à 37 km au sud de Paris. Certaines de ces lettres ont été publiées par V. Mézière (VS, juillet-août 1927, p. 523-28) et dans la *Vie dominicaine* de Fribourg (1972-1973).

Plusieurs des ouvrages spirituels de Piny ont été par la suite réédités (et plus ou moins réécrits) : *Le ciel sur la terre ou la plus parfaite de toutes les voies intérieures* (Paris, 1870, 1893) ; – *L'Abandon à la divine volonté, retraite de dix jours d'après le P. A. P.* (par M.-A. Charmoy, Paris, 1896) ; – Par E.P. Noël (cf. DS, t. 11, col. 394-95) à Aubervilliers : *Les trois différentes manières pour se rendre intérieurement Dieu présent* (1917), *La clef du pur amour* (1918), *Le plus parfait* (Paris, 1919), *État du pur amour* (1921) ; – *L'oraison du cœur* (par J. Chatillon, Paris, 1942).

Quétif-Échard, t. 2, 1720, p. 772-73 ; t. 3 par R. Coulon, 1910, p. 116-20. – A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique,* t. 5, Paris, 1748, p. 774-82. – Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence,* t. 2, Marseille, 1787, p. 93-94.

L'Année dominicaine, 1883, janvier, p. 508. – *Historisch-politische Blätter,* t. 69, p. 730. – Hurter, *Nomenclator,* t. 4, Innsbruck, 1910, col. 661-62. – D.-A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* t. 7, Paris, 1914, p. 264-66. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2119-24. – M. Gasnier, *Les Dominicains de Saint-Honoré,* Paris, 1950, p. 209-16.

Du point de vue spirituel, voir surtout Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 8, 1928, p. 78-178 ; – V. Mézière, *Le message du P. A.P.,* VS, 1930, t. 22, p. 151-65 ; – M.-M. Gorce, *Figures dominicaines,* Paris, 1936, ch. 7 « Le P. Piny et son quiétisme actif ». – DES, t. 2, 1976, p. 1466-67.

DS, t. 1, col. 5-25 *passim* (art. *Abandon*), 211, 303, 1936 ; – t. 2, col. 2039, 2049 ; – t. 3, col. 494, 1125, 1363 ; – t. 4, col. 1380 ; – t. 5, col. 748, 948, 1467, 1473-74, 1481 ; – t. 6, col. 1081 ; – t. 9, col. 547 ; – t. 12, art. *Présence de Dieu* et *Présent.*

Pierre RAFFIN.

PIO. Voir PIE.

PIRCKHEIMER (CARITAS), clarisse, 1467-1532. – Caritas Pirckheimer appartenait à une ancienne famille patricienne de Nuremberg. Son père, Hans, docteur en droits civil et canonique, était au service du prince-évêque d'Eichstätt ; sa mère, née Löffelholz, était aussi d'une famille patricienne nurembergeoise. Le 21 mars 1467, leur première fille, Barbara, naquit à Eichstätt. A douze ans, elle fut confiée aux Sœurs de Sainte-Claire, dont le couvent avait bonne réputation quant à la vie religieuse (il s'était agrégé en 1452 à l'Observance franciscaine de Strasbourg), à la culture et à l'éducation. A seize ans, elle obtint la permission d'entrer comme clarisse dans ce même couvent ; elle reçut le nom de Caritas.

Son frère Willibald, né en 1470, la mit en relation avec les plus grands humanistes de son temps, en particulier avec Konrad Celtis. Dans une lettre d'elle qu'elle lui adresse, elle écrit : « Il me faut encore dire quelques mots sur ma responsabilité à l'égard de mon nom, Caritas. Je le porte, mais pour dire la vérité, rien que de nom et pas en réalité. Jean Gerson, le Docteur de Paris, atteste, bien sûr, que la théologie mystique n'est rien d'autre que l'art de l'amour ou de la *caritas,* l'art, dans le savoir, d'aimer Dieu ». (G. Krabbel, citée *infra,* p. 49).

En cette période naquit l'amitié entre le prieur de Saint-Laurent, Sixte Tucher et Caritas. Quarante lettres qui nous restent du premier (les réponses de Caritas n'existent plus malheureusement) permettent de se faire une idée du sens profondément religieux de Caritas.

En 1503, Caritas fut élue abbesse à l'unanimité. Suivent vingt années paisibles pendant lesquelles elle veille à la formation de ses sœurs au point de vue intellectuel et spirituel. En 1524, la « nouvelle doctrine » de Martin Luther gagnant toujours du terrain, le Conseil de la ville de Nuremberg voulait que la cité entière se ralliât à cette doctrine. Au commencement de mars 1525, se tint un colloque à la suite duquel le Conseil introduisit la Réforme. L'abbesse du couvent de Sainte-Claire refusa de l'accepter. Sur quoi le Conseil intendit aux Déchaux toute prédication et charge d'âmes dans le couvent de Sainte-Claire (*Die Denkwürdigkeiten,* éd. Renner, p. 28 ; trad. Heuzey, p. 39-40).

Le 21 mars 1525, jour anniversaire de l'abbesse, fut célébrée la dernière messe (p. 28 ; trad., p. 40-41). On voulut imposer aux sœurs de nouveaux confesseurs, ce à quoi l'abbesse s'opposa au nom de la liberté de conscience (p. 11 et 101 ; trad., p. 49 et 177). Trois sœurs furent enlevées du couvent par la force (p. 79-84 ; trad., p. 127-37). Lorsque les chicanes devinrent plus graves, Willibald Pirckheimer écrivit à son ami Philipp Melanchton à Wittenberg, le priant de bien vouloir venir et de prêter son assistance. Ainsi eut lieu un entretien entre l'abbesse de 59 ans et Melanchton alors âgé de 29 ans. De cette conversation, Caritas a laissé le récit (ch. 50) : « Nous étions, des deux côtés, d'accord sur tous les points, c'est seulement au sujet des vœux que nous ne pouvions nous entendre » (p. 132 ; trad., p. 206). Caritas clôt son récit par cette phrase : « ... il se retira en bonne amitié » (p. 132 ; trad., p. 208). Melanchton s'éleva devant le Conseil contre les agissements à l'égard des sœurs et parla de la « lourde faute » commise en ne respectant pas la liberté des sœurs. L'interdiction faite d'accueillir de nouvelles sœurs ne fut pas supprimée, mais grâce à Melanchton à partir de ce moment le Conseil laissa en paix le couvent (p. 132 ; trad., p. 209), à l'exception de l'inspection qu'il commença le jour des Défunts 1527 mais qu'il n'acheva pas (p. 137-43 ; trad., p. 214-25).

Caritas maintenait fermement unies les sœurs de son couvent, bien qu'elles fussent toujours pressées par leurs parents de se rallier à la « nouvelle doctrine ». Une seule quitta le monastère (p. 146 ; trad., p. 231). Les sœurs n'avaient plus ni messe ni communion, ni confession, ni prédication sur leur foi. Pas de travail non plus, car qui pouvait avoir encore besoin de vêtements liturgiques ? Plus de pensionnat pour jeunes filles : personne ne pouvait plus être accepté. Et la faim souvent, les paysans passés au luthéranisme refusant de payer les fermages aux sœurs. En ce temps de détresse, on célébra quand même le jubilé de l'abbesse à Pâques 1529. Catharina Pirckheimer, fille de Willibald, a écrit à ce sujet deux lettres qui ont été conservées.

La grandeur de Caritas, sa résistance, s'appuyaient

sur son choix : respecter sa propre conscience, « la parole de l'Écriture, les directives de l'Église hiérarchique, une, sainte, universelle ». Elle éprouvait une certaine tension entre l'humanisme et l'Évangile. Elle accueillait les valeurs de l'humanisme, sans, pour autant, comme bien des humanistes alors, devenir infidèle à l'Évangile. Caritas savait que tout nous vient par grâce, mais n'oubliait pas que la foi sans les œuvres est morte (p. 94 ; trad., p. 152-53). A propos de la liberté de conscience et de l'obéissance à l'Église, elle disait : « La foi et la conscience d'un être humain ne doivent jamais être contraintes » (p. 93 ; trad., p. 152). Dans les décisions de « l'Église sainte, universelle, chrétienne », elle voyait la manifestation de la volonté de Dieu.

Quant à la « nouvelle doctrine » : « Puisqu'il règne de telles discordes dans l'exposé de la nouvelle doctrine, nous nous sommes décidées à demeurer attachées à l'ancienne foi chrétienne, jusqu'à ce qu'un concile rétablisse l'unité de la chrétienté ou que Dieu lui-même la lui accorde de nouveau. Ce que, par la suite, adoptera l'Église universelle, chrétienne, nous ne voulons pas nous y opposer... Nous voulons prier Dieu chaque jour qu'il nourrisse en nous sa foi authentique, véritable, chrétienne. S'il nous donne une autre lumière, nous ne voulons pas nous renier en face de vous ». Elle répondait sans crainte au Conseil, mais demeurait toujours la simple sœur qui, par amour du Crucifié, rendait à ses sœurs les plus humbles services (p. 35-36, 38-39 ; trad., p. 53-54, 57-59). Caritas pleurait sur les souffrances qu'on infligeait à son couvent : « J'ai presque perdu la vue à force de pleurer », écrit-elle après que trois sœurs eurent été enlevées du couvent par la force. Mais elle se laissait consoler et consolait à son tour ses sœurs. Elle le savait, à l'amour appartient la joie.

Par son attitude, Caritas est un symbole pour l'œcuménisme. Elle savait qu'il y avait du positif dans le mouvement de Martin Luther : l'accent sur l'Écriture, sur la justification par la grâce et non par des mérites, sur la liberté de conscience, sur le refus d'une piété ne s'appuyant que sur les œuvres. Elle fit grand honneur à son nom « Caritas ». Sixtus Tucher lui écrivit un jour : « Tu portes le nom de Caritas. Ce n'est pas en vain. Tu es, pour tes sœurs, un doux puits d'amour ». Pour elle, il était toujours question de « bonne amitié », comme elle l'écrivait à propos de Melanchton. Aussi comprend-on qu'une sœur ait porté ces mots sur le calendrier des défunts : « En l'année 1532 après la mort du Christ, dans l'octave de sainte Claire est morte, dans l'exercice de sa charge, notre fidèle, bienfaisante, révérende, chère Mère Caritas Pirckheimer qui nous a maintenues et consolées dans la foi, qui a marché à notre tête en toute fidélité et amour maternels, spirituellement et temporellement, ce dont nous ne pourrons assez la remercier tout au long de notre vie ». La vie de Caritas Pirckheimer tient en ces mots : « Nous voulons faire ce qui est juste. Dieu le sait ». « Nous trouvons notre consolation dans la vérité qui, en temps utile, paraîtra au grand jour ».

Œuvres. – Caritas a laissé un recueil de prières (*Gebetbuch*), des lettres, et surtout une relation des « faits mémorables » survenus dans son couvent : *Die Denkwürdigkeiten.*

La correspondance se trouve parmi les *Epistolae* dans les *Opera* de son frère Willibald (Francfort, 1610). – *Die Denkwürdigkeiten* : éd. C. Höfler (Bamberg, 1852), M.J. Schmitt (dans *Religiöse Quellenschriften*, t. 31, 1926), par F. Renner et G. Deichstetter (avec une biographie), St. Ottilien, 1982 (éd. citée). – Trad. franç. par J.-Ph. Heuzey, Paris, 1905. – Une éd. critique, *C. P. Quellensammlung* (3 fasc., Landshut, 1961 svv), est donnée par J. Pfanner ; on y trouve le *Gebetbuch* (fasc. 1) et les *Denkwürdigkeiten* (fasc. 2).

Études. – E. Münch, *C.P., ihre Schwestern und Nichten*, Nuremberg, 1826. – W. Loose, *Aus dem Leben der C.P. nach Briefen* (dissert.), Dresde, 1870. – Fr. Binder, *C.P., Äbtissin von St. Clara zu Nürnberg*, Fribourg/Brisgau, 1873 (trad. franç. par J. du Rochay, Paris, 1880). – H. Riesch, *Frauengeist der Vergangenheit, C.P.*, Fribourg/Brisgau, 1921. – S. Kasbauer, *C.P., eine Heldin des Glaubens*, Landshut, 1932. – L. Weismantel, *Die Letzten von Sankt Claren*, Fribourg/Brisgau, 1940. – J. Kist, *C.P. Ein Frauenleben im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Bamberg, 1948. – J. Gatz, *Wer war C.P. ?*, dans *Antonius*, avril 1960 ; *C.P., eine religiöse Personlichkeit, ibidem*, mai-juin 1960. – *C.P. Festschrift*, éd. G. Deichstetter, Cologne, 1982. – G. Krabbel, *C.P., ein Lebensbild*, 5e éd., Münster, 1982.

EC, t. 9, 1952, col. 1559. – LTK, t. 8, 1963, col. 516. – CF, t. 53, 1983, p. 213-16 (*bibl.*). – DS, t. 1, col. 1684 ; t. 5, col. 1417, 1526.

Georg Deichstetter.

PIRMIN (saint), bénédictin, † 3 novembre 753. – Originaire de la France méridionale ou de l'Espagne septentrionale, Pirmin fut nommé évêque de « Castellum Meltis », en Gaule, en 724. Il fut l'évangélisateur de l'Alsace, de la Suisse et de la Bavière. Son rôle est notable dans l'histoire monastique par les fondations de Reichenau (724), Murbach (727), Schuttern (734), Neuweiler et Hornbach (dates imprécises) ; il collabora à la restauration de Maursmünster. Cette activité contribua à l'implantation de christianisme et à la diffusion d'un monachisme dont le représentant le plus typique sera Benoît d'Aniane (750-821 ; DS, t. 1, col. 1438-42). Il fut enterré à Hornbach et se signala par une activité thaumaturgique posthume (*Liber de miraculis Sancti Pirminii*, BHL 6858).

Les informations sur la vie de Pirmin se trouvent dans des textes hagiographiques du 9e siècle, peu sûrs du point de vue strictement historique (BHL 6855-6857 ; à ce sujet, Manitius, t. 2, p. 446-49). Pirmin est vénéré dans les territoires germaniques.

Son œuvre littéraire principale est le *Scarapsus* ou *Liber de singulis canonicis scarapsus*, appelé encore *Dicta Pirminii*. Ce catéchisme destiné à l'activité missionnaire est un important document pastoral du 8e siècle. La première partie résume l'œuvre du salut, depuis la création du monde jusqu'à l'ordre du Christ d'annoncer l'Évangile. La seconde partie comprend un enseignement sur le baptême, l'eucharistie et la réconciliation. Les sources sont l'Écriture et les Pères, surtout Augustin, Césaire d'Arles et Martin de Braga. Il a été édité par U. Engelmann, *Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein*, Sigmaringen, 1959, 2e éd. 1976.

J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 403-04. – AS *Novembre*, t. 2/1, Bruxelles, 1894, p. 2-56. – G. Jecker, *Die Heimat des d. Pirmin, des Apostles der Alamannen*, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 13, Münster, 1927. – *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 5, 1953, p. 9-156 : livraison commémorative du 1 200e anniversaire de la mort de Pirmin (contributions de G. Jecker, G. Schreiber, E. Christmann, H. Büttner, L. Litzerbunger). – *Verfasserlexicon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 900-01 ; t. 5, 1955, col. 914-15. – U. Engelmann, *Pirmin(ius)* (*Pirmenius*), LTK, t. 8, 1963, col. 517-18. – J.E. Gugumus, *Pirmin († 753)*, dans *Pfälzer Lebensbilder*, t. 1, Leipzig, 1964,

p. 9-22. – J.E. Gugumus et M. Ch. Celletti, *Pirmino*, BS, t. 10, 1968, col. 927-32. – A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Münster, 1972. – F. Prinz, *Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau*, dans *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt, 1976, p. 151-203 (histoire de la fondation de Reichenau, monastère considéré plus tard comme fondation carolingienne). – DS, t. 2, col. 1212, 1251 ; t. 5, col. 813.

Réginald Grégoire.

PIRO (Henri de ; Birnbaum), chartreux, † 1473. Voir Henri de Piro, DS, t. 7, col. 230-32.

PISANT (Louis), bénédictin, 1646-1726. – Né en 1646 à Sassetot, au pays de Caux (Normandie), Louis Pisant fit profession à l'abbaye de Jumièges dans la Congrégation bénédictine de Saint-Maur, le 6 mai 1667. Il fut longtemps prieur dans les principaux monastères de la Congrégation : Saint-Remi de Reims, Corbie, Saint-Ouen de Rouen. Il mourut hors de charge à Saint-Ouen le 5 mai 1726.

Outre quelques ouvrages sans intérêt pour la spiritualité et d'ailleurs mal composés, Pisant fit paraître les *Sentimens d'une âme pénitente en vingt méditations sur le pseaume Miserere, avec de courtes réflexions et prières pour une retraite de dix jours*, Paris, d'Houry, 1711.

Curieusement, avait paru en 1698 à Paris un livre intitulé *Sentimens d'une âme pénitente sur le pseaume Miserere mei Deus* (également 20 méditations), avec *Le Retour à Dieu sur le pseaume Benedic anima mea* et des *Réflexions chrétiennes*, par Madame de D... (= Dunoyer, Anne Marie Marguerite Petit) ; il eut plusieurs éd. au 18e siècle. Le catalogue de la B.N. de Paris maintient la distinction des deux auteurs.

R.-P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 477-78. – Ph. Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation...*, La Haye, 1726, p. 406-09. – E. Mangenot, *Les travaux des Bénédictins de Saint-Maur... sur les anciennes versions de la Bible*, Amiens, 1888, p. 35-38. – H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congr. de Saint-Maur*, t. 2, Maredsous-Gembloux, 1931, p. 150.

Guy-Marie Oury.

PIVERT (Picus ; Jean), chartreux, † 1545. – Jean Pivert latinisa son nom en Joannes Picus pour signer ses œuvres, d'où les rétroversions fautives : « Pic » ou « Picot », sous lesquelles il est le plus souvent désigné. Il fit profession à la chartreuse de Paris le 8 septembre 1509. Le chapitre général de 1524 le nomma prieur de la chartreuse de Valprofonde près Joigny (Yonne) ; il passa ensuite successivement aux priorats des maisons de Troyes en 1528, de Beaune en 1529, enfin de la prestigieuse chartreuse de Champmol-lès-Dijon en 1538. Son administration marqua un accroissement de la bibliothèque et des travaux d'art. Il fut chargé en outre de la visite de l'immense province cartusienne de « France » comme second visiteur à partir de 1539, comme visiteur en titre en 1543. Il mourut à Dijon le 24 juin 1545.

Œuvres : 1) *In cantica canticorum de Christo ac beatissima ejus matre ac virgine perpetua et continua expositio*, Paris, Bade, 1524, in-8°, 200 f. – 2) *Paraphrasis in psalmos duos davidicos « Miserere mei Deus » et « Deus misereatur nostri »*, Paris, Kerver, 1540, in-8°, 16 f. – 3) *Septem psalmi davidici, quos superior aetas paenitentiales dixit, ... enarratio*, Paris, Gautherot, 1542, in-4°, 68 f. – Morozzo lui attribue en outre des *Enarrationes et annotationes in Psalmos*, Paris, 1524, mais cette indication provient d'une mauvaise lecture des articles de Petreius et de Lemire sur notre auteur, bloquant la date d'édition du *In Cantica* et le titre approximatif des *Septem Psalmi* donné par l'Index.

Ses achats de livres montrent dans Pivert un esprit très traditionnel, se nourrissant des Pères latins et grecs, entre autres le pseudo-Denys, des Victorins, des grands scolastiques, mais aussi du nominaliste Gabriel Biel, de Suso ; parmi les modernes, il n'achète que les très orthodoxes Josse Clichtove et François Titelmans ; enfin il pratique les classiques de son ordre, Ludolphe, Denys le Chartreux et Lansperge (cf. Archives Côte-d'Or, 46 H 863). Si toutes les sciences ecclésiastiques sont représentées dans sa bibliothèque, son œuvre témoigne de son insertion dans le mouvement contemporain, qui renouvelait théologie et spiritualité par le recours direct à l'Écriture sainte.

Son œuvre dénote un esprit très systématique. Il a sans doute emprunté à Denys le Chartreux l'idée d'un commentaire mariologique du *Cantique des Cantiques*, mais lui appartient en propre la volonté d'y retrouver dans leur ordre historique toutes les circonstances de la vie de Marie. Ce tour de force exégétique, relevé de reminiscences virgiliennes, est au service d'une spiritualité non moins synthétique : la plus ancienne tradition cartusienne, empruntée à la *Scala Claustralium* de Guigues II avec ses étapes (lecture préparatoire, méditation qui est « repos occupé de l'éternel, de l'esprit et non de la lettre », enfin contemplation ou oraison, qui est louange et prière ; cf. *In cantica*, f. 3 et 50). Pivert unit donc en un seul les deux derniers degrés de Guigues et y ajoute l'idée d'une conception mystique du Christ dans l'âme, nettement empruntée aux mystiques rhénans, mais sans la développer suffisamment. Il s'agit bien d'un état mystique, dont il dégage les caractères : gratuit, transitoire et non acquis, quoiqu'admettant une préparation volontaire (f. 53v). Il le met en rapport avec la grâce capitale du Christ (f. 124) et n'hésite pas à y voir la vocation fondamentale des religieux (f. 131), en soulignant à la fois la nécessité de la science antécédente et les fruits conséquents d'illumination (conception toute dionysienne) qui en résultent pour l'Église entière. Toutefois, réflexe d'intellectuel, il réserve cette spiritualité contemplative aux moines de chœur et en exclut convers et travailleurs manuels, pour lesquels il en esquisse une autre faite de service, de rectitude et de simplicité (f. 132).

Ses paraphrases des psaumes rentrent dans son dessein général. A l'instigation de son vicaire à Dijon, Jacques Verrier, il ajouta aux *Septem Psalmi* « une très brève explication des psaumes en style très simple » à l'usage des moins doctes (*Septem Psalmi*, prologus). Visiblement inspirée par endroits de ses sermons capitulaires, elle forme un exposé complet de la doctrine catholique, coulé dans le plan que, systématique là encore, il croit percevoir dans les psaumes de la Pénitence : grâce de pénitence, recours à la confession, expérience des rechutes, purification par « l'hysope », à savoir le sang du Christ, imitation du « pélican céleste », mortification de la concupiscence, miséri-

corde divine dans l'Église enfin (in ps. Domine exaudi II). Malheureusement l'ouvrage comporte presqu'à son début (in ps. Beati quorum) une page extrêmement maladroite sur le rôle de la foi dans la justification : sans la lecture du reste du livre, elle s'interprète naturellement de la justification par la foi seule. Aussi la commission ' de Emendenda Ecclesia ' de Paul IV condamna-t-il ce livret, sentence reprise par l'Index de Pie V, dit du Concile de Trente.

L. Hain (*Repertorium Bibliographicum,* Stuttgart, 1838, t. 2/2, p. 108) signale l'incunable suivant : « n. 13008, Picus (Joannes), Cartusianus, *Commentarius in Cantica Canticorum,* Ferrariae, 1492, in-8° ». Contrairement à ce qu'ont cru jusqu'à présent les bibliographes, il ne peut s'agir ici de l'œuvre de Jean Pivert sur le même sujet, puisqu'il n'était pas encore chartreux à cette date. Comme les chartreux italiens portaient à cette époque généralement un nom de religion formé de leur nom de baptême suivi de celui de leur ville d'origine, l'identification de l'auteur ne peut être fixée que par conjecture : pour s'être fait imprimer à Ferrare, un des plus modestes centres d'édition de la péninsule, ce chartreux, nommé probablement Giovanni Pico, devait avoir des liens spéciaux avec cette ville, soit par sa naissance, soit par la chartreuse proche. Le seul religieux à remplir une de ces conditions, et même fortuitement les deux, est un dom Jean de Ferrare, originaire donc de cette ville, profès et procureur de sa chartreuse, qui fut déposé de sa charge par le chapitre général de 1506, que celui de 1511 envoya hôte à la chartreuse de Galuzzo près Florence, et dont le décès est annoncé par celui de 1512. Mais l'existence de son livre fait problème : il ne semble figurer dans aucune bibliographie antérieure à Hain ni être possédé actuellement par aucune bibliothèque publique. L'indication de Hain, dont la source est ignorée, pourrait donc bien résulter d'une erreur.

Th. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana,* Cologne, 1609, p. 212-13. – A. Lemire, *Bibliotheca Ecclesiastica,* t. 3, Anvers, 1649, p. 18. – C.G. Morozzo, *Theatrum Chronologicum sacri ordinis Cartusiensis,* Turin, 1681, p. 117. – J.B. Maillet, *Les Tombeaux de la Chartreuse de Paris,* 1681-1704, t. 1, p. 336-37 (ms Fribourg/Suisse, 4.31) ; *Les Antiquités de la Chartreuse de Paris,* t. 2, f. 15 (ms Grande Chartreuse, ancien 358). – B. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1883, t. 1, p. 401. – C. Monget, *La Chartreuse de Dijon,* Montreuil-sur-Mer, 1901, t. 2, p. 224-27 et 398. – M. Vallery-Radot, *La Chartreuse de Valprofonde,* dans *Mémoires de la Société des Sciences historiques et naturelles de l'Yonne,* t. 103, 1969-1970, p. 136.

DS, t. 5, col. 899 ; t. 7, col. 2337.

Augustin Devaux.

PIZAÑO DE LEÓN (François), mercédaire, 1592-1651. – Francisco Pizaño de León naquit à Junquera, près de Guadalajara, de parents pauvres et estimés, appartenant aux nobles familles des Pizaño et des Espejo. Il fut élevé et formé chez un prêtre de grande vertu, à Guadalajara. Il entra chez les Mercédaires de cette ville. Là, il suivit les cours des arts, se rendant ensuite à Alcalá, où il fit sa théologie à l'université. Il enseigna les arts à Guadalajara, la théologie à Valladolid et à Alcalá. Il obtint le grade de maître en théologie et fut qualificateur du Saint-Office de l'Inquisition. Il appartenait à l'école mystique de Jean Falconi (DS, t. 5, col. 35-43), dont il fut un disciple remarquable en doctrine et en sainteté. Il mourut en son couvent de Guadalajara en 1651.

Pizaño publia un ouvrage important intitulé *Compendium totius Misticae Theologiae ex doctrina Sanctorum Patrum maiori ex parte concinatum* (Madrid, 1649). C'est un véritable exposé systématique, selon la méthode scolastique, de la théologie mystique, chose encore rare en son temps. Il comprend quatre livres. « Dans le premier, il donne des indications sur les dispositions de l'âme et sur les moyens à mettre en œuvre pour parvenir à l'union avec Dieu. Dans le deuxième, il traite de la contemplation active, qui procède de l'habitus de la foi ou de la religion. Dans le troisième, de la contemplation infuse, qui procède des dons de l'Esprit Saint, lesquels marquent ses divisions et ses divers degrés. Dans le quatrième enfin, il donne une description vivante de l'union supérieure, le seul bonheur, dit-il, sur cette vie terrestre. » La mystique de Pizaño est une théologie de vie, en ce sens que celui-là seul peut être « théologien mystique » qui possède le don supérieur de sagesse, dont l'acte propre est la jouissance aimante dans la contemplation de Dieu.

Ses biographes lui attribuent également une *Instrucción acerca de la oración mental* (Alcalá, 1650) dont on ne possède à présent aucun exemplaire.

A. Hardá y Muxica, *Bibliotheca scriptorum... de Mercede,* complétée par A. Arqués y Jover, en 1785, ms à la Merced de Madrid. – J. Catalina García, *Bibliotheca de escritores de la provincia de Guadalajara,* Madrid, 1899, p. 438-39. – M. Ortúzar Arriaga, *Místicos mercedarios : P. Francisco Pizaño de León,* dans *La Merced,* t. 5, 1948, p. 24-25. – E. Gómez Domínguez, *Fr. Juan Falconí de Bustamante,* Madrid, 1955, p. 129 et 305. – G. Placer López, *Bibliografía mercedaria,* 2 vol., Madrid, 1963-68, t. 2, p. 527. – M. Andrés, *Los Recogidos,* Madrid, 1975, p. 559-65. – DS, t. 4, col. 1175 ; t. 10, col. 1032 et 1035.

Ricardo Sanlés.

PLACIDE DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé † 1660. – Pierre Gel naquit à Douai et entra au noviciat des Carmes déchaussés au milieu de 1619. Dans sa 19e année, le 11 octobre 1620, il fit profession à Bruxelles et y sera ordonné sous-diacre le 2 mars 1624. On ignore à quelles dates il fut diacre et prêtre. Dans la période 1632-1642, il apparaît comme lecteur des Sentences.

En 1634 ses confrères du séminaire des missions de Louvain l'élisent au chapitre provincial, où il est pour la première fois question d'une séparation des couvents néerlandophones et des couvents francophones de la province belge de Saint-Joseph, séparation qui sera décidée en 1665. On n'a pas trouvé trace du priorat de Placide à Douai dont parle Villiers. À la fin de 1647, il est élu au définitoire provincial et en 1649 le chapitre provincial l'élit premier définiteur. Il y est décidé de rétablir le second noviciat de la province (supprimé en 1640), ce qui se réalisera à Douai en 1650. Réélu premier définiteur par le chapitre de 1652, il est choisi comme socius pour le chapitre général de 1653 ; il en sera de même en 1655 pour le chapitre général de 1656. Placide est aussi élu, de justesse, prieur de Bruxelles, mais renonce à cette charge le 16 septembre 1655. Il sera encore élu premier définiteur en 1658. Placide mourut à Bruxelles le 29 août 1660.

Toute la production littéraire connue de Placide intéresse l'histoire de la spiritualité.

1) Du temps de son lectorat, on a retrouvé une *Resolutio theologica* concernant les révélations de l'abbesse Anne du Bois (1574-1618), brigittine de Termonde, puis de Loos et de Lille ; c'est le texte intitulé *Responsiones ad tres... revelationum Annae du Bois* par les bibliographes.

Ces révélations portaient sur la manière de remédier au schisme, sur la lutte contre l'Islam, sur l'identification du peuple dont Dieu, selon sainte Brigitte, se servirait pour res-

taurer l'unité chrétienne. Placide se montre bon connaisseur des écrits de la sainte et de la tradition carmélitaine. Il est d'avis de transmettre le dossier au Pape sans se prononcer sur le fond.

Texte dans le ms 76/325, f. 291r-297v de la Bibl. publique de Mons (transcription) ; ce ms contient aussi la *Resolutio theologica* sur le même sujet du carme déchaussé Guillaume du Saint-Esprit (Pennequin † 1659) et les *Responsiones* du dominicain Thomas Leonardi (f. 299r-303r et 254r-257r). Ce ms donne une bonne idée de l'effervescence mystique dans l'Ordre des Brigittines au début du 17e siècle. Sur Anne du Bois, voir *Dictionnaire de Biographie française,* t. 11, col. 922, et DS, t. 10, col. 1691-92. Les archives OCD de Gand possèdent une *Description de la ... vie de ... Anne du Bois,* d'origine incertaine (ms, 155 p.).

2) *Orationes theologicae variis in locis habitae... concionatoribus et theologis etiam mysticis perutiles* (Bruxelles, 1648, in-4°) : sermons au style aisé et clair, sur des sujets parfois spécieux, faisant un habile usage de la Bible et des Pères.

3) *Liber vitae Christus patiens scriptus intus et foris sive de perpetua cruce...* (Bruxelles, 1651, in-8°). L'ouvrage traite, théologiquement et en s'appuyant sur la tradition patristique et spirituelle, de la conscience qu'eut le Christ, dès sa conception, de sa passion et de sa crucifixion, et aussi des péchés de l'homme. Cette question avait été abordée par Thérèse d'Avila quand elle parle de la croix intérieure du Sauveur et par le jésuite Josse Andries (*Perpetua crux sive passio Jesu Christi a puncto Incarnationis...,* Bruxelles, 1648 ; DS, t. 1, col. 557-58).

Le *Liber vitae* fut traduit en néerlandais par le prémontré Augustin Mendes † 1681 (*Den boeck des levens den lydenden Christus...,* Cologne, 1679 ; peut-être déjà en 1672). – A la fin de son œuvre, Placide reproduit (p. 519-649) l'*Epitome passionis D. N. Jesu Christi,* bâti à partir de textes de sainte Brigitte et de Louis de Blois. Nous identifions son auteur (« R.P.T.A. à S.M.C.D. ») comme étant le carme déchaussé Thomas d'Aquin de Sainte-Marie (Thomas Trigault † 1664) ; on peut continuer de penser que la version néerlandaise de ce texte (Anvers, 1646) a pour auteur Antoine de Jésus (Velpius), lui aussi carme déchaussé.

4) Après son deuxième passage en Italie, Placide publia une rédaction nouvelle et en latin de la vie de la théatine Ursule Benincasa (1547-1618 ; DS, t. 1, col. 1367-69) par le théatin François-Marie Maggio (1612-1686 ; DS, t. 10, col. 73-74) parue à Palerme en 1654 : *Compendium vitae V.M. Ursulae de Benincasa* ... (Bruxelles, 1658) ; il la présente comme une 3e éd. Ce *Compendium* ne semble pas être le *Compendioso ragguaglio della vita...* (Naples, 1669) que fit Maggio et qui fut mis à l'Index en 1674 (cf. F.H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* t. 2, Bonn, 1885, p. 224).

5) En 1657, Placide établit l'*Index bibliothecae... continuatus* du couvent de Bruxelles (Bibl. Royale, Bruxelles, ms 6437, 399 f.).

6) *De progressu peregrinantis Ecclesiae per varias aetates ab origine mundi usque ad finem saeculi libri duodecim.* Nous en avons retrouvé les deux premiers livres, qui s'achèvent avec le mariage d'Isaac (*Gen.* 25) ; c'est une relecture de la Bible sous le point de vue de l'Église et qui fait donc appel au sens allégorique. – Mons, Bibl. publique, ms 81/185, f. 1r-285r (très corrigé) et 117/245, f. 2r-141v : version plus ancienne ; version retranscrite du ms 81/185 dans le ms 116/244, f. 2r-241r.

Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana,* t. 2, col. 657. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 172 (J. Defrecheux). – P. Faider, *Catalogue des mss de la Bibl. publique... de Mons,* Gand-Paris, 1931. – S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* t. 4, Anvers, 1961, p. 176, 184-85. – W. Audenaert, *Verantwoordelijken voor het studieleven binnen de beide Karmelorden in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de 17e en 18e eeuw,* Gand, 1977.

Willem Audenaert.

PLAIE. – 1. Quant à l'expérience de la « *plaie d'amour* » chez les mystiques, voir l'art. *Blessure d'amour,* DS, t. 1, col. 1724-29.

Aux autorités citées, on peut ajouter, parmi d'autres : saint Juan Bautista de la Concepción, trinitaire déchaussé † 1613 (DS, t. 8, col. 795-802, surtout 800-01 ; J. Pujana, « *La Llaga de amor* » *según S. Juan B. de la C.,* dans *Teología espiritual,* t. 20, 1976, n. 58-59 ; t. 21, 1977, n. 61) ; – Jacques Nouet sj, *L'Homme d'oraison,* livre 6, entretien 6, t. 2, Paris, 1674, p. 322-37 ; – Honoré de Sainte-Marie ocd, *Tradition des Pères... sur la contemplation,* t. 1, Paris, 1708, p. 309-11 ; – témoignage, d'ailleurs peu original, de la bénédictine Maria Florida Roberti † 1718 (cf. sa vie par Girolamo Cherubini, Rome, 1722, ch. 35, 37 et 54).

2. Quant aux *plaies du Christ* et à la dévotion qu'elles ont suscitée, voir DS, t. 3, col. 768.

Voir aussi : Oswald Reinlein oesa, 15e s., *De septem mortalibus laesionibus Christi Jesu in cruce* (DS, t. 11, col. 1055) ; – *La Perle évangélique,* trad. franç., Paris, 1602, livre IV, ch. 6, f. 370-71 ; – L. Pinelli sj, *Meditazioni delle cinque piaghe...,* Venise, 1604 ; – *L'ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs...,* « par un pauvre villageois... », Paris, 1660 (table) ; – Niccolò Promontorio, prêtre, *Meditationi et soliloquii da farsi in recitare devotamente la corona delle cinque SS. Piaghe di N.S. Giesù Christo...* (Paris, Piget, 1645) ; – Fr. Quaresmius, ofm † 1656, *De SS. D. N. Jesu Christi quinque vulneribus,* 5 vol., Venise, 1652 ; – L. Pagelli, sj † 1733, *Sacri ritiri nelle Piaghe di Gesù,* Venise, 1699 ; – L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge,* Paris, 1925 ; – I. Bonetti, *Le Stimate della Passione. Dottrina e storia della devozione alle cinque Piaghe,* Rovigo, 1952.

André Derville.

PLAIRE À DIEU. Voir Conformité à la volonté de Dieu, DS, t. 2, col. 1441-69.

PLAISIR. Voir Eudémonisme, DS, t. 4, col. 1660-74.

PLAISIR : Le bon plaisir de Dieu. Voir les art. *Abandon* (DS, t. 1, col. 2-25), *Conformité* à la volonté de Dieu (t. 2, col. 1441-69), *Présence de Dieu* et surtout *Présent* (t. 12, *infra*).

PLANAT (Jacques), prêtre, 1612(?)-1684. – Né vers 1612 à Blesle (Haute-Loire), Jacques Planat fut ordonné prêtre à Saint-Flour le 6 juin 1637 et prit les grades de docteur en théologie et en droit canonique. Ayant rencontré Jean-Jacques Olier qui prêchait des missions près de Brioude en juin 1636, il l'aida un peu plus tard à la paroisse Saint-Sulpice de Paris (1643-1645 ?), mais sans s'agréger à la « petite société » du séminaire. L'évêque de Pamiers, Fr.-É. de Caulet, issu du même groupe, le prit alors comme grand-vicaire (1645-1651 ?). Planat participa ensuite à des missions en Vivarais, puis fut grand-vicaire de Béziers. A partir de 1659, il fit partie de la petite com-

munauté de Notre-Dame de l'Hermitage (aux confins du Forez, diocèse de Clermont), centre de missions et de retraites pour ordinands : il en fut le supérieur pendant près de vingt-cinq ans, jusqu'à sa mort le 26 décembre 1684 (DS, t. 2, col. 1162).

Il a composé, dans un latin élégant, *Schola Christi*, 4 vol., Béziers, 1656, recueil de méditations suivant les étapes de la vie chrétienne (adaptation par J.-B. La Sausse, 1791-1792, DS, t. 9, col. 318-20) ; – *Regula Cleri*, Béziers, 1656, 1677, un des meilleurs traités du temps sur la spiritualité des clercs ; – *Hymnodia coelestis*, Clermont, 1679, qui groupe 326 hymnes de sa composition, dont toute une partie chante la « théologie mystique » (car Planat, comme plusieurs bérulliens, s'exprime souvent au moyen des catégories dionysiennes). – Pour sa communauté et pour les religieuses ou les laïcs, il a publié à Béziers, 1675, *L'Adoration de la Chambre de Jésus-Christ*, proposant des formules d'adoration calquées sur les offices liturgiques, et un *Petit bréviaire* en français.

Malgré le *Catalogue général* de la Bibl. Nationale de Paris, il n'y a pas de raison de lui attribuer le *Tableau d'une vraie religieuse* (1817, mais déjà vers 1792) qui est de J.-B. La Sausse. En revanche, il semble être l'auteur des *Diverses instructions pour prêcher, catéchiser et confesser, avec les Principaux devoirs d'un bon curé* (Béziers, 1659 ; Rouen, 1663), trois livrets ignorés des bibliographes, mais bons témoins de la pastorale concrète de son époque.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 72-83.

Irénée Noye.

PLANCTUS MARIAE. – 1. *Genre littéraire.* – 2. *En Orient.* – 3. *En Occident.*

1. Genre littéraire. L'expression *Planctus Mariae* désigne une composition liturgique, dévotionnelle ou théâtrale, dans laquelle l'auteur veut exprimer la « lamentation », la compassion de Marie devant les souffrances de son Fils, notre Sauveur, en particulier au pied de la croix (allemand : *Marienklage* ; grec : *thrènos*).

La Bible a servi de source : Jacob pleurant son fils Joseph, les lamentations de Jérémie-Baruch, la référence évangélique à *Jér.* 31, 15 (Rachel pleure ses enfants), les lamentations des femmes sur Jésus allant au Calvaire (*Luc* 23, 27) ; ces textes ont été utilisés pour commenter *Jean* 19, 25 (Marie au Calvaire), surtout quand on y ajouta *Luc* 2, 35 (prophétie de Siméon annonçant à Marie qu'un glaive transpercerait son âme). On peut aussi noter une influence des coutumes gréco-romaines, juives, et surtout orientales (persanes entre autres) qui prévoyaient des lamentations officielles ou spontanées lors des funérailles ; et pour le théâtre religieux enfin, l'exemple des pleureuses dans les tragédies antiques.

Les *planctus Mariae* sont toutefois des créations originales de la piété chrétienne, en particulier en liturgie. Ils ont exprimé l'amour de l'Église envers la Mère du Christ, dans la découverte de son rôle au Calvaire ; le désir de compatir plus parfaitement à la passion du Sauveur a conduit l'Église à la compassion avec Marie, à l'union aux souffrances de la Mère dans la passion du Fils. Bien d'autres « lamentations » furent composées pour s'unir aux sentiments de ceux et celles qui assistèrent, d'après les Évangiles, à la passion de Jésus ; les *planctus Mariae* sont les plus nombreux, les plus typiques du genre. L'Église a fait son choix dans cette littérature, rejetant les dramatisations outrancières de la douleur de Marie, illustrées au 15e siècle, par la représentation de la Vierge évanouie au pied de la croix.

On trouve ces thrènes ou *planctus* en Orient comme en Occident. L'influence de l'Orient sur l'Occident est certaine : les ressemblances thématiques sont frappantes. Mais on ne peut tracer avec certitude les voies d'influence : l'Occident d'ailleurs a eu son propre développement original ; et on doit parler aussi, au moyen âge, de l'influence – inverse – de l'art occidental sur l'Orient.

2. En orient, le texte le plus ancien est sans doute celui de l'office *syrien* des Vêpres du Samedi saint (Fankîth v, 276, trad. de G. Khouri-Sarkis dans l'*Orient Syrien*, t. 2, 1957, p. 203-04) ; il peut remonter à saint Éphrem † 373.

Marie appuie sa tête contre la croix, après la mort de Jésus, et « murmure en hébreu des lamentations » : elle invite toutes les nations au festin de la mort du Sauveur ; il est l'Époux qui procurera aux morts la résurrection ; et le tombeau est « la chambre nuptiale » ; elle reproche à Sion sa « jalousie », source de son infidélité, cause de sa chute prochaine ; elle glorifie enfin le Seigneur, la Trinité. Cette lamentation exprime donc la foi de Marie. Elle se place à la fin de l'ensemble liturgique des thèmes de la semaine sainte qui préparent les fidèles au mystère pascal.

Romanos le Mélode († vers 555/565) dans un hymne en l'honneur de *Marie à la croix* (*Hymne* xxxv, éd. J. Grosdidier de Matons, SC 128, 1967, p. 158-86), exprime la douleur de Marie, non plus par un monologue, mais par un dialogue avec Jésus allant au Calvaire : une combinaison de *Jean* 19, 25 avec *Luc* 23, 27.

Les paroles de Marie et du Christ sont insérées dans une narration des faits, pour décrire l'angoisse de la Mère et le réconfort donné par le Fils : en stances qui ont le même refrain final : « mon Fils et mon Dieu », un hommage à la foi indéfectible de la Vierge en la Divinité et l'humanité de son enfant. Le dialogue est à la fois théologique et lyrique. Il décrit les divers aspects et effets de la rédemption en une sorte de catéchisme dramatisé, fait de questions (Marie) et réponses (Jésus). D'autre part, il dramatise la douleur scandalisée de la Vierge devant la mort de Jésus, ses incertitudes ; mais finalement, Marie se déclare « vaincue par l'amour » et dit sa volonté d'accompagner le Christ au supplice.

Un apocryphe difficile à dater, l'*Évangile de Nicodème*, donne une lamentation de Marie, dans une recension grecque tardive (*Acta Pilati B*, chap. 10, 2 et 4, dans C. Tischendorf, *Evangelia aprocrypha*, 2e éd. Leipzig, 1876, p. 303-06), qui influença Orient et Occident. Marie parle à son Fils sur la route du Calvaire : « Mon Seigneur, mon Fils, où s'est plongée la beauté de ta forme ? » Jésus répond au Golgotha par le « Voici ton fils, voici ta mère ».

Dans une homélie de l'évêque copte d'Al Bahnasâ (Oxyrhynque) Ciriacus (8e s.), les lamentations de la Vierge sont présentées d'une manière narrative et psychologique. L'auteur suit les événements de la Passion et décrit les angoisses, les souffrances de la Vierge, introduisant dans son récit des lamentations de Marie, en dialogue avec Jean et avec Jésus. La Vierge met en contraste la joie de l'Annonciation avec la douleur du Calvaire : une Pâque de tristesse, de larmes. Après une dernière lamentation (au tombeau vide), le récit se termine par l'apparition de Jésus à sa Mère : un dialogue de joie dans lequel l'homéliste

substitue Marie à Madeleine dans la scène de *Jean* 20, 11-18 (cf. G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, t. 2 (sec. 7-10), Jérusalem, 1974, p. 72-85)

Le développement des *planctus* dialogués a abouti à une tragédie imitant Euripide et utilisant ses drames (*Médée, Hippolyte*, etc.) : « *Christus patiens* », *La Passion du Christ* (SC 149, 1969).

L'éditeur, A. Tuilier, l'attribue à Grégoire de Nazianze ; mais le portrait de Marie date d'une période ultérieure, cf. J.A. de Aldama, *La tragedia « Christus patiens » y la doctrina mariana en la Capadocia del siglo IV* dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 417-23. La pièce est essentiellement une suite de lamentations prêtées à Marie dans des dialogues avec Jean le « théologien », le chœur des femmes qui assistent la Vierge, le Christ lui-même, d'autres personnages de la Passion. Ces thrènes sont trop longs ; à côté de thèmes théologiques dignes de la douleur de Marie, il y a bien des faiblesses dues à l'imitation artificielle de la tragédie grecque : la sainteté de la Mère de Dieu ne sort pas grandie de ces dramatisations théâtrales.

Le thème inspira d'autres auteurs : en particulier Georges de Nicomédie († après 880), dans le Sermon 8 sur *Jean* 19, 25 (PG 100, 1464-89) ; Syméon Métaphraste († après 984) : une sorte de méditation au tombeau (PG 114, 209-217). On peut rapprocher ces textes des transformations dans la représentation de Marie et de Jean au Calvaire ; à partir du 9e siècle, les artistes expriment la douleur de ces personnages (main contre la joue...) et au 10e, à la descente de croix, Marie tient ou baise la main inerte de Jésus (G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, p. 398, 471).

3. En occident, le thème de la *compassio* de Marie (Pierre Damien emploie le terme : *In Nativ. B.M. I*, PL 144, 748a) connut deux traditions. Ambroise prend Marie pour exemple d'un deuil sans larmes, réaction contre l'usage païen des lamentations : *Stabat* dit *Jean* 19, 25 ; le texte ne parle pas de larmes (*De obitu Valentiniani consolatio* 39, PL 16, 1371). Mais Paulin de Nole évoque une autre conception : l'humaine fragilité faisait pleurer la Vierge (*Epist.* 50, 17, PL 61, 415c ; CSEL 29, 1894, p. 420). Bien plus tard, inaugurant une période plus sensible aux sentiments, Anselme de Cantorbéry † 1109, décrit « les flots de larmes » de la Mère transpercée par le glaive de la douleur la plus profonde (*Oratio* 20, PL 158, 903-904). La *compassio* (méditation ou adresse à Marie) devient *planctus* (complainte de Marie elle-même).

Le premier connu est celui de Godefroy de Saint-Victor († après 1194 ; cf. DS, t. 6, col. 853) : *Planctus ante nescia* (*Analecta hymnica* = AH, t. 20, 1895, n. 199, p. 156-58 ; U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum* = RH, t. 2, Louvain, 1897, n. 14950). Marie exprime sa douleur, en contraste avec la joie de la naissance du Christ ; la prophétie de Siméon s'est réalisée. En mère, Marie exprime à son Fils sa compassion pour ses plaies, son abandon. Qu'elle soit crucifiée avec Lui, qu'il ne meure pas seul ! Les larmes, les gémissements sont signes extérieurs de la profonde blessure intérieure. La Vierge oppose la grâce de la mort du Christ au crime d'un peuple jaloux. Que les filles de Sion pleurent ! Marie souffre pour nous ; « rendez-moi la pareille : pleurez le malheur d'une mère ».

D'autres *planctus* imitent ces thèmes ou en développent d'autres, en relation avec les Évangiles. Le *Repertorium hymnologicum*, t. 6, Bruxelles, 1920, a catalogué le plus grand nombre de ces chants latins : *compassio B.M.* (p. 21), *dolores B.M.* (p. 28), *Maria : lamentatio, martyrium, planctus* (p. 61), *transfixio B.M.* (p. 93). Il faut compléter ces listes, surtout avec les *planctus* en langues vernaculaires ; G. Seewald (cf. bibliogr.) a dressé des listes pour le latin et l'allemand.

Le *planctus* latin le plus important, étudié par H. Barré (RAM, t. 28, 1952, p. 243-66), est un pseudo-Bernard, dû au cistercien Ogier de Locedio († 1214 ; cf. DS, t. 11, col. 733-36) ; Ogier écrivit, avant d'être abbé (en 1205 ; H. Barré, p. 255), un *In laudibus sancte Dei genetricis* (éd. J.B. Adriani, Turin, 1873), suite de méditations sur la vie de Marie qui contient le *Planctus*. Celui-ci sera diversement utilisé dans la suite, avec des textes extraits des sermons 11 et 12 du *In laudibus*. H. Barré distingue trois types (p. 260) dont le plus connu (type B) a pour *incipit Jér.* 9, 1 : *Quis dabit capiti meo aquam* (A. Chiari, qui a pris cet *incipit* pour son édition, publie en réalité le type long A *Omnis qui ad nostrum Emmanuel*, dont il a omis le début : *Il Planctus Mariae, operetta falsamente attribuita a San Bernardo* dans *Rivista storica benedittina*, t. 17, 1926, p. 56-111 ; trad. esp. dans *Cistercium*, t. 22, 1970, p. 214-229). PL 182, 1133-1142 a un troisième type plus court : *Quis unquam*. Le *Dialogus B. Mariae et Anselmi de Passione Domini*, PL 159, 271-290, dérive aussi d'Ogier.

Ogier veut pleurer la mort du Sauveur et demande à la Vierge de lui narrer sa propre expérience douloureuse de la Passion. Marie répond, désireuse de nous associer à ses propres larmes (un thème qui va se développer : compassion de Marie-l'Église). Cette réponse (à la première personne) est mêlée à un contexte narratif (impersonnel). L'auteur s'inspire du *Planctus ante nescia*, des sermons de saint Bernard et probablement d'un *planctus* (Évangile de Nicodème?) décrivant la Passion, du point de vue de Marie associée au Christ, depuis la rencontre sur la route du Calvaire jusqu'à la fermeture de la tombe ; le *planctus* se termine par le retour de Marie avec Jean en « sa maison » (pour l'influence de ce texte, H. Barré, p. 247).

K. Young, dans son étude du drame dans l'Église médiévale (*The Drama*, ch. 16, p. 492 svv) note l'importance des *Planctus Mariae*, en citant encore le *Flete fideles animae* du 13e siècle (AH, t. 20, n. 198, p. 155-56 ; RH n. 26669) : un monologue de Marie sous la croix ; le *Qui per viam pergitis* (AH, t. 10, n. 94, p. 78-81 ; RH n. 16473 ; cf. G. Cremaschi, *Planctus Mariae*, dans *Aevum*, t. 29, 1955, p. 395) qui transforme le *planctus* en dialogue, car Jean et Jésus consolent la Vierge (début, cf. *Lam.* 1, 12). Young retient l'hypothèse que les *Planctus Mariae* seraient à l'origine des *Jeux de la Passion* (par développement dramatique des dialogues). Il est exact que les commentaires, les méditations sur *Jean* 19, 25 sont antérieurs aux *Jeux*. Mais en Occident, ceux-ci apparaissent à la même époque que les *planctus Mariae*, car on a retrouvé un drame de la passion du 12e siècle (D.M. Inguanz, *Un dramma della Passione del secolo XII*, dans *Miscellanea Carsinese*, t. 12, 1936, p. 7-38 ; t. 17, 1939, p. 7-50 ; cf. S. Sticca, *The literary...*, p. 256).

Mais Young a aussi montré (p. 503 svv, p. 698) comment le *planctus Mariae* a été liturgiquement dramatisé : ainsi, à Toulouse, au 13e siècle, deux chanteurs l'exécutaient sur une plateforme, à la fin des Matines du Vendredi saint (avec le rite de l'extinction des cierges, sauf un qui symbolisait la foi de Marie,

seule à croire en la résurrection : cf. C. Du Cange, *Glossarium*, t. 6, Niort, 1886, p. 353). A Cividale del Friuli, le *planctus Mariae* était un chant dialogué (Marie, Jean, Madeleine, Marie Salomé) avec indication des gestes des protagonistes : Marie se frappait la poitrine, montrait le Christ... (ms CI, 14e s. : éd. E. de Coussemaker : *Drames liturgiques du moyen âge*, 1861, 285-97 ; cf. Young, p. 506 ; Fletcher Collins Jr., *The production...*, p. 85, 293, qui étudie aussi les costumes).

D'autres développements ont eu lieu au cours du 14e et surtout du 15e siècle (« l'âge de la compassion », cf. A. Wilmart, *Auteurs*, p. 510). – 1) Le *planctus Mariae* suscita des offices, des messes, selon des titres multiples : *De compassione, De lamentatione, De planctu, In transfixione* (et *martirio*), et finalement, avec la dévotion aux douleurs de Marie, la fête de Notre-Dame des Sept Douleurs (DS, t. 3, col. 1692-94).

2) Outre les traductions de textes latins, il y eut dans toute l'Europe des compositions en langue vulgaire, telles les *Marienklagen* en Allemagne (cf. liste de Seewald, *op. cit.*). On y voit l'influence du monologue *Planctus ante nescia* (*Ältere niederrheinische Klagen* : vers 1200 ; *Münchener Klagen* ; *Benediktbeurer Passionsspiel* : 13e s.) ou du *planctus*-dialogue d'Ogier (trad. au 13e s.) dans la *Hoffmansklage*, la *Königsbergerklage* (cf. H. Fromm, *Marienklage*, 286). En Italie, Jacopone da Todi † 1306, même s'il n'est pas l'auteur du *Stabat Mater*, a consacré dans ses *Laudi*, un poème au *Pianto* de la Madone (*Le Laudi*, éd. L. Fallacara, Florence, 2e éd., 1976, n. 93, p. 335 svv).

G.M. Besutti signale d'autres *planctus* italiens récemment étudiés (*Bibliografia Mariana* : cf. les *index* des 6 vol., Marianum, Rome). – Une étude d'ensemble dans les diverses littératures reste à faire. Études particulières : E. Wechsler, *Die romanische Marienklage*, 1893 ; F.J. Tanqueray, *Plaintes de la Vierge en anglo-français : 13e et 14e s.*, Paris, 1921 ; R. Woolf, *The english religious lyric in the Middle ages*, Oxford, 1968, ch. VII, p. 239-273.

3) Le *planctus Mariae* passa dans le théâtre religieux : mystères, jeux de la Passion (G. Cohen, *Notre Dame, d'après A. Gréban et J. Michel*, dans *Revue des deux mondes*, t. 23, 1923, p. 402-23 ; *La Sainte Vierge dans la littérature française du Moyen âge*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 2, Paris, 1952, p. 39-46). Les *planctus Mariae* tombèrent en décadence après le 15e s., à cause d'une dramatisation excessive, qu'il fallut dénoncer (Cajétan s'éleva contre la fête de « Notre-Dame du Spasme », cf. DS, t. 10, col. 455). La représentation trop « théâtrale » des mystères entraîna leur condamnation par le parlement de Paris en 1548.

Origène avait interprété le glaive prédit par Siméon comme un manque de foi de la Vierge au Calvaire (*Homélies sur Luc* 17, 6-7, SC 87, 1962, p. 256-58). Les *planctus Mariae* montrent comment la piété chrétienne a su comprendre la présence de Marie sous la croix, comme une association, une compassion de mère à la Passion du Christ. Pourtant certaines « lamentations » sonnent faux, par l'exploitation du thème littéraire de la fragilité féminine. La *devotio moderna* favorisa une intériorisation de la piété (cf. Thomas a Kempis, *Serm.* XXI *ad Novicios : Stabat...*, éd. M.J. Pohl, *Opera*, t. 6, p. 200 svv) qui la sauva de bien des aberrations (cf. DS, t. 10, col. 455). La liturgie, surtout byzantine, retint le meilleur de la tradition des *planctus Mariae* : dans le *Stabat mater dolorosa* (attribué, mais sans preuves décisives à Bonaventure, Innocent III, Jacopone de Todi ; la séquence date de cette époque : fin 13e-début 14e s.) et dans les *stavrotheotokia* (tropaires à Marie sous la croix).

A. Langfors, *Contribution à la bibliographie des « Plaintes de la Vierge »*, dans *Revue des langues romanes*, t. 53, 1910, p. 58-69. – G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile...*, Paris, 1916 (réimpr. 1960), III, 10, p. 489-516 : Le thrène. – A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du M.A. latin*, Paris, 1932 (réimpr. 1971), ch. 23, p. 505-36 : Les prières de compassion. – K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, t. 1, Oxford, 1933, p. 492 svv., 697 svv. – Fidèle de Ros, *Le Planctus Mariae du Pseudo-Anselme à Suso et Louis de Grenade*, RAM, t. 25, 1949 (= Mélanges M. Viller), p. 270-83. – H. Barré, *Le Planctus Mariae attribué à S. Bernard*, RAM, t. 28, 1952, p. 243-66. – G. Seewald, *Die Marienklagen im mittelalterlateinischen Schrifttum und in den germanischen Literaturen des Mittelalters*, Dissert. dactyl. Hambourg, 1953.

K. de Vries, *De marienklachten*, Zwolle, 1964. – H. Fromm, *Mariendichtung, Marienklage*, dans *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, t. 2, 1965, p. 271-290. – Th. Maier, *Marienklage*, LTK, t. 7, 1962, col. 69-70. – S. Sticca, *The literary genesis of the Planctus Mariae*, dans *Classica et Mediaevalia*, t. 27, 1966-1969, p. 296-309. – R. Woolf *The english religious lyrics in the Middle Ages*, Oxford, 1968, ch. VII. – Collins Flechter Jr., *The production of Mediaeval Church Music-Drama*, Univ. de Virginia, 1977, p. 85-98.

Voir aussi G.M. Besutti, *Bibliografia mariana*, Rome, t. 2, 1952-57, n. 3477, 3904 ; t. 3, 1958-66 : R 228-34 (Hollande, Italie) ; t. 5, 1967-73 et t. 6, 1973-77 : *Planctus* et *Stabat*. – Art. *Douleurs* (Notre-Dame des Sept-), DS, t. 3, col. 1686-1701.

Théodore KOEHLER.

1. PLANES (BERNARDIN), chartreux, † 1693. – Entré à la Chartreuse de Montalegre (Catalogne), Bernardino Planes fit profession en 1650. Il en fut deux fois élu prieur (1677-80 ; 1684-87) après en avoir été vicaire. A sa mort en 1693 on lui décerna le « Laudabiliter vixit » pour ses 44 ans de profession cartusienne.

Planes est habituellement cité à propos d'un ouvrage qu'il publia sans en indiquer l'auteur : *Concordancia* (et non pas *Concordia*) *mística*, en la qual se trata de las tres vias..., i se declara, i concuerda entre si la doctrina de... Teresa de Jesús con la de los santos y maestros de la vida espiritual..., publicada por... (Barcelone, 1667 ; l'éd. de 1669, parfois mentionnée, semble n'avoir pas existé). En 1676 Planes obtint la permission de rééditer l'ouvrage, mais ne réalisa pas son projet. L'ouvrage est de Joseph de Jésus-Marie Quiroga † 1628 (cf. DS, t. 8, col. 1356 ; corriger t. 3, col. 424).

On garde deux mss de Planes à la bibl. de l'université de Barcelone : des *Pláticas* données au chapitre de Montalegre (ms 279) et des *Observationes textuales doctrinales et asceticae ad secundam partem Novae Collectionis Statutorum... Tomus prior* (ms 729) ; le second tome annoncé n'a pas été rédigé, étant donné que le premier n'est pas achevé.

Ces *Observationes* consistent généralement en gloses tirées d'auteurs non chartreux et très divers, ce qui témoigne de l'ample information de Planes. Les *Pláticas* traitent de la vie religieuse cartusienne ; ainsi la 30e, à propos d'une cérémonie de vêture, présente traditionnellement la cellule comme un ciel (cf. DS, t. 2, col. 398) : « Ce ciel religieux doit être habité

par des anges ; des anges qui, tout en s'exerçant pleinement dans les choses créées ou inférieures, visent les célestes ou supérieures et ainsi en font la maison du Seigneur » (trad. du catalan).

R. Ausseil, *Notice historique sur les chartreuses d'Espagne,* Parkminster, 1910, t. 2, 2e partie, p. 83. – DTC, t. 8/2, 1925, col. 1525, n. 4. – J.O. Puig et I.M. Gómez, *Escritores cartujanos españoles,* n. 160, dans *Studia monastica,* t. 10, 1968, p. 313.

Domènec M. Cardona.

2. PLANES (Jérôme), franciscain déchaussé puis chartreux, 1564-1635. – Né à Inca (Majorque) en 1564, Jerónimo Planes fit ses études à l'Oratorio de Santa Magdalena, puis passa à Palma au collège des Jésuites de Montesión. Il prit l'habit des franciscains déchaussés au couvent de Saint-Jean-Baptiste de Palma.

Prédicateur, il enseigna aussi les lettres (un an) et la théologie (trois ans) ; il occupa diverses charges dans son ordre ; en 1622 le pape Grégoire XV le nomma vicaire général des déchaussés pour l'Espagne et les Indes. Revenu à Majorque en 1623 et constatant que le pape Urbain VIII, contrairement à son prédécesseur, ne soutenait pas les déchaussés, il demanda à être admis à la chartreuse de Valldemossa (Majorque). Planes revêtit l'habit des Chartreux le 24 mars 1625 et passa à Valldemossa les dix dernières années de sa vie ; il mourut le 23 janvier 1635.

Quelques-uns de ses sermons ont été édités : sur Ramón Llull, Catalina Tomás, sur les saints Cabrit et Bassa, tous personnages de Majorque (Palma de Majorque, 1624 ; le sermon sur Cabrit et Bassa est rééd. en 1625) ; on cite d'autres ouvrages de Planes qui sont perdus ou n'ont pas été édités.

L'ouvrage spirituellement le plus intéressant est le *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos...* (Valence, en latin en 1624, en castillan en 1625 ; exemplaire castillan au monastère cistercien de La Real à Palma ; 406 p. in-4°, avec un copieux index scripturaire). L'ouvrage, qui abonde en citations textuelles de divers auteurs, souligne la grande importance du discernement auquel il tente d'aider (vg p. 258) ; il donne comme critère de discernement des visions et des révélations privées leur fécondité spirituelle chez ceux qui en sont favorisés : conformité à la volonté de Dieu, etc. (vg p. 333). Cet ouvrage ne semble pas avoir eu une influence très large.

C.J. Morotius, *Theatrum Chronologicum S. Cartusiensis Ord.,* Turin, 1681, p. 143. – J.I. Valentí, *San Bruno y la Orden de los Cartujos,* Valence, 1899, p. 132-34. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum,* t. 1, 1908, p. 372. – R. Ausseil, *Notice historique sur les chartreuses d'Espagne,* t. 2/2, Parkminster, 1910, p. 34. – A. Llorens, *Real Cartuja de Jesús Nazareno de Valldemosa,* Palma, 1929, p. 84. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2247. – *Manual del Librero Hispano Americano* de Palau, 2e éd., t. 13, Barcelone, 1961, n. 228424-26. – J.O. Puig et I.M. Gómez, *Escritores cartujanos españoles,* Montserrat, 1970, n. 161, p. 128 ; dans *Gran Enciclopedia Catalana,* t. 11, Barcelone, 1978, p. 670. – DS, t. 2, col. 768.

Domènec M. Cardona.

PLASSMAN (Thomas), frère mineur, 1879-1959. – Thomas-Bernard Plassman naquit à Avenwede en Westphalie, le 19 mars 1879. Il passa aux États-Unis à l'âge de 15 ans. Après quatre années d'études au St. Francis Solanus College de Quincy (Ill.), il entra au noviciat des Franciscains à Paterson (N.J.) le 11 septembre 1898. Ordonné prêtre à Washington, le 9 juin 1906 par l'archevêque et futur cardinal Diomède Falconio, franciscain, il fréquenta l'université catholique de Washington, le Collège Apollinaire de Rome, les universités de Bonn et de Louvain, et se spécialisa dans les langues orientales en Palestine.

Il prit ses grades académiques en philosophie en 1907 et en théologie en 1909. À partir de 1910, il enseigna la théologie dogmatique, l'Écriture sainte, la patrologie et les langues orientales au Collège Saint-Bonaventure d'Allegany (N.Y.) et au séminaire qui lui était rattaché. Son nom reste désormais attaché à l'institut qu'il dirigea en qualité de président de 1920 à 1949 et auquel il obtint le titre d'université.

D'autres tâches et charges lui furent confiées : celles de gardien de la communauté franciscaine de Saint-Bonaventure (1919), de secrétaire provincial (1925-1931), de définiteur provincial (1937), de ministre provincial (1949-1952), de recteur du séminaire du Christ-Roi dépendant de l'université Saint-Bonaventure (1952) ; il assuma les visites canoniques des provinces franciscaines du Canada (1925), de Saxe (1946), d'Irlande (1951) et du Mexique (1954). Il fut aussi président de 1919 à 1947 de la *Franciscan Educational Conference* qu'il avait lui-même fondée. Il succomba à un cancer du poumon au St. Francis Hospital d'Olean (N.Y.), le 13 février 1959.

Outre les articles publiés dans des revues savantes, les notices insérées dans *The Catholic Encyclopedia* et sa thèse de doctorat (*The Signification of BERAKA. A Semasiological Study of the semitic Stem B.R.K.,* Paris-New York, 1913), Plassman est l'auteur de volumes et opuscules d'ordre scripturaire, mariologique, spirituel et liturgique : *The Book called Holy,* Paterson (N.J.), 1933, étude sur la Bible (inspiration des auteurs sacrés, canonicité, interprétation du texte, apport doctrinal). – *The Priest's Way to God,* Paterson, 1937, manuel de préparation aux ordres, de la tonsure au sacerdoce et à l'épiscopat (rééd. 1945, 447 p.). – *The seven Words of Mary,* Paterson, 1939 (53 p.), commentaire des sept paroles de la Vierge qui traduisent ses vertus de disponibilité, d'obéissance, d'humilité, de bonté, de dévouement, de donation à Dieu et au prochain. – *From Sunday to Sunday. An Interpretation of the Proper of the Mass, that seeks to place the venerable Liturgy in modern Focus,* Paterson, 1948, 409 p. – *Radiant Crown of Glory. The Story of the Dogma of the Immaculate Conception,* New York, 1954, 258 p. – Etc.

I. Herscher, *The History of St. Bonaventure University,* dans *Franciscan Studies,* t. 11, 1951, p. 396-401, 403 et 409. – *The Provincial Annals,* New York, t. 16, 1959, p. 96-102. – *Acta Ordinis minorum,* t. 79, 1960, p. 60-61. – Angelo Mark V., *The History of St Bonaventure University,* St Bonaventure (N.Y.), 1961, p. 112-30 ; 139-41 ; 155-56 ; 186-90 et index p. 248. – NCE, t. 11, 1967, p. 429.

Clément Schmitt.

PLATEL (Jacques), jésuite, 1608-1681. – Né à Bersée (Nord), le 29 décembre 1608, Jacques Platel fit ses études jusqu'au grade de maître ès arts au collège d'Anchin, tenu par les Jésuites à Douai, et fut reçu à leur noviciat de Tournai le 4 octobre 1628. Après un an de rhétorique supérieure à Lille et une troisième

année de philosophie à Huy, il fut régent à Aire-sur-la-Lys en 1632-1634. Le collège d'Anchin le revit pour quatre ans de théologie. Ordonné prêtre en 1637, son troisième an achevé à Armentières, il revint à Douai pour y rester 42 ans. Il y enseigna la philosophie de 1639 à 1651, puis la théologie. Recteur de Douai en 1670-1673, il fut ensuite préfet des études jusqu'à sa mort, le 7 janvier 1681.

On doit à Platel des ouvrages philosophiques et théologiques ; le principal est la *Synopsis cursus theologiae* qui fut d'abord éditée par un ancien élève de Platel (Douai, 1661) ; celui-ci la refondit et la publia en 3 vol. (Douai, 1678-1680), puis il y ajouta un *De Incarnatione* (1682), et son confrère Fr. de Fourmestraux † 1683 compléta l'ouvrage avec un 5e vol. *De Sacramentis* (1683).

L'ensemble fut réédité à Douai en 1692-93 et en 1704 ; à Cologne en 1687-88, 1694 et 1729-30 ; enfin par Th. Bouquillon † 1902 à Bruges-Lille en 1884-86. Platel fut pris à parti par les Jansénistes ; ce qui engendra une polémique (cf. Sommervogel). Il défend l'Immaculée Conception et l'infaillibilité pontificale. Il a reproduit dans sa *Synopsis* l'acte de consécration de l'université douaisienne à la Vierge immaculée en 1662, sur la proposition de la congrégation mariale académique.

Dans le domaine spirituel, Platel n'a publié que *La reveue de l'homme intérieur qui peut se pratiquer chaque mois et chaque semaine* (Douai, 1670 ; 5e éd. corrigée, 1680). D'une argumentation très logique et brièvement, Platel utilise l'examen et la récollection ignatiens pour faire progresser dans le service de Dieu ; il donne une grande place à la lutte contre l'amour propre, qu'il faut remplacer par celui de Jésus Christ aimant Dieu seul (cf. ch. 6, n. 4).

Sommervogel, t. 6, col. 877-83 ; t. 12 (Rivière), col. 2005 et 5152. – Bouquillon, préface à son éd. de la *Synopsis*. – J. Simonin, *Bibliographie douaisienne...*, Douai, 1890, p. 251-59. – Hurter, t. 4, 1910, col. 327-28. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2252-55 ; tables, col. 3727. – *Établissements des Jésuites en France*, t. 2, 1953, col. 209, 232, 248. – DS, t. 2, col. 608.

Hugues BEYLARD.

PLATONISME. – Un article spécifique sur ce sujet a paru superflu, l'essentiel étant dit par P.-Th. Camelot dans l'art. *Hellénisme et spiritualité patristique*, t. 7, col. 145-64 ; il serait d'ailleurs difficile aujourd'hui d'établir une synthèse comme celle de R. Arnou, *Platonisme des Pères*, DTC, t. 12/2, 1935, col. 2258-2392 (à compléter par son *De « Platonismo Patrum »*, coll. Textus et Documenta, series theologica 21, Rome, 1935) ; en effet notre connaissance du Platonisme et des Pères est devenue plus complexe. D'autre part, de nombreux articles du DS ont déjà abordé les principales questions ; on se limite donc à présenter ici une sorte de bilan ordonné des informations qu'ils apportent, sous forme de renvois accompagnés d'indications brèves mais précises (on donnera seulement, entre parenthèses, les chiffres du tome et des colonnes : ainsi 1, 116-17 = DS, t. 1, col. 116-17).

1. *Thèmes moraux.* – 2. *Thèmes anthropologiques.* – 3. *Thèmes cosmologiques.* – 4. *Recherche de Dieu.* – 5. *Influence sur les auteurs chrétiens.*

1. THÈMES MORAUX. – Le *De abstinentia* de Porphyre et le *De esu carnium* de Plutarque ont sans doute inspiré l'*Adversus Jovinianum* de Jérôme et marqué ainsi la conception chrétienne de l'*abstinence* (1, 116-17, 131). Bien que la notion d'*apatheia* soit d'origine stoïcienne, elle a été exploitée par Plotin (1, 178), dont Évagre pourrait dépendre. L'*ascèse* platonicienne est surtout une purification intérieure pour permettre à l'âme de s'assimiler à Dieu (Platon, *Théétète* 176a) ou de s'unir à lui (Plotin, Porphyre) (1, 958-60). Pour Platon, que suivent Philon puis Évagre, la « philautie » (amour de soi) est le plus grand *défaut* et l'origine de tous les autres (3, 72 ; développements dans l'art. *Désintéressement*, 3, 560-63, citant *Lois* v, 731d-732b ; texte repris par Clément d'Alexandrie). L'*encratisme* de certaines sectes a son origine, pour une part, dans la tendance dualiste de Platon, Plutarque et Plotin (4, 629). La *katharsis* a pour but de libérer l'âme de ses liens avec le corps et la matière chez Platon et Plotin ; les néoplatoniciens postérieurs réhabilitent en quelque façon la matière, en admettant une libération de l'âme par des rites « théurgiques » (*teletai*) (7, 1666-70) ; Augustin critique les vues de Porphyre sur ce mode de libération (7, 1682). La théorie des *passions* est liée chez Platon à la division tripartite de l'âme (*République* IV, 439d-441c ; *Phèdre* 253c-254e) (12, 340) ; des textes de Plotin sur ce sujet (*Ennéades* I, 4) sont repris par Ambroise dans le *De Jacob et vita beata* (12, 346).

La *fuite du monde* ne prend pas dans le Platonisme la forme d'un éloignement des hommes ; elle est d'ordre intérieur mais entraîne cependant une sorte de renoncement pour permettre l'accès à des valeurs supérieures. Pour Platon, il s'agit surtout d'une « concentration sur les valeurs spirituelles » (5, 1578-79) ; Plotin reprend le thème du *Théétète* 176a, mais en précisant que « la fuite vers la patrie et le Père » ne consiste pas « à quitter la terre, mais à y rester et à y vivre dans la justice et la sainteté » (*Enn.* I, 6, 8) ; l'édition des *Ennéades* par Porphyre s'achève sur la maxime significative (VI, 9, 11) : « affranchissement des choses d'ici-bas, déplaisir de ces choses, fuite du seul vers le Seul » (cf. 5, 1579).

2. THÈMES ANTHROPOLOGIQUES. – Les platoniciens dans leur ensemble font leur la formule célèbre du *Premier Alcibiade* : « l'homme n'est rien d'autre que son âme » (130c). Leur anthropologie privilégie en conséquence les composantes spirituelles de l'homme, et cette tendance apparaît déjà dans les thèmes moraux étudiés ci-dessus. Les vues de Plotin sur la *structure de l'âme* (1, 435-36) vont se répercuter dans la psychologie des auteurs chrétiens et fournir les bases d'une théorie de la mystique. Plotin distingue trois niveaux de l'homme : le sensible, l'intermédiaire et l'intelligible ; il affirme la nécessité d'une « introversion » pour dépasser les deux premiers niveaux et se situer au plan de l'intelligible où se fait l'union avec le Noûs et l'Un (*Enn.* V, 1, 10-12). C'est pourquoi les platoniciens insistent unanimement sur la *connaissance de soi* (2, 1512-13, 1516-22) ; le précepte delphique « connais-toi toi-même » est un *leitmotiv* sans cesse évoqué : « il ne mène pas la vie d'un homme celui qui ne s'interroge pas soi-même » (Platon, *Apologie* 38a). Les Pères trouvent un correspondant biblique de ce précepte dans la formule *Attende tibi* (*Deut.* 15, 9) ; mais, « de Socrate à saint Bernard » (cf. l'ouvrage de P. Courcelle), et au-delà, le précepte delphique, dans son interprétation platonicienne, continue d'inspirer les auteurs chrétiens.

Socrate inaugure en quelque sorte la pratique de la *direction spirituelle*, dont la tradition se continue dans l'épicu-

risme et le stoïcisme mais aussi dans l'école néoplatonicienne : « Plotin a été un directeur autant qu'un maître pour son biographe Porphyre, et celui-ci pour Jamblique » (3, 1007). La *discrétion* est chez Platon une manière de pratiquer le *Mèden agan* (rien de trop !) et de trouver « la mesure » ; elle conduit à l'équilibre intérieur et à la maîtrise de soi (3, 1315, 1318, citant *Rép.* IV, 430c). Platon (*Lois* IV, 715e-716b) emploie l'adjectif *tapeinos* dans un sens proche de l'*humilité* chrétienne (7, 1137) ; le texte sera repris par Clément d'Alexandrie dans le *Stromate* II, 22, 132-133 (7, 1152).

Au thème biblique de l'homme *image et ressemblance* de Dieu (*Gen.* 1, 26) font écho des textes de Platon où les termes *eikôn* et *homoiôsis* ont une valeur religieuse ; par suite, l'inspiration biblique et l'inspiration platonicienne se recoupent dans les exposés des Pères sur ce sujet (7, 1403 ; cf. Église *Grecque* 6, 817-22). L'*anamnèse* de Platon et les vues de Plotin sur la mémoire ont influé sur la notion augustinienne de la *memoria,* qui reste cependant originale dans son ensemble (10, 915). La prière pour les *morts* choquait Platon (10, 1770 ; cf. *Rép.* II, 364be) ; cependant la conception platonicienne de l'*immortalité* se retrouve, à travers Origène, chez Ambroise ; quant à Augustin, il connaît la distinction de Porphyre (*Aphormai* 9) entre « la mort commune, quand le corps est séparé de l'âme, et la mort des philosophes, quand l'âme se sépare du corps » (7, 1606-07).

Avant saint Paul (*Rom.* 7, 22 ; *Éph.* 3, 16 ; 2 *Cor.* 4, 16), Platon utilise l'expression *homme intérieur* (*Rép.* IX, 589a) au sens de conscience morale et de vie en profondeur (7, 651) ; l'idée est reprise par Philon et surtout par Plotin (*Enn.* I, 1, 10 ; V, 1, 10). Les développements d'Augustin sur ce même thème, dans ses premiers écrits, s'inspirent visiblement de Plotin (7, 656).

L'anthropologie platonicienne a aussi un aspect social. Platon (*Lysis* 212) enseigne que la réciprocité est essentielle à l'*amitié* (1, 504) ; il appelle « frères » les citoyens d'une même ville, en s'appuyant sur l'idée, à ses yeux pourtant mythologique, de la terre grecque, mère commune (*Fraternité,* 5, 1141, citant *Rép.* III, 415a ; *Ménexène* 239a). La *miséricorde* pour autrui passe plutôt pour une faiblesse (*Rép.* X, 606b ; *Lois* XI, 926e, 936b), comme chez la plupart des Grecs (10, 1314). Mais Platon reconnaît la valeur de l'*hospitalité* (7, 809 ; cf. *Lysis* 212c ; *Lois* V, 729a). Il est un des premiers à parler de *koinônia* entre les hommes, au sens de « avoir en commun », « participer à » (7, 1743-44, diverses citations). La *liberté* politique (*eleutheria*) appartient d'après lui aux citoyens à part entière ; elle implique le droit à prendre la parole (*parrèsia*), dont on peut aussi abuser (11, 261, citant *Phèdre* 240e), le droit de participer aux fonctions de la cité, au plan individuel celui de « faire ce que l'on veut » (10, 809).

La signification religieuse de la *danse* (3, 25) est évoquée dans le *Phèdre* 250b (chœur des âmes bienheureuses) et à propos des mystères d'Éleusis (*Euthydème* 277de) ; Plotin donnera plus d'importance à ce symbole, qui évoque le mouvement spontané mais ordonné des âmes autour du Noûs, le coryphée (*Enn.* VI, 9, 8-9). Platon reconnaît aussi la valeur sociale des *fêtes* (*Lois* 653d). Mais, avec d'autres philosophes, il fait la critique des formes populaires de la *piété* (DS, *supra,* col. 1701).

3. Les thèmes cosmologiques. – Bien que l'origine du *Gnosticisme* soit incertaine, É. Cornélis affirme à propos de ses « structures typiques » : « Une certaine exégèse de la *Genèse* se rencontre ici avec une certaine exégèse du *Timée* » (6, 525 ; l'affirmation est valable pour les gnostiques de langue grecque, combattus par Irénée, Hippolyte et Origène ; elle l'est moins pour les traités en copte découverts à Nag Hammadi). Dans l'univers platonicien, les *démons* occupent une place intermédiaire entre les hommes et les dieux (3, 153) ; chez Platon, le *daimôn* a plutôt un rôle positif, mais Xénocrate distingue déjà bons et mauvais démons. « Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée, Celse, Porphyre, Jamblique seront les tenants de cette démonologie à l'égard de laquelle les auteurs chrétiens auront à prendre position » (3, 154).

Le thème de la *dissemblance* a son origine chez Platon : « océan (*pontos* ; ou lieu, *topos*) de la dissemblance » (3, 1330-31, avec discussion sur la teneur du texte, *Politique* 273d). Plotin opte pour « le lieu de la dissemblance » (*Enn.* I, 8, 13 ; I, 6, 5 ; l'image est associée à celle du « bourbier », dans lequel l'âme, qui reste pure en son essence, se trouve plongée par son inclination déréglée vers le corps) ; la formule passe dès lors chez Augustin et de nombreux auteurs (3, 1332-46). A la différence des autres éléments, le *feu,* pour Plotin, est voisin de l'incorporel et il a « rang de forme » (*Enn.* I, 6, 3) ; le même symbole est largement utilisé par le Pseudo-Denys (5, 255-56).

La conception platonicienne du *mal* relève du dualisme âme-corps (cf. *Phédon*) ; chez Plotin (*Enn.* III, 2), le mal est lié à la matière et au corps, mais les difformités du monde concourent en quelque façon à sa beauté (10, 124-25). Platon ne sépare pas la *nature* des êtres individuels de la nature universelle : « la nature de l'âme » ne peut être comprise indépendamment de « la nature du tout » (11, 45 ; cf. *Phèdre* 270ce) ; en Occident, la redécouverte du *Timée* dans la traduction et le commentaire de Calcidius est à l'origine d'une série de traités *De rerum natura* qui ont une visée contemplative (11, 53). La réflexion sur un Absolu qui serait *néant,* ou plutôt non-être au-delà de l'être, s'est traduite dans le Platonisme et le Néoplatonisme par la théologie de l'apophase, dont A. Gouhier suit « les métamorphoses » de Platon aux mystiques médiévaux, à travers Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys et Jean Scot Érigène (11, 65-71).

4. La recherche de Dieu. – La hiérarchie des êtres dans l'univers platonicien (cf. les « paraboles » de *Rép.* VI-VII : le soleil, l'échelle, la caverne) est une hiérarchie dynamique et non statique : le philosophe doit s'élever, par le jeu de la dialectique (*Cratyle, Politique*), la purification des mœurs et de la connaissance (*Phèdre, Théétète*), l'impulsion de l'amour (*Banquet*) jusqu'à l'Un absolu (*Parménide*), pour discerner ensuite le sens du monde et de l'histoire (*Timée*) et ordonner la cité selon la justice (*Lois*) ; cf. E.A. Wyller, *Der späte Platon,* Hambourg, 1970 (analyse de cet ouvrage dans *Archives de Philosophie,* t. 34, 1971, p. 475-93). La philosophie de Platon a ainsi une visée religieuse, et cette caractéristique se maintiendra, malgré diverses transformations, dans le Néoplatonisme.

La notion de *contemplation,* chez Platon, Philon et surtout Plotin, a été longuement analysée par R. Arnou (2, 1719-42). Son exposé sur la pensée de Plotin n'a pas été dépassé jusqu'à ce jour ; on remarquera l'appendice très nuancé sur la possibilité d'une « contemplation naturelle », hors du christianisme (2, 1742-62). L'étude de la tradition chrétienne des six premiers siècles sur la contemplation, par J. Lemaître (= I. Hausherr), R. Roques, M. Viller, J. Daniélou, décèle à maintes reprises l'influence évidente du Platonisme (2, 1762-87 : vocabulaire ; 1833, 1836-37,

1849-50, 1863-65, 1894, 1897-98) ; M. Olphe-Galliard note cette influence chez Augustin (2, 1912-21) ; on pourrait aussi parler d'Ambroise (cf. 9, 362-63). L'article *Extase* (É. des Places) apporte des compléments sur le degré ultime de la contemplation chez Platon, Plotin, Porphyre (4, 2061-67).

Platon ne parle pas au sens propre d'une *divinisation* de l'homme, mais seulement d'assimilation et de parenté (*suggeneia*) ; l'influence de Platon et de Plotin, celui-ci plus explicite, est discernable dans la doctrine d'Athanase (3, 1382). La même influence est également notée dans les art. *Échelle* (4, 63-64), *Élévations spirituelles* (4, 554). La notion d'*essentiel,* dans la mystique rhéno-flamande, repose sur « un fonds commun d'idées platoniciennes et néoplatoniciennes » (4, 1347) ; de même pour la notion d'*état* : Platon, dans ses derniers dialogues, considère la contemplation comme une *exis* de l'âme (4, 1374-75). On peut encore trouver chez Platon le terme *hèsychia* ou ses dérivés dans un sens qui annonce celui de la spiritualité orientale (7, 382-83 ; cf. *Apologie* 37e ; *Politique* 307e ; *Rép.* VI, 496d ; X, 604e).

L'*introversion,* thème important chez les rhéno-flamands (*inkeer*), a des sources lointaines dans le Néoplatonisme (Plotin et Proclus), bien qu'Augustin ou le Pseudo-Denys en soient les sources plus proches (7, 1904-05, 1916-17). La théorie de l'*illumination* intérieure relève de Platon et de Plotin ; elle a été exploitée par Clément d'Alexandrie et le Pseudo-Denys au niveau de la mystique, par Augustin au niveau de la connaissance intellectuelle et morale (7, 1331-38 ; 1345-46 : bibliographie) ; au moyen âge, Bonaventure † 1274 lui donne de nouveaux développements (7, 1338-44). Dans la même ligne, les symboles de la *lumière* (9, 1160) et du *miroir* (10, 1291) ont été utilisés par Platon, Plotin et Porphyre pour la connaissance de Dieu. Le thème de la *mort mystique* s'inaugure avec la μελέτη θανάτου chez les mêmes auteurs (*Phédon* 81a ; *Enn.* III, 6, 5 ; *Aphormai* 8-9). L'idée du *mariage spirituel* apparaît chez Plutarque, et chez Philon qui dépendrait du *Banquet* de Platon (10, 389). Le *noûs* (*mens* en latin) était déjà considéré par Platon et Plotin comme le lieu propre de la contemplation ; le Pseudo-Denys emploie fréquemment le terme dans le même sens. Par lui et par Augustin, cette idée a marqué fortement la théorie de la mystique chrétienne (11, 461-69).

5. L'INFLUENCE DU PLATONISME ne se discerne pas seulement dans les thèmes spirituels ; cette philosophie a également imprégné un grand nombre d'auteurs, bien au-delà des siècles gréco-romains. L'inventaire ci-dessous, qui suit l'ordre chronologique, permet de discerner une présence quasi-permanente du Platonisme dans l'histoire de la spiritualité.

Les *Apologistes* ont déjà le souci de confronter le message chrétien avec les courants platoniciens qui dominent dans la culture de leur époque (art. *Humanisme,* 7, 951-54). *Justin,* qui fut un temps platonicien, tente de « christianiser » la philosophie grâce à la théorie du Logos universel (8, 1641-42). *Minucius Félix* (fin 2e s.) mentionne quatre dialogues de Platon : *Banquet, Phédon, République, Timée* (10, 269). *Hippolyte* (début 3e s.), dans son traité *Sur l'univers* (fragm. III, éd. W.J. Malley, dans *Journal of theological Studies,* t. 16, 1965, p. 20), critique la suffisance et l'orgueil de Platon tout en lui reconnaissant le désir de connaître Dieu (7, 543). L'art. *Gnose* chrétienne (6, 509-23) ne mentionne pas explicitement Platon, mais les auteurs étudiés, surtout Clément d'Alexandrie (cf. 2, 960-61) et Origène (11, 938, 958), sont fortement teintés de Platonisme.

C'est d'ailleurs à Alexandrie, ville dotée d'une riche bibliothèque, que se fait à la fin du 2e siècle la première confrontation approfondie entre Platonisme et Christianisme : « Le didascalée se préoccupe de relier à la Révélation la pensée philosophique de son temps, le néoplatonisme tel que l'enseignaient Ammonius Saccas, Plotin et Porphyre » (*Égypte,* 4, 536). Le mouvement s'étend aussitôt en Palestine où s'installe Origène (sur Eusèbe de Césarée, voir G. Favrelle, *Le Platonisme d'Eusèbe,* dans le commentaire des livres XI-XV de la *Préparation évangélique,* SC 292, 1982, p. 243-391), en Syrie avec *Méthode d'Olympe* (10, 1110), en Cappadoce au milieu du 4e siècle.

Basile de Césarée s'inspire de la théorie plotinienne de l'Ame du monde pour parler de l'Esprit Saint (4, 1270, avec renvoi à P. Henry, *Études plotiniennes,* t. 1, Paris, 1938, p. 159-96), non sans corriger la doctrine. *Grégoire de Nazianze* voit en Platon « le plus sage des philosophes » (*Carmina moralia* 10, 306) ; il lui emprunte la notion de Dieu comme « océan d'être sans limites » (*Orat.* 45, 3 ; cf. *Banquet* 210d : « le vaste océan du beau ») ; il s'en inspire également pour la théorie de la contemplation et de la *katharsis* (6, 937-38, 940-51). L'influence de Platon et de Plotin sur *Grégoire de Nysse* est analysée par M. Canévet (6, 979-80) ; au premier, Grégoire emprunte des images et des thèmes courants ; pour le second, on décèle en outre des parallèles textuels.

Jean Chrysostome † 407 dans l'opuscule « Que personne ne peut subir de tort de son propre fait », s'inspire du *Gorgias* et de la *République* (8, 349). Son contemporain *Macaire Magnès,* dans l'*Apokritikos,* défend les Écritures contre les attaques de Porphyre et d'autres adversaires en montrant « l'économie » du Mystère chrétien (10, 13-17). A la même époque, *Némésius d'Émèse* montre ses préférences pour le Platonisme et le Néoplatonisme ; « il est persuadé qu'une synthèse harmonieuse est possible entre la philosophie grecque et le message divin » (11, 96-97).

En Occident, l'influence de Porphyre sur *Marius Victorinus* † vers 365 est prépondérante selon P. Hadot ; Victorinus est aussi le traducteur des « libri Platonici » (écrits de Plotin et de Porphyre lus par Augustin) ; cependant, « l'hellénisation du Christianisme » qu'il propose est tempérée par la *regula fidei* (10, 617-620, 622). *Ambroise de Milan* † 397 cherche aussi une inspiration pour son enseignement chez Philon et Plotin (cf. Église *Latine,* 9, 334, 362-63 ; *Philon* II, 12, 1371-72). L'influence de Platon, Plotin et Porphyre sur *Augustin* est mentionnée à diverses reprises (1, 1104, 1114 ; 2, 1913-21 : contemplation ; 4, 1635 : connaissance de Dieu ; 5, 1547-50 : *Fruitio* ; 7, 1336-38 : illumination ; 7, 1607 : immortalité ; 9, 335 ; 9, 1160 : lumière ; 10, 995 : *memoria*). Claudien *Mamert* † vers 474 cite Platon et Porphyre, mais non Plotin (10, 124-25). *Grégoire le Grand* † 604 est aussi marqué par le Platonisme, mais sans doute à travers Augustin (6, 901-02, 904-05).

Au moyen âge, *Jean Scot Érigène* (9e s.) est imprégné du Néoplatonisme, bien qu'il semble ne l'avoir connu qu'à travers Grégoire de Nysse, Augustin et le Pseudo-Denys (8, 737). *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 « apprécie la théorie des idées et emprunte à Plotin plusieurs de ses idées maîtresses » (6, 1246, J. Déchanet ; en fait, il « emprunte » à Augustin). *Isaac de l'Étoile* † vers 1178 a subi l'influence du *Timée* connu par la traduction et le commentaire de Calcidius. L'évêque *Guiard* de Laon † 1248 utilise Platon

et surtout Macrobe dans ses sermons (6, 1130). *Guillaume d'Auvergne* † 1249 mentionne Platon et Hermès Trismégiste (6, 1184).

Au temps de la Renaissance, *Pétrarque* † 1374 combat l'aristotélisme dominant et affirme que « le prince des philosophes n'est pas Aristote, mais Platon » ; il provoque ainsi un renouvellement des recherches qui aboutit à la création de l'Académie platonicienne de Florence où s'illustre Marsile *Ficin* † 1499 ; celui-ci traduit en latin les dialogues de Platon et les *Ennéades* de Plotin ; il publie la *Theologia platonica,* Florence, 1482 (R. Marcel, art. *Humanisme* 7, 1002-06 ; art. *Ficin,* 5, 295-301). *Lefèvre d'Étaples* † 1536 fréquenta l'Académie de Florence en 1492 (9, 521).

L'augustin espagnol Pierre *Malon de Chaide* † 1589 expose une théorie de la beauté et de l'amour dont l'inspiration est platonicienne (10, 182). Une influence, au moins indirecte, du Platonicisme est indéniable en *Espagne* aux 16e-17e siècles (4, 1158). Le franciscain sicilien Pierre de *Calanna* fait de Platon un « quasi-chrétien » et le met au-dessus des autres philosophes dans sa *Philosophia seniorum Sacerdotia et Platonica,* Palerme, 1599 (2, 16-17).

Jacques *Labbé* (*De la cognoissance et amour de Dieu.* Paris 1607) cite Platon, Augustin, le Pseudo-Denys, Marsile Ficin, parmi beaucoup d'autres (9,9). Le capucin *Laurent de Paris* † 1631 prétend relever d'une « école des philosophes de l'amour », de tendance néoplatonicienne et augustinienne (9, 413). Le jésuite espagnol Jacques-Eusèbe *Nieremberg* † 1658 « décrit l'Éternité en recourant à Platon, Plotin, Boèce..., le Pseudo-Denys » ; il s'inspire du Néoplatonisme de la Renaissance (11, 330, 334) ; il en est de même pour le capucin *Léandre de Dijon* † 1667 (9, 442). G.W. *Leibniz* † 1716 a lu Platon et Plotin (9, 548). Henri *More* † 1687 appartient au groupe des « Platoniciens de Cambridge » (10, 1727), qui eut une influence sur la spiritualité *anglaise* (anglicane) de l'époque (1, 664-65).

Au 18e siècle, le jésuite Jean-Nicolas *Grou* † 1803 entreprend la traduction française des œuvres de Platon dès son enseignement à La Flèche, traduction dont sont tributaires celles qui suivent au 19e siècle (6, 1059-60, avec indication des éditions entre 1762 et 1771). Le poète jésuite Gérard *Hopkins* † 1889 est un platonicien « teinté par la tradition augustinienne et franciscaine » (7, 743-44). Dans *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofia* (Valladolid, 1886), l'augustin Marcellin *Gutiérrez* † 1893 reconnaît l'apport de la philosophie platonicienne à la mystique chrétienne. De nos jours enfin, le jésuite Joseph *Maréchal* † 1944 a fait une place importante à la mystique plotinienne dans ses *Études sur la psychologie des mystiques,* 2 vol., Bruxelles-Paris, 1924-1937 (10, 321-25).

Conclusions. – Les rapports entre le Platonisme et le Christianisme, au plan de la théologie, ont été largement étudiés récemment. Un débat s'est engagé entre les partisans d'un « platonisme chrétien » (cf. I.P. Sheldon-Williams, dans *The Cambridge History...,* p. 421-533 ; E. von Ivanka, *Plato christianus*) et Heinrich Dörrie, qui tient que les Pères de l'Église ont plutôt enseigné un « Contre-platonisme » (*Platonica minora*). E.P. Meijering (*Wie platonisierten Christen ?*) a fait remarquer, avec raison croyons-nous, que la position de Dörrie est justifiée en ce qui concerne le *dogme* proprement dit, immuable de soi, mais non en ce qui concerne la *théologie,* réflexion rationnelle sur le dogme, toujours liée au milieu culturel et donc susceptible d'une *histoire.*

Si l'on se maintient dans le domaine de la spiritualité (dont les frontières, il est vrai, sont malaisées à déterminer), le problème peut être envisagé de façon plus sereine. Nous ferons seulement deux remarques.

1° *Du côté de l'homme,* quelles que soient les différences des croyances et pratiques religieuses, on remarque des *constantes* indéniables (voir les art. *Contemplation, Mystique, Monachisme*) : l'homme qui cherche à atteindre Dieu, l'Absolu, ou simplement à développer le meilleur de soi-même, se trouve du même coup contraint à des choix décisifs ; il découvre ainsi les voies de l'ascèse et de la purification intérieure, des pratiques de « méditation » qui l'acheminent vers la contemplation. Or, la philosophie platonicienne, sous ses diverses formes, a toujours requis de ses adeptes la recherche de l'Idéal et l'authenticité de la vie personnelle et sociale. En cela, elle suit une voie parallèle à celle de la tradition judéo-chrétienne. Quand les deux voies se sont rencontrées, une « osmose » était possible et s'est en fait réalisée ; cette rencontre est une forme particulière de ce qu'on appelle aujourd'hui « inculturation ».

2° *Du côté de Dieu,* on doit reconnaître que son action à l'égard des hommes ne saurait se limiter à un peuple élu ou une catégorie d'hommes ; l'amour divin atteint les hommes de tous les temps, de tout pays et de toute culture. C'est ce que les Pères de l'Église, Origène et Augustin surtout, ont exprimé à leur manière en disant que le Logos divin, bien qu'il se soit incarné à une époque donnée, agissait dans l'homme et dans le monde dès les origines. Au terme de sa vie, dans ses *Retractationes* (I, 13, 3), Augustin exprime cette affirmation audacieuse : « La réalité même (*res ipsa*) qui prend maintenant le nom de religion chrétienne existait déjà chez les anciens, et elle n'a jamais cessé d'être (*nec defuit*) depuis les origines du genre humain, jusqu'à ce que le Christ vienne dans la chair ; dès lors la *vraie religion* qui existait déjà a commencé d'être appelée chrétienne ». Si les Platoniciens méritent d'après lui d'être préférés aux autres philosophes, c'est parce que « aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi » (*De civitate Dei* VIII, 4). Le Platonisme entre à ce titre dans ce qu'Eusèbe de Césarée a justement appelé : *praeparatio evangelica.*

La bibliographie serait surabondante. Nous nous limiterons aux études importantes ou récentes ; voir la bibliographie fournie par H. Dörrie, *Platonica minora,* Munich, 1976, p. 524-48 (p. 538-42 : études sur Platonisme-Christianisme et les influences subies par les auteurs chrétiens).

1. **Platon et les Platoniciens.** – A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon,* Paris, 1936 ; 3e éd. 1967. – V. Goldschmidt, *La religion de Platon,* Paris, 1949. – J. Moreau, *Le sens du platonisme,* Paris, 1967. – *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy,* éd. A.H. Armstrong, Cambridge, 1967. – W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos,* Berlin-New York, 1971. – H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin,* Amsterdam, 1964. – É. des Places, *La religion grecque,* Paris, 1969.

J. Trouillard, *La purification plotinienne* ; *La procession plotinienne,* Paris, 1955. – P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, 1963 ; 2e éd. augmentée, 1973. – J.N. Deck, *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotins,* Toronto, 1967. – J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique,* Paris, 1970. – V. Cilento, *Saggi su Plotino,* Milan, 1973 (recueil d'articles). – A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition,* La Haye,

1974. – H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 ; nouv. éd. revue par M. Tardieu, Paris, 1978.

Le Néoplatonisme (Colloque de Royaumont, juin 1969), Paris, 1971. – *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Colloque de Rome, oct. 1970), Academia dei Lincei, n. 198, Rome, 1974. – Proclos, *Éléments de théologie*, trad., introd. et notes par J. Trouillard, Paris, 1965. – J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris, 1972. – *Néoplatonisme. Mélanges... J. Trouillard (Les Cahiers de Fontenay*, n. 19-22), Fontenay-aux-Roses, 1981.

J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958 ; 2e éd. augmentée, 1981. – P. Aubin, *Le Problème de la « conversion ». Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963. – H. Theil-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negative Theologie*, Munich, 1970. – P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981. – Dans RSPT, t. 68, 1984 : H.-D. Saffrey, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens...*, p. 169-82 ; Chr. Guérard, *La théologie négative dans l'apophatisme grec*, p. 183-200.

2. **Platonisme et christianisme**. – Voir les bulletins critiques publiés dans la *Theologische Rundschau* : E.P. Meijering, *Zehn Jahre Forschung zur Thema Platonismus und Kirchenväter*, t. 36, 1971, p. 303-20 ; R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)*, t. 38, 1973, p. 292-333 ; t. 39, 1974, p. 95-138 (surtout V, p. 124-38), 253-86, 330-64 ; t. 40, 1975, p. 1-41, 97-149, 227-61 ; A.M. Ritter, *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, t. 49, 1984, p. 31-56.

E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg, 1935 ; *Platonismus und christliche Philosophie. Gesammelte Abhandlungen*, éd. H.G. Gadamer, Zurich, 1961 (trad. ital., Bologne, 1967). – J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie. Das Problem des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig, 1956, Munich, 1962. – P. Courcelle, *Recherches sur saint Augustin*, Paris, 1950 ; 2e éd. 1968, avec de nombreux compléments. – J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.

H. Dörrie, *Porphyrios' « Summikta Zetemata »*, Munich, 1959 (reconstitution et commentaire des fragments) ; *Platonica minora*, Munich, 1976 (recueil d'art. déjà publiés ou inédits ; surtout p. 508-23 Was ist « spätantiker Platonismus » ? ; *Die andere Theologie*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 56, 1981, p. 1-46 (« comment les théologiens chrétiens des 2e-4e s. présentaient à leurs lecteurs la 'sagesse grecque' – le Platonisme »). – *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10), Münster, 1983, éd. H.-D. Blume et Fr. Mann (les études publiées dans cet ouvrage intéressent particulièrement les rapports du Platonisme avec les auteurs chrétiens dans le domaine de la spiritualité). – E.P. Meijering, *Wie platonisierten Christen ?* dans *Vigiliae christianae*, t. 28, 1974, p. 15-28 (discussion des positions de H. Dörrie).

E.P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis ?*, Leyde, 1968 ; 2e éd. 1974. – P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968 ; *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971. – G. Madec, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974. – *Ambroise de Milan, 16e Centenaire de son élection épiscopale*, éd. Y.-M. Duval, Paris, 1974. – P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à S. Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975. – D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1983. – J.M. Rist, *Basil's Neoplatonism*, dans *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic*, éd. P.J. Fedwick, Toronto, 1981, p. 137-220 (réduit l'influence du platonisme).

A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1975, 2e éd. 1978, p. 423-88 : Hellenisierung-Judaisierung des Christentums ; « *Christus licet uobis inuitis Deus* ». *Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, dans *Kerygma und Logos, Festschrift C. Andresen*, Göttingen, 1979, p. 226-57.

Aimé Solignac.

PLATUS (Jérôme), jésuite, † 1591. Voir Piatti (Jérôme), *supra*.

PLAZA (Jean de la), jésuite, † 1602. Voir La Plaza (Jean de), DS, t. 9, col. 257-65.

PLAZZA (Benoît), jésuite, 1677-1761. – Benedetto Plazza, né à Syracuse le 28 octobre 1677, entra dans la Compagnie de Jésus le 26 novembre 1693. Il fut, à partir de 1709, professeur de philosophie pendant douze ans à Syracuse et à Messine, puis il enseigna la théologie dogmatique et la morale à Messine et à Palerme. Provincial de 1738 à 1741, il revint ensuite à Palerme, remplissant diverses tâches, spécialement celle de préfet des études. Il mourut à Palerme le 6 mars 1761, regardé comme une « lumière » de la province.

Tout entier consacré à une vie d'études, il composa, outre quelques ouvrages d'importance mineure dans le genre polémique, quatre volumineux livres de théologie sur l'Immaculée et le culte des saints, le Purgatoire et le Paradis. A propos du culte des saints, une série d'attaques et de répliques s'engagea entre Muratori (DS, t. 10, col. 1844-47) et Plazza. Muratori, comme les théologiens de l'époque, a tendance à émonder les manifestations de piété populaire pour les ramener à plus de sobriété et les mieux centrer sur la doctrine. Plazza, au contraire, défendait une saine liberté d'expression de la piété des âmes simples, qui a ses droits et a parfois des intuitions plus justes que de savantes déductions.

Ce qui donne une place à Plazza dans l'histoire de la spiritualité, c'est un petit livre : *Mensis eucharisticus, hoc est Praeparationes, Aspirationes et Gratiarum actiones pro sumptione SS. Eucharistiae per singulos mensis dies distributae*, « a quodam Societatis Jesu Alumno ex Divinis Litteris potissimum collectae » (Palerme, 1737). Dans cet ouvrage, Plazza, que ses manuscrits montrent particulièrement attaché à D. Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 407-10), étendit à un mois entier la préparation à la communion et l'action de grâces que ce dernier ne proposait que pour une semaine (t. 2 du *De exterminatione mali et promotione boni* livre III, 5e partie : *De quotidiana exercitatione virtutis*, section 1, ch. 6 et 8).

Cette partie avait été éditée séparément à Lyon en 1612 par Gonzalo Barnuevo qui était chargé des index de ce tome, et elle parut avant le reste sous le titre *De vita religiose instituenda* ; en 1620 le même Barnuevo fit paraître avec le même titre une édition plus complète de ces deux chapitres.

Plazza ne se contente pas d'étendre son sujet, il le condense et le simplifie en réduisant seulement à trois points l'action de grâces ; de plus, il ajoute des aspirations pour avant et après la communion. La préparation consiste en de très brèves réponses aux questions : qui vient ? à qui vient-il ? pourquoi vient-il ?, en présentant chaque jour le Seigneur sous un aspect différent. Ce même aspect est matière à des actes de foi, d'amour et – à la différence du modèle – de demande pendant l'action de grâces. Le tout est basé sur des textes ou des extraits de l'Écriture sainte.

L'opuscule connut, pendant deux siècles, un nombre considérable de rééditions, traductions et remaniements, édité à part ou ajouté à un autre ouvrage (voir Sommervogel, t. 4, col. 1706-09, à Lercari). De nos jours, l'édition bilingue de 10.000 exemplaires faite par l'*Opera della Regalità* (Milan, 1932) fut épuisée en un mois et l'on en fit une

seconde de 22.000. La dernière édition est celle de Rome, 1969, « Auctor ignotus Societatis Jesu ».

Que l'auteur soit Plazza n'est plus sujet à discussion, puisque lui-même a noté ce petit livre dans la liste de ses écrits transmise à Fr. Oudin, bibliographe officiel de la Compagnie de Jésus (original à Loyola). L'édition de Palerme 1758 mentionne bien « a Ben.Plazza S.J. collectae » (voir Uriarte, t. 4, p. 95). Mais la même année un éditeur de Valence attribuait une réimpression à un P. Francesco J. Lercari qui n'a jamais existé, tout en indiquant correctement que la source était Alvarez de Paz ; c'est ainsi que le nom de Lercari apparaît. Sommervogel en 1895 indiqua Plazza comme le véritable auteur.

Éloge et portrait de Plazza dans son ouvrage sur le *Paradis*, complété et édité par G.M. Gravina, Palerme, 1762. – ARSI, *Vitae* 138, f. 46 (« Piazza »). – Sommervogel, t. 5, col. 886-90 ; t. 4, col. 1706-09 (Lercari) ; t. 12, n. 2007, 5153. – *Moniteur bibliographique*, fasc. 10, 1893, n. 437 ; fasc. 13, 1895, n. 134 ter ; fasc. 16, 1897, n. 108-09 ; fasc. 19, 1898, n. 170 ; fasc. 26-27, 1903-04, n. 812 ; fasc. 33-34, 1909, n. 1833 ; fasc. 41-42, 1913, n. 374. – J.E. Uriarte, *Catálogo razonado...*, t. 4, 1914, n. 5428-29, p. 93-96 ; n. 6445, p. 563 ; n. 6532, p. 589 ; t. 5, 1916, n. 6817, p. 60-61. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 383. – S. Vandone, *Mensis eucharisticus*, dans *Rassegna di Ascetica e Mistica*, t. 25, 1974, p. 249-52.

DS, t. 2, col. 1234; t. 4, col. 1543.

Mario Colpo.

PLÈROPHORIA. – Le verbe *plèrophoréô*, composé de *plèrès* (plein, rassasié, complet) et de *phoréô*, intensif-itératif de *phérô* (porter) est utilisé comme renforcement intensif de *plèroûn*.

Dans le grec profane, il signifie remplir, compléter, s'acquitter d'une dette, réaliser une promesse ; dans la langue chrétienne, à l'actif : accomplir, satisfaire, convaincre ; au passif : être pleinement persuadé par une preuve, un signe, un témoignage ; en grec moderne : renseigner, informer. Le substantif πληροφορία n'est connu ni du grec classique (l'attestation du papyrus Giess. LXXXVII, 25 est inintelligible en raison du contexte), ni de la traduction des Septante. Dans le Nouveau Testament, il signifie : plénitude, certitude, pleine assurance ; dans le grec patristique, il peut en outre prendre le sens de conviction ; dans le grec moderne, il désigne une information qui entraîne la conviction. Nous nous limiterons aux auteurs chrétiens de premier plan intéressant davantage l'histoire de la spiritualité. – 1. *Nouveau Testament.* – 2. *Écrits patristiques.* – 3. *Écrits monastiques et hagiographiques.*

1. Nouveau testament. – Dans la Septante (*Qoh.* 8, 11) et les *Testaments des XII Patriarches* (Gad II, 4b), *plèrophorein* s'applique au cœur *rempli* d'un désir mauvais. Aucun emploi chez Philon.

Dans les épîtres pauliniennes, le substantif et le verbe désignent un plein accomplissement : bien *remplir* le ministère (2 *Tim.* 4, 5) ; livrer le message en plénitude (4, 17) ; être parfait et *accompli* dans la volonté de Dieu (*Col.* 4, 12). Ailleurs, *plèrophoria* s'oppose aux « vains propos » ou même à la simple « parole » et désigne « la plénitude de l'intelligence » du Mystère (*Col.* 2, 2-4), la prédication « accompagnée de puissance, d'Esprit Saint et d'une parfaite *assurance* » (1 *Thes.* 1, 5). Abraham a été « pleinement convaincu (*plèrophorètheis*) que Dieu est capable de faire ce qu'il a promis » (*Rom.* 4, 21).

L'Épître aux Hébreux invite à persévérer « jusqu'au *plein accomplissement* de l'espérance » (6, 11), à s'approcher de Dieu « dans la *plénitude* de la foi » (10, 22). Dans ces deux derniers textes (comme en *Col.* 2, 2 et *1 Thes.* 1, 5), les termes désignent une foi et une espérance vécues en profondeur, une connaissance qui est l'œuvre de l'Esprit en l'homme. La tradition retiendra surtout le sens de *certitude* de foi (*Hébr.* 10, 22), de *conviction*, d'*assurance* intimes ; le sens de *plénitude* sera mis en valeur par le Pseudo-Macaire et ses émules.

Les traducteurs latins utiliseront divers mots pour rendre *plèrophoria* ; ainsi la Vulgate emploie habituellement *plenitudo* ; *expletio* en *Hébr.* 6, 11 (syriaque = *complementum*). Les traducteurs syriaques rencontreront des difficultés analogues : le traducteur de Jean Rufus de Maïouma se contentera de transposer le titre *Plèrophoriai* en syriaque (éd. F. Nau, PO 8/1, 1911). Le mot est donc purement grec ; aussi se rencontrera-t-il exclusivement dans la tradition grecque.

2. Écrits patristiques. – 1° *Pères apostoliques.* – Ignace d'Antioche emploie quatre fois le verbe *plèrophoreisthai* au sens moyen de *persuader* (*Magn.* 8, 2) ou au sens passif : « Je désire vous voir... *fermement convaincus* de la naissance, de la passion et de la résurrection du Christ » (11, 1 ; cf. *Philad.* préambule ; *Smyrn* 1, 1). Le verbe désigne donc l'adhésion totale et l'intime certitude des mystères salvifiques du Christ, ce qui se situe au niveau de l'expérience vécue plutôt qu'à celui de la preuve apologétique. Clément de Rome, dans le même sens, emploie le verbe et le substantif : « Munis des instructions de notre Seigneur Jésus Christ et *pleinement convaincus* de sa résurrection, les apôtres affermis par la parole de Dieu allèrent avec la *plénitude* de l'Esprit Saint annoncer la bonne nouvelle » (*Ad Corinth.* 42, 3, SC 167, 1971, p. 168). La conviction profonde de la résurrection est le fruit d'une expérience donnée par l'Esprit. Plus loin, Clément demande : « Est-il parmi vous quelqu'un *rempli* de charité ? ». Un tel homme est prêt à tout, même à l'exil, pour que « le troupeau du Christ vive en paix » (54, 1, p. 186).

Hermas oppose *plèrophoria* à *dipsychia* (duplicité) : « Prie le Seigneur avec confiance... Il accomplira la prière de ton âme » (*Le Pasteur*, 39, 2 = Précepte 9, SC 53 bis, 1968, p. 183).

Le substantif et le verbe ne sont employés ni par les Apologistes, ni par Clément d'Alexandrie.

2° *Les Alexandrins et les « chaînes » exégétiques.* – Chez Origène, le mot *plèrophoria* désigne soit la pleine conviction de la résurrection, acquise par l'apôtre Thomas en tâtant la plaie du côté du Christ (*Scholia in cantica* v, 2, PG 17, 273b), soit une certitude fondée sur la foi pure et non plus sur la raison, les miracles ou les constatations expérimentales :

« Luc (1, 1) révèle ses sentiments lorsqu'il écrit : '(Ces événements) nous ont été très clairement manifestés', selon le sens du grec *péplèrophorèménôn* que la langue latine ne peut pas exprimer d'un seul mot (remarque de Rufin). C'est en effet avec la certitude de la foi et de la raison qu'il avait connu les faits et il n'hésitait absolument pas pour savoir si c'était bien ainsi ou autrement qu'ils avaient pu se passer. C'est ce qui arrive à ceux qui ont cru avec beaucoup de fidélité... Et ne pensons pas que ce soit à nos yeux de chair qu'est accordée la solidité de la foi, fruit de l'intelligence et de la raison. Laissons les infidèles croire à cause de signes et de prodiges à la portée du regard humain, tandis que le croyant avisé et fort doit se laisser guider par la raison spirituelle et discerner ainsi la vérité de l'erreur » (*Hom. in Luc.* I, 1, SC 87, 1962, p. 102-103).

Chez Athanase, la *plèrophoria* semble acquise au terme d'une information logique : c'est une assurance fondée sur des preuves qui satisfont pleinement l'intelligence humaine. Voir *Historia arianorum ad monachos*, PG 25, 789d ; *Apologia contra arianos*, 257a, 261c, 277a, 308a, 409b; *Contra arianos*, PG 26, 197a, 521c, 524a ; Fragments, 1220b. La *Vita Antonii* sera examinée plus loin.

Pour Cyrille d'Alexandrie, voir J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche*, TU 61, Berlin, 1957, p. 211, 224, 257 (cf. Photius, *ibid.*, p. 292, 301, 310) ; J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche*, TU 89, 1966, p. 112 (cf. Théodore d'Héraclée, *ibid.*, p. 167 ; Ammonius d'Alexandrie, p. 316).

3° *Pères Cappadociens et Antiochiens.* – Dans les *Moralia* et les *Ascetica* de saint Basile, *plèrophoréô* et *plèrophoria* reviennent plus de 35 fois. La parole de Dieu doit inspirer une conviction pleine et entière : « Il ne faut ni douter, ni hésiter à propos de ce qu'a dit le Christ, mais *être convaincu* que toute parole de Dieu est possible et vraie, même si la nature s'insurge ; car là aussi se trouve le combat de la foi » (*Moralia* 8, 1 ; PG 31, 712c). Cette certitude de foi l'emporte sur la conviction personnelle : « il ne faut pas s'appuyer sur ses propres raisonnements pour rejeter ce que le Seigneur a dit, mais savoir que les paroles du Seigneur sont plus dignes de foi que notre propre conviction » (8, 2, 713d).

Les *Regulae fusius tractatae* (= F) et les *Regulae brevius tractatae* (= B) seront citées d'après PG 31.

Dans le *De renuntiatione saeculi* 2 et 5 (632a et 637c), dans le *De iudicio Dei* 4 (661a), le mot n'est pas toujours pris au sens religieux ; en F 5, 924c, la *persuasion* naturelle de ce qui est important ou non est pris comme exemple de discernement spirituel. Voir aussi F 7, 928 b ; F 9, 944 b ; F 11, 948a ; F 27, 988b ; F 47, 1036d ; B 12, 1089a ; B 38, 1108b ; B 81, 1140c ; B 228, 1233d ; B 233, 1237d ; B 261, 1257b ; B 292, 1288b, et la *Lettre* 22, 2-3 (cinq emplois).

Pour éprouver un candidat à la vie monastique le meilleur test est de constater qu'il remplit des emplois très humbles « en toute *assurance* » (F 10, 948a). La lecture des Écritures est bonne même pour les commençants car elle les mène « à la plénitude de la piété » (B 95, 1149a). Le moine doit avoir la *conviction* que Dieu est principe et fin de tout bien (B 219, 1228b). L'expérience (*peira*) de ce qui est agréable et utile selon la nature nous pousse à désirer ces choses. De même le moine doit *être convaincu* (*plèrophorèthè*) que le commandement de Dieu est vie éternelle (B 174, 1197b ; cf. B 199, 1213d).

Le mot *plèrophoria* désigne en outre chez saint Basile le sentiment de certitude confiante en la présence de Dieu, en sa consolation spirituelle, en l'accomplissement de ses promesses ; ce sentiment accompagne l'espérance et la charité et aussi le pardon des péchés. La *plèrophoria* anime ainsi toutes les attitudes spirituelles du chrétien.

1) *Plèrophoria* de la présence divine. – Aux questions : Comment fuir le désir des louanges humaines ? comment se guérir de la paresse spirituelle et acquérir le zèle ? Basile répond : « par la *certitude* de la présence de Dieu » (B 34, 1105a ; cf. B 37, 1108a). A la question : Comment prier sans distraction ? il répond : « En *étant convaincu* que Dieu est devant nos yeux » (B 201, 1216c ; cf. 306, 1300d). Le moine a la conviction que Dieu est littéralement le spectateur de son « cinéma » intérieur (*tôn idiôn kinematôn*, B 127, 1168c).

2) *Plèrophoria* de la foi, de la confiance et de l'espérance. – Le moine doit recevoir le Corps et le Sang du Seigneur avec crainte et *plèrophoria* (B 172, 1196a). Paul possède en *plénitude* la confiance en Dieu (B 270, 1269a). Le moine qui se montre difficile sur ce qu'on lui donne n'a pas la *plénitude* de l'espérance (B 132, 1169d).

3) *Certitude* d'être aimé par Dieu et le prochain, certitude de la consolation divine. – Celui qui reçoit une réprimande doit avoir « *la certitude* que celui qui le reprend l'aime et est expérimenté » (B 158, 1185c). Le moine est « *convaincu* de la vérité de la promesse de Dieu : Tout le reste vous sera donné par surcroît » (B 271, 1272a ; cf. Mt. 6, 34). Il doit vivre « dans la *conviction* de la rétribution par le Seigneur » (B 121, 1164c). Les communautés monastiques qui vivent dans l'indigence doivent vivre aussi « dans la *certitude* d'être consolées dans le monde futur » (B 181, 1204b). Consoler, d'après l'Écriture, c'est d'ailleurs « amener le cœur à la *certitude* de la vérité » (B 226, 1233a).

4) *Plèrophoria* de la purification intérieure. – Plusieurs questions posées à Basile concernent le discernement des esprits. Or dans tous ces cas le verbe employé est *plèrophoreisthai*, c'est-à-dire non pas « savoir » par connaissance intellectuelle, mais « être convaincu, persuadé, avoir l'expérience d'un état intérieur ».

Comment l'âme peut-elle *être convaincue* de n'avoir pas de vaine gloire ? Si elle cherche vraiment la gloire de Dieu (cf. *Mt* 5, 16 ; 1 *Cor.* 10, 31), elle peut être assurée qu'elle ne cherche pas la sienne propre (B 299, 1293b). Comment l'âme est-elle persuadée qu'elle est purifiée de ses péchés ? Quand elle a tout à la fois de la compassion pour les pécheurs et l'horreur du péché, alors elle a acquis la conviction qu'elle est purifiée de ses péchés (B 296, 1289c-1292b).

Mais l'autocritique de ses états d'âme est une opération délicate que ne suffit pas à garantir la confrontation avec l'Écriture par le sujet lui-même. Le moine peut avoir la conviction de plaire à Dieu, mais il est bon de faire vérifier cette « expérience » par un père spirituel (B 227, 1233b). Si quelqu'un dit : « Ma conscience ne me reproche rien », que faut-il en penser ? (B 301, 1296b). Basile répond par l'exemple des apôtres qui, à la dernière Cène, malgré leur conviction de n'être pas des traîtres, posèrent au Christ la question : Est-ce moi, Seigneur ? » (*Mt.* 26, 22). Et Basile ajoute : « Ils crurent plutôt à la parole du Seigneur » qu'au témoignage de leur propre *plèrophoria.*

Chez Grégoire de Naziance, le sens de *plèrophoria* est tantôt banal (*Ep.* 163, 4, éd. P. Gallay, coll. Budé, Paris, 1967, t. 2, p. 53), tantôt spirituel (*Ep.* 238, 4, p. 129), tantôt dogmatique (*Ep.* 102, 1, éd. P. Gallay, SC 208, 1974, p. 70).

Grégoire de Nysse, dans ses *Homélies sur le Cantique*, remarque que l'Épouse reconnaît le Bien-Aimé à la voix, non à sa vue : « 'Voix de mon Bien-Aimé' (*Cant.* 2, 8) : ce n'est ni une forme, ni un visage, ni une trace qui révèle la nature de celui que cherche l'âme, mais une voix qui suscite plutôt une conjecture qu'une certitude (*bébaiôsin*) sur l'identité de celui qui s'exprime. Que cette parole ressemble plutôt à une conjecture et non à quelque *persuasion* indubitable d'avoir saisi, cela est évident » (PG 44, 860b = éd. H. Langerbeck, *Opera*, t. 6, Leyde, 1960, p. 139).

L'expérience religieuse ne peut donc produire de *plèrophoria* définitive. Peut-être Grégoire se démarque-t-il ici du Pseudo-Macaire (cf. J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, RSR, t. 48, 1960, p. 132, n. 22). Plus loin (*hom.* 15) Grégoire distingue ceux dont la foi est peu éclairée et ceux qui, grâce à la

raison, accèdent à la *plèrophoria* et tiennent solidement la vérité (PG 44, 1112ab ; t. 6, p. 460).

Dans le *De instituto christiano*, il distingue ceux qui se convertissent sincèrement et ceux dont les motifs sont moins purs. L'Esprit n'accorde qu'aux premiers une entière conviction : « Ceux qui vont vers l'Esprit avec une détermination exempte de fraude, et qui ont la foi dans une *assurance* totale, sans aucune tache en leur conscience, la puissance de l'Esprit elle-même les purifie, selon celui qui a dit (1 *Thess.* 1, 5) : 'Notre évangile ne vous a pas été donné en parole seulement, mais avec puissance, avec l'Esprit-Saint et dans une *assurance* absolue' » (éd. W. Jaeger, *Opera*, t. 8/1, 1952, p. 44).

Dans le *De oratione dominica*, la *plèrophoria* revêt un sens péjoratif, rare dans le grec patristique : les « tuniques de peau » de *Gen.* 3, 31 figurent les plaisirs, « les *satisfactions* de la chair » que nous endossons « en échange des vêtements divins » (5, PG 44, 1184b).

Cyrille de Jérusalem invite les nouveaux baptisés à une assurance parfaite en la présence réelle du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin consacrés : c'est la foi, non le goût qui doit convaincre (cf. Basile, B 172) :

« Pour moi en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis (1 *Cor.* 11, 23). Cette instruction du bienheureux Paul suffit à vous *donner pleine certitude* sur les divins mystères » (*Catéchèses mystagogiques*, 4, 1 ; éd. A. Piédagnel, SC 126, 1966, p. 134). « C'est donc avec une *assurance absolue (méta pasès plèrophorias)* que nous participons d'une certaine manière au corps et au sang du Christ » (3, p. 136). « Ne t'attache pas comme à des éléments naturels au pain et au vin, car ils sont, selon la déclaration du Maître, corps et sang. C'est, il est vrai, ce que te suggèrent les sens ; mais que ta foi te rassure. Ne juge pas en ce domaine d'après le goût, mais d'après la foi *aie pleine assurance*, toi qui as été jugé digne du corps et du sang du Christ » (6, p. 138). « Tu as reçu l'enseignement et tu as *pleine certitude* : ce qui paraît du pain n'est pas du pain, bien qu'il soit tel pour le goût, mais le corps du Christ ; et ce qui paraît du vin n'est pas du vin, bien que le goût le veuille ainsi, mais le sang du Christ » (9, p. 144).

Pour Jean Chrysostome, voir PG 57, 373 ; 61, 718 ; 62, 652. Voir aussi les *Constitutions Apostoliques* (éd. Funk, 1905, t. 1) : V, 7-17 ; 19, 8 ; VII, 39, 2 ; 45, 3 ; VIII, 1, 11 ; 10, 3 ; 15, 2.

3. Écrits monastiques. – Dans la littérature monastique le mot *plèrophoria* est employé dans le même sens de conviction appuyée sur l'expérience.

1° *Tradition égyptienne, palestinienne, byzantine.* – Dans la *Vita Antonii* par Athanase, Antoine donne une règle simple de discernement des esprits : « Lorsqu'une apparition se produit, ne succombe pas à la terreur mais, quelle qu'elle soit, hardiment commence par interroger : 'Qui es-tu ? D'où viens-tu ?' Si c'est une vision de saints, ils te *rassureront* et changeront ta crainte en joie ; mais si c'est diabolique, aussitôt elle s'affaiblit voyant l'esprit fortifié » (43, PG 26, 908a).

« Si tu pries vraiment tu trouveras une grande *assurance* », déclare Évagre dans son *Traité de l'Oraison* (n. 80). I. Hausherr interprète : « C'est ici un sentiment intime dont il est plus facile de décrire les effets que la nature. Il en résulte à l'égard de Dieu cette disposition qui s'appelle... *parrhèsia*, la familiarité et la hardiesse dans la prière » (*Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 112).

Dans les *Apophtegmata Patrum*, il est raconté comment Antoine *persuade* des moines de croire à l'existence des démons (PG 65, 77d). Ailleurs il emploie la comparaison de l'arc pour *convaincre* un chasseur que les moines ne doivent pas vivre toujours tendus (80a). « A ce qui ne *comble* pas ton cœur, que ton cœur ne soit pas attentif » (Poimen 80, 341c). L'abbé Bessarion n'adresse pas la parole à des frères : ceux-ci ne s'en offusquent pas : « Sans doute, se disent-ils, *il ne lui a pas été révélé clairement* qu'il ait à nous parler ». Ils reviennent plus tard et se disent : « Voyons si Dieu lui a *révélé* de nous dire quelque chose » (140bc). La même réserve est attribuée à l'abbé Pambo : « Le vieillard n'est jamais pressé de parler : il attend que Dieu lui *donne la certitude* » (Pambo 2, 368a). Ailleurs deux moines veulent avoir *certitude* concernant la mesure de leur foi (169a).

Dans la *Correspondance* de Barsanuphe et Jean de Gaza (Solesmes, 1972), voir les lettres 364-367, 385, 604.

Chez Dorothée de Gaza il s'agit de *confiance* à l'égard du père spirituel ou d'un frère : *Vie de Dosithée* 1 ; 12 ; *Instructions* 54 ; 56 ; 61 ; 85 (éd. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, 1963, p. 122, 142, 236, 240, 252, 298-300).

« S'abandonner, après Dieu, à son père spirituel sans jamais douter, avec la *pleine assurance* d'obéir à Dieu » (*Instructions* I, 23, p. 183). « Deux frères fâchés l'un contre l'autre vinrent un jour me trouver. Le plus âgé disait au plus jeune : 'Quand je lui donne un ordre, il en a de la peine, et moi aussi, car je pense que s'il avait de la confiance et de la charité pour moi, il recevrait *de bon cœur (méta plèrophorias)* ce que je lui dis'. Et le plus jeune disait à son tour : 'Que ta Révérence me pardonne : sans doute ne me parle-t-il pas avec crainte de Dieu, mais avec la volonté de me commander et c'est pour cela, je pense, que mon cœur *n'a pas confiance'* » (*ou plèrophoreitai*, VII, 85, p. 298). Une fois, il s'agit de la certitude des prophètes à l'égard de l'Incarnation (I, 4, p. 151).

Jean Climaque définit grâce à la *plèrophoria* le sentiment de confiance du chrétien envers la miséricorde de Dieu. Le moine Hésychius s'est converti après une vie négligente et a obtenu la grâce d'une fin bienheureuse. Climaque conclut : « Le Seigneur voulut à l'occasion de sa pénitence sincère et digne de louange donner *pleine confiance* à ceux qui ont résolu de se corriger, même après une longue négligence » (*Scala* VI, PG 88, 797a). Ailleurs, la crainte est dite être « la privation de la *plèrophoria* » (XXI, 945b). Le terme négatif *aplèrophoria* s'applique à celui qui est oublieux de Dieu (XXVII, 1108d). Voir aussi Jean Moschus, *Pré spirituel*, 26, PG 82, 2872c.

Maxime le Confesseur enracine la foi dans la *certitude* naturelle qui réside dans l'intellect et la raison (*Capita diversa* III, 33 ; PG 90, 1273bc). Deux fois, dans la *Mystagogie*, est mentionnée la *certitude* des croyants dans la foi, « parfaite », « ferme et stable » (5 et 24, PG 91, 677b, 708bc ; cf. PG 90, 704b ; PG 91, 393c). Cf. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 226.

Voir encore Ammonas, *Lettre* I, éd. F. Nau, PO 11/4, p. 434, 9. – Nil, *Lettres*, PG 79, 281 (*plèrophoria* de la chair), 361d, 369b, 989a (*réplétion* de nourriture). – Marc le Moine, *De his qui putant* 85, PG 65, 944a ; *De baptismo*, 1004d, 1009b, 1024d. – Anastase le Sinaïte, PG 89, 836b. – Hésychius de Batos, *Centuries* II, 11, dans *Philokalia tôn hiérôn Nèptikôn*, éd. d'Athènes, t. 3, p. 158 = PG 93, 1513c. – Jean de Carpathos, *Philokalia*, t. 1, p. 283, n. 38 (= PG 85, 797cd, n. 35) ; p. 291, n. 70 (= 804ab, n. 66) ; p. 279, n. 16 (= 794ab, n. 15). – Grégoire le Grand, *Dialogues*, trad. Zacharie, IV, 1, PL 77, 319bc. – Isaac de Ninive, *Discours* 8 et 65, éd. Spetsieri, Thessalonique, 1977, p. 39 et 261 ; trad. J. Touraille, Paris, 1981, p. 98 et 342. – Nicétas Stéthatos, *Centuries pratiques* 30, *Philokalia*, t. 3, p. 280 = PG 120, 865b. – Pierre Damascène, *Philokalia*, t. 3, p. 64, 30 et 80, 8. – Théognoste, ch. 10, 24, 28, 33, 40, 44, 75, *ibidem*, t. 2, p. 257-70. – Cal-

liste et Ignace Xanthopouloi, ch. 14, 48, 56, 60, 68, *ibidem*, t. 4, p. 206-64 et PG 147, 652b-757b.

Pierre Miquel.

2° *Le Pseudo-Macaire, Diadoque et Syméon le Nouveau Théologien.* – Le Pseudo-Macaire (cf. DS, t. 10, col. 37) emploie au moins 57 fois *plèrophoria*, 22 fois le verbe et deux fois l'adverbe *plèrophorestérôs* (I, 2, 3, 13 et 12, 14).

Voir l'éd. de la *Grande Lettre*: W. Jaeger, *Two Rediscovered Works... : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954, p. 233-301 (= *GL*) ; les *indices* de Makarios/Symeon, *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vatic. Gr. 694 (B)*, éd. H. Berthold (GCS), Berlin, 1973 (= I), t. 2, p. 291 ; *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, éd. H. Dörries, etc. (Patr. Texte und Studien = PTS, 4), Berlin, 1964, (= II), p. 339 ; Pseudo-Macaire, *Homélies propres à la Collection* III, trad. V. Desprez, SC 275, 1980 (= III), p. 386. G. L. Marriott, *Seven unpublished Homilies...*, Cambridge (Mass.), 1918.

Le substantif signifie dans une dizaine de cas *certitude* : naturelle (I, 50, 1, 4) : ou « vaine », de la part des laxistes (*GL*, p. 295, 4) ; ou de foi en les Écritures (*GL*, p. 234, 26 ; 300, 10) ou dans la prière (I, 12, 2, 6 ; *Homélie* 53, 18, éd. Marriott, p. 36) ; ou encore une certitude fondée sur l'expérience de l'Esprit (I, 22, 1, 4 ; 44, 2, 3 ; 50, 2, 2, etc.) ; enfin « la certitude » que donne l'Esprit, par opposition à ceux qui « ont pleine confiance » (*plèrophorouménôn*) en l'institution ecclésiale provisoire (I, 52, 2, 4). On peut souvent hésiter entre ce premier sens et le second, plus fréquent, de *pleine mesure* (I, 30, 2) : « pleine réalité » de la vie théologale d'après la Bible (*GL*, p. 249, 3.6 ; 275, 16 ; 300, 31 ; I, 32, 8, 4 = II, 15, 20 ; I, 5, 1, 7 = II, 10, 4 ; I, 29, 2, 8 ; etc.) ; « plénitude » caractérisant l'expérience de l'Esprit : ainsi les biens spirituels sont communiqués « en plénitude » à l'âme (I, 2, 12, 17 ; 30, 7 ; 28, 2, 5 ; 22, 1, 10 et 2, 9 ; etc.). C'est de cette plénitude que découle la « certitude » expérimentale, qui parfois déborde en polémique contre les non-spirituels (I, 52, 2, 4 ; III, 25, 6 ; etc.).

La *plèrophoria* est ainsi jointe aux notions de foi (6 emplois), de perception spirituelle, *aisthèsis* (11), de « puissance » (8) et d' « activité » (2) charismatiques (*dynamis, energeia*), de vérité, réalité, saveur, expérience, connaissance, dans des expressions comme « en substance (*hypostasis*) et en toute perception et plénitude » (I, 34, 7), « en puissance, perception et plénitude », « en vérité, plénitude, perception et activité » (III, 25, 6, 1-2). Diadoque retiendra de ce foisonnement l'expression *en pasèi aisthèsei kai plèrophoriai* (I, 15, 1, 3, cf. *GL*, p. 275, 16 ; I, 2, 3, 15 ; I, 36, 3, 2 ; 51, 5 ; III, 25, 6, 1).

La prétention à la plénitude-certitude charismatique a été reprochée au Pseudo-Macaire dans la liste synodale de propositions messaliennes rapportées par Jean Damascène, *De haeresibus* 80 : l'on pourrait obtenir « une participation du Saint-Esprit en toute perception et *plénitude* » ; on recevrait la substance du Saint-Esprit « en toute *plénitude* et en toute activité » (PG 94, 732 ; éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, PTS 22, Berlin, 1981, p. 42 svv). Cette condamnation isolée n'a pas discrédité la *plèrophoria*, étant donné le poids de la tradition, mais a rendu prudents certains auteurs, peut-être Syméon le Nouveau Théologien.

Diadoque de Photicé (cf. DS, t. 3, c. 825) emploie sans réticence la locution « en toute perception et *plénitude* ». Chez lui elle « peut se traduire, à la façon d'un hendiadys, ' en un sentiment total de plénitude ' (ou ' de certitude ') ; elle marque l'invasion de la grâce, l'état d'une âme que la vérité a pacifiée et qui se repose en elle » (É. des Places, introd. à Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, SC 5 ter, 1966, p. 38 ; index, p. 199). Diadoque a assuré le succès de cette formule dans la tradition subséquente (voir ci-dessus les références aux auteurs publiés dans la *Philokalia*).

« Il y a une prière au-dessus de toute dilatation ; seulement elle n'appartient qu'à ceux qui, en un sentiment total de *plénitude*, se sont remplis de la grâce divine » (ch. 68 ; cf. ch. 90). « Nous ne mépriserons pas volontiers les agréments de cette vie, si nous ne goûtons le don de Dieu en un sentiment total de *plénitude* » (44, cf. Macaire, *GL*, p. 278, 27 ; voir aussi ch. 91 et 95). « Aimer Dieu en un sentiment total de *certitude* du cœur » (40 ; cf. 94). « Le jugement de Dieu est beaucoup plus exigeant que notre conscience, même si en toute *certitude* nous n'avons conscience d'aucune faute » (100 ; cf. Basile, *supra*). Le verbe signifie « rassasier » (7), « satisfaire » (59), « accomplir la loi » (64), « convaincre » (33 ; *Sermon* 2, p. 165, 16 ; *Catéchèse*, p. 180, 25), « être assuré » (100).

Le rôle que joue chez Macaire et Diadoque l'expression *en pasèi aisthèsei kai plèrophoriai* est tenu chez Syméon le Nouveau Théologien par l'adverbe *gnôstôs*, « consciemment », et par des expressions comme *en aisthèsei kai gnôsei, en aisthèsei kai gnosei kai peirai* (cf. W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1974, p. 357 ; cf. p. 344, n. 2, p. 345, n. 5). Les *indices* (non exhaustifs) des éditions de Syméon dans la coll. SC (51 bis ; 196 ; 129 ; pas d'index pour les *Catéchèses*) signalent cependant plusieurs emplois de *plèrophoréô* et *plèrophoria*.

3° *Hagiographie.* – Dans les diverses *Histoires* monastiques et *Vies* de moines, le substantif et le verbe désignent souvent l'*assurance* reçue par un saint en vision ou au terme d'une réflexion priante, ou encore l'*assurance* donnée aux foules de ses pouvoirs et de sa glorification céleste. On est proche ici de la piété populaire. Les termes gardent aussi leur sens sociaux habituels de garantie, confiance, assurance.

Voir A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, 4 tomes en 7 vol., Paris, 1961-1965 (*index* en fin des vol. ; au t. 3/3, p. 31, n. 70, relevé des principales occurrences dans les *Vies* écrites par Cyrille de Scythopolis, d'après l'éd. Ed. Schwartz, *Kyrillos von Sc.*, TU 49/2, 1939). – H. Delehaye, *Les saints stylites*, coll. Subsidia hagiographica = SH 14, Bruxelles, 1923, réimpr. 1962. – P. Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune*, 2 vol., SH 32, 1962-1970. – A.-J. Festugière, *Vie de S. Théodore de Sykéon*, SH 48, 1970 ; *Historia monachorum in Aegypto*, SH 53, 1971, réimpr. 1981 (index). – Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre* ; éd. A.-J. Festugière (Institut Français de Beyrouth ... 95), Paris, 1974 (voir dans le texte grec de la première *Vie*, p. 63, 10 ; 64, 20 ; 72, 18.23 ; 73, 14 ; 75, 21 ; 77, 11 ; 93, 14).

Conclusion. – La *plèrophoria*-certitude est une attitude intérieure qui mesure l'intensité de la foi et de l'espérance, au plan dogmatique et plus encore dans la vie concrète (Basile) ; La *plèrophoria*-confiance au père spirituel est un des plus sûrs ressorts du monachisme (on suppose que le directeur n'est pas captatif). La *plèrophoria*-plénitude mesure la pleine réalité de la vie théologale dans l'âme et son retentissement dans la sensibilité. Recherchée pour elle-même, elle n'est plus qu'une euphorie narcissique et peut conduire à l'obstination celui qui se croit spirituel. La *plèrophoria* hagiographique peut dégénérer en naïve croyance au merveilleux.

Globalement, la *plèrophoria*, dans le vocabulaire des auteurs spirituels grecs, relève de ce qu'on pour-

rait appeler « le sentiment spirituel » ; elle exprime l'intensité, la plénitude, l'assurance d'une expérience intérieure qui est, le plus souvent, un effet de la grâce divine. Comme tout ce qui relève du sentiment, la *plèrophoria* est susceptible d'excès ou même d'erreur. Mais le terme ne prend que rarement un sens péjoratif, à la différence de *parrhèsia*, dont le sens est proche (cf. DS, t. 12, col. 263-67) ; la foi, l'espérance, la charité ne sont jamais trop certaines.

Voir les dictionnaires du grec classique (qui signalent aussi les mots dérivés et composés) : Estienne, Bailly, Liddell-Scott-Jones, Chantraine ; les dictionnaires du grec biblique, Zorell, Kittel (t. 6, 1959, p. 307-09 ; G. Delling), Bauer-Arndt-Gingrich (Cambridge-Chicago, 1957).

Outre les commentaires bibliques des passages signalés, voir M.J. Lagrange, *Le sens de Luc 1, 1 d'après les papyrus*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 2, 1912, p. 96-100. – C. Spicq, *Notes de lexicographie néotestamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/2), Fribourg/Suisse-Göttingen, 1978, p. 707-09 (cite plusieurs papyrus pour le verbe).

W. Jennings, *Lexicon to the Syriac N.T.*, Oxford, 1926. – R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, Oxford, 1879 svv, col. 2128, 3116, 4434.

Pour le grec patristique : Sophocles. – G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, p. 1093.

J. Leroy, *Expérience de Dieu et cénobitisme primitif*, dans *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, La Pierre-qui-vire, 1973, p. 117 svv, 123 svv.

P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, dans *Irénikon*, t. 39, 1966, p. 497-513. – A.P. Clarkson, *Christ an the Christian in the Writings of Pseudo-Macarius*, thèse Univ. Grégorienne, Rome, 1977, p. 220-31. – H. Dörries, *Die Theologie des Makarius/Symeon* Göttingen, 1978 (index, p. 472 : *Erfahren* ; p. 473 : *Gnade*). – Ph. Halin, *Persévérance humaine et grâce divine : le chemin de la prière dans l'œuvre du Pseudo-Macaire* (mémoire de licence, Louvain, 1983, p. 118-22). – V. Desprez, *« Plèrophoria » chez le Ps.-Macaire*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 46, 1984, p. 89-111.

Vincent Desprez.

1. PLOWDEN (Charles), jésuite, 1743-1821. – Charles Plowden naquit le 1er mai (ou le 14 août) 1743 à Plowden Hall, dans le Shropshire. Il était fils de William Ignatius et de Frances Plowden. Après ses études au collège anglais des Jésuites de Saint-Omer, il entra dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Watten en 1759.

Deux de ses frères, Francis et Robert, le suivirent dans la Compagnie, mais Francis la quitta avant son ordination au moment de sa suppression en 1773. Charles fut professeur pendant quelques années au collège jésuite de Bruges où s'était transporté le collège de Saint-Omer en 1762. C'est à Rome et à Bologne qu'il fit sa théologie avant d'être ordonné prêtre en 1770 à Rome. En 1772, il réintégra la communauté du collège de Bruges. En 1773, quand la Compagnie fut supprimée, il fit partie de l'Académie anglaise de Liège. Les années suivantes, il alla à Rome, puis fut aumônier à Ellingham dans le Northumberland (1781-1784), ensuite à Lulworth Castle (1784-1794).

Quand l'Académie anglaise de Liège se transporta à Stonyhurst en 1794, il y rejoignit ses compagnons de jadis. Il fut maître des novices de 1803 à 1817 à Hodder Place, puis provincial d'Angleterre de 1817 à 1821 tout en étant aussi, les deux premières années, recteur de Stonyhurst. En 1820, il prit part à la 20e Congrégation générale de la Compagnie. Sur le chemin du retour, il mourut le 13 juin 1821 à Jougné en France.

Charles Plowden fut regardé par ses contemporains comme un modèle des vertus morales et religieuses, de l'exactitude et de la ferveur à accomplir les exercices spirituels, de la soumission aux supérieurs. Totalement consacré à la gloire de Dieu et au progrès de la foi, il fut un jésuite marquant. Plowden fut l'ardent champion du rétablissement de la Compagnie. Nul doute qu'il fut un homme doué de grands talents, cultivé et prudent, même si en certaines occasions il fit preuve de quelque manque de mesure. Sa piété était du genre austère, vigoureuse, solide, sans affectation.

La plupart de ses écrits, publiés ou non, relèvent de la controverse, de l'apologétique et de l'histoire. Plowden fut une figure marquante de la littérature de son époque, au milieu des divisions entre catholiques, dans les années qui précédèrent la *Catholic Emancipation*. Il fut aussi un excellent prédicateur et quelques-uns de ses sermons ont été publiés.

Plowden fut l'homme des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Il insistait dans ses exhortations aux novices et à bien d'autres sur l'esprit qu'il avait connu à son entrée dans la Compagnie : importance de l'humilité et de la soumission, confiance en Dieu, obéissance, union et charité, valeur de la vie communautaire et du renoncement. Il présentait avec insistance la nécessité d'obtenir, par tous ses efforts, la paix de l'âme sans laquelle on ne peut apporter à la prière et à l'acquisition des vertus une attention pleine et entière. Comme provincial, il eut beaucoup à souffrir à la fin de sa vie, ses lettres en témoignent, de tous ceux qui s'opposaient au rétablissement de la Compagnie en Angleterre. Il lutta énergiquement pour y arriver.

E.F. Sutcliffe (*Bibliography of the English Province of the Society of Jesus*, Londres, 1957, p. 143-47) donne la liste de plus d'une vingtaine d'œuvres publiées et de quelques mss. Du point de vue spirituel, on relève ses *Lectures on Spiritual Subjects compiled by a Sister of Mercy, from the Exhortations on the Rules of the Society of Jesus given to the Novices at Stonyhurst*, Dublin, Richardson, 1859.

H. Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, Londres, t. 4, 1878, p. 555-60 ; t. 7, 1882, p. 601. – J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 5, Londres, 1902, p. 322 ; cf. t. 1, 1885, p. 567. – DNB, t. 15, (1922), p. 1312-13. – NCE, t. 11, 1967, p. 444. – Sommervogel, t. 6, col. 906, signale quelque 200 exhortations sur le Sommaire et les Règles communes, des Sermons pour les dimanches et fêtes, des Lettres au jésuite F. de Grivel. – *Letters and Notices*, t. 34, p. 73 ; t. 55, p. 236.

Geoffrey Holt.

2. PLOWDEN (Francis), prêtre, † 1788. – Francis Plowden était d'une honorable famille catholique anglaise qui suivit Jacques II dans son exil en France. Il commença ses études à Saint-Omer, les continua à Douai (1721) où il fit sa philosophie. Destiné à l'état ecclésiastique, il entra au séminaire des Anglais à Paris où il fut ordonné diacre (juin 1732) et prêtre. Licencié en théologie en 1735, il resta encore un an au séminaire puis le quitta en 1737 sans prendre son grade de docteur. Il aurait eu des scrupules à adhérer à la Bulle *Unigenitus*. Renonçant aux honneurs ecclésiastiques qu'il aurait pu facilement briguer, il part en Angleterre où il ne reste que trois ans, car tout ministère lui est impossible. Revenu à Paris, il s'installe chez les Pères de la Doctrine chrétienne et fut chargé

de la coordination des catéchistes de la paroisse Saint-Étienne-du-Mont par le curé Menessier. Bouettin, successeur de Menessier, voulut obliger Plowden à se faire approuver par l'archevêque de Paris ; Francis refusa, cette démarche étant sans précédent (1744). Déchargé de sa fonction, il se consacra à aider ceux qui avaient recours à lui pour ses avis spirituels et à répondre par écrit à la foule des gens qui le consultaient de tous côtés. Il passa ainsi près de quarante ans dans une vie obscure et laborieuse et mourut à Paris le 5 septembre 1788.

Écrits. – 1) *Discours pour le renouvellement des vœux du baptême, prononcé à la chapelle des Fonts, dans l'église de Saint-Étienne-du-Mont,* 1742 ; cet unique témoin de la période « catéchétique » de Plowden peut donner une idée de son enseignement (éd. dans *Élévations sur les Mystères,* t. 2, p. 402-18). – 2) *Traité du Sacrifice de Jésus-Christ,* 2 vol., Paris, 1778, avec, à la fin du t. 2, p. 289-480 : *Considérations tirées de ces principes établis dans tout ce traité pour servir d'entretiens pendant l'octave du Très-Saint-Sacrement* (publié aussi dans *Élévations...,* t. 2, p. 194-355) ; l'*Explication des prières et cérémonies du saint sacrifice de la Messe* forme le t. 3 du *Traité,* Paris, 1778.

3) Un recueil factice (à la bibl. SJ de Chantilly) regroupe les opuscules suivants : a) *Réflexions sur les mystères de la mort, de la sépulture et de la résurrection de N.S.J.C.,* Paris, 1780, (dans *Élévations...,* t. 1, p. 230-314). – b) *Réflexions chrétiennes sur la prière appelée Rorate... et Paraphrase en forme de méditation sur l'hymne des Matines de Noël,* Paris, 1787 (dans *Élévations...,* t. 1, p. 33-93). – c) *Réflexions sur le Cantique Alleluia,* slnd (dans *Élévations...,* t. 1, p. 380-414). – *Réflexions pieuses sur la prose Veni Sancte,* par Mme ooo, slnd (repris en substance dans *Élévations sur les Mystères,* t. 2, p. 155-94). – d) *Lettre sur la communion,* slnd, reprend les idées du *Traité,* t. 2, p. 69-140.

4) *Élévations sur la vie et les mystères de Jésus-Christ* par l'auteur du Sacrifice de Jésus-Christ, publié par l'abbé R.-A. Sicard, 2 vol., Paris, 1806 ; 2e éd., 1809. On y retrouve sous des titres légèrement différents tous les opuscules cités *supra* à l'exception de 3d.

Les deux premiers tomes du *Traité* montrent la préparation du sacrifice du Christ, son accomplissement dans la personne de Jésus et dans tous les mystères de sa vie mortelle et ressuscitée, sa continuation par la messe. L'ouvrage devient proprement spirituel au milieu de la troisième partie quand l'auteur explique que tout chrétien doit se former sur le sacrifice du Christ pour devenir membre vivant de son corps. Le tome 3 reprend, mot par mot et geste par geste, les prières et les cérémonies de la messe. Il s'appuie sur les documents des premiers siècles de l'Église, des anciens sacramentaires et rituels. Avec véhémence, Plowden s'attaque aux abus sévissant alors dans la célébration de la messe où tout se conjugue pour empêcher les fidèles de prendre part au sacrifice du Christ : « précipitation scandaleuse » des prêtres qui désirent en avoir fini, jeu indéfini des orgues et longueur des chants, ignorance des fidèles qui suivent vaille que vaille ce qui se passe à l'autel (p. 148-53, 263-69, 508-12, 520-21). L'auteur suggère des mesures qui reviennent aux origines mais qui ne seront vraiment appliquées qu'après Vatican II. Dans son ensemble, ce *Traité* a pour objectif d'éclairer la foi et des prêtres et des fidèles pour que, tous ensemble, ils participent à cette action « qui renferme toutes les grandeurs de Jésus-Christ, tous les mystères de sa vie et toute la sainteté de la religion ».

Le *Traité* a suscité une polémique qui dura trois ans. Plévert, « appelant » (pseudonyme de B.-Fr. Rivière), reprocha à l'auteur du *Traité* de faire consister le sacrifice non dans l'immolation mais dans l'offrande (t. 2, p. 278-86) faite à Dieu de la victime immolée. Pour Plowden, le sacrifice de la messe était l'offrande de l'immolation de la croix (voir M.-P.-J. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle,* t. 5, Paris, 1855, p. 460).

Les *Élévations,* toutes centrées sur le Mystère de l'Incarnation, « grand mystère de l'amour et de la miséricorde de Dieu » (t. 1, p. 234), développent, comme leur nom l'indique, les différents états ou mystères par lesquels Jésus est passé de sa conception à son ascension. « La foi a le privilège de rendre tout présent à l'amour », dit-il (t. 1, p. 67) ; ainsi les mystères de Jésus, quoique passés, subsistent toujours, nous sont communs avec lui. Comme il les a accomplis pour nous et en notre nom, nous pouvons les revivre avec lui et en lui. Par ces mêmes mystères, Dieu s'unit à nous, s'insinue dans notre cœur, nous attire à l'imitation du modèle qu'il expose à nos yeux et, nous incorporant ainsi à lui, nous élève jusqu'à la participation de sa divinité (t. 1, p. 15). Telle est l'idée maîtresse de la spiritualité de Plowden et qui explique l'importance qu'il donne à l'Eucharistie, centre et réunion de tous les mystères de Jésus.

L'épithète de « janséniSant » semble difficile à appliquer dans son sens fort à un homme pour qui Dieu est un Dieu de miséricorde (*Élévations,* t. 1, p. 89), un Dieu d'amour, affaibli par amour (t. 1, p. 54), un Père plein de tendresse qui ne peut dissimuler ses entrailles de bonté pour ses enfants même dénaturés car il est le Dieu des misérables (*ibidem*). De même, pour la communion, il conseille d'y aller « avec son cœur tout entier et tout brûlant d'amour » (t. 2, p. 291), en totale confiance ; car, ajoute-t-il, « Jésus-Christ n'exige de moi d'autres conditions que je boive avec confiance ce sang même qu'il a répandu pour mes péchés » (t. 2, p. 286).

Cependant, on trouve bien chez Plowden une tendance à considérer le petit nombre de ceux que Dieu a élus, et il parle de ceux « qu'il n'a pas choisis ». C'est sans doute pour corriger ce que ces expressions pourraient avoir de désespérant que Plowden a ajouté à la fin des *Élévations* une trentaine de pages : « Réflexions chrétiennes sur la confiance en Dieu ». Prenant à bras-le-corps le problème de la prédestination, il conclut en affirmant que, si Dieu ne nous a pas révélé s'il a résolu de nous sauver ou non, la seule chose sûre est que « quiconque persévérera à tout attendre avec une ferme confiance de sa toute-puissante bonté, arrivera au salut ».

Plowden est bien de son temps : ce 18e siècle encore tout imprégné de la spiritualité de l'École française, influencé encore par le génie d'un Pascal (*Élévations,* t. 2, p. 151), frémissant des soubresauts des querelles jansénistes, mais déjà caractérisé par l' « indévotion », (néologisme permis à un anglais), qui ne fera que croître. Contre elle Plowden lutte de toutes ses forces soit par son *Traité* qui veut aider les chrétiens à mener une vie toute centrée sur la mort et la résurrection du Christ, soit par des *Élévations* dont tout le but est de montrer comment faire de sa vie « l'extension, la continuation de la vie et des mystères de Jésus-Christ » (t. 2, p. 345). Cette spiritualité n'est peut-être pas très originale puisqu'elle date de saint Paul, mais Plowden l'expose d'une manière aussi simple que profonde, aussi attrayante qu'exigeante. Paraissant au début du 19e siècle, un ouvrage tel que les *Élévations* ne pouvait être que le bienvenu dans le vide spirituel qui suivit la Révolution.

Nouvelles ecclésiastiques (éd. de France), 19 juin 1789, p. 97-99. – J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 5, Londres-New York, s d, p. 327-28. – J. Kirk, *Biographies of English Catholics in the Eighteen Century*, éd. J. Hungerford Pollen et E. Burton, Londres, 1909, p. 185-86. – Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. 5, 1911, col. 294.

DS, t. 1, col. 649 ; t. 4, col. 557.

Claude de La Martinière.

PLUS (Raoul), jésuite, 1882-1958. – Né le 22 janvier 1882 à Boulogne-sur-Mer, Raoul Plus fit ses études au collège Notre-Dame, chez les Jésuites de cette ville. Il entra à leur noviciat de Saint-Acheul-lez-Amiens en 1899. Dès 1901 il vécut en exil pour deux ans de rhétorique supérieure à Arlon (Belgique), trois années de philosophie à Gemert (Hollande), autant de professorat à Florennes (Belgique) et quatre années de théologie à Enghien (Belgique). Il fut ordonné prêtre en 1913. Après un an de travail personnel à Enghien, il fit son troisième an avec le P. Louis Poullier en 1919-1920, puis fut nommé à l'Institut catholique des Arts et Métiers à Lille, pour y donner des cours de religion. En même temps il fut aumônier de la Congrégation mariale aux Facultés catholiques, et prêcha de nombreuses retraites au temps des vacances. De 1940 à 1945, retiré à la maison de retraite de La Barde, en Dordogne, il poursuivit prédications et écrits. A Lille à partir de 1945, il fut père spirituel au collège Saint-Joseph, avec la même activité. Mais en 1950 des épreuves de santé interrompirent cruellement son apostolat direct jusqu'à sa mort le 23 octobre 1958.

A Gemert, il s'était trouvé à l'école d'un père spirituel, Germain Foch (DS, t. 5, col. 526-27), pour qui la doctrine de la grâce divinisant le chrétien et l'intimité avec le Christ étaient l'âme de ses instructions et de sa direction. Plus avait commencé en 1910 et 1912 des travaux historiques sur Angélique Arnauld, dans les *Études*. Son apostolat direct le mit à même d'exposer la valeur et les conséquences pratiques de vérités trop ignorées : l'incorporation au Christ, l'action de la grâce, l'union des membres du Christ entre eux, l'esprit de sacrifice, le recours aux sacrements, la prière, le tout dans l'esprit paulinien.

Il composa le premier de ses ouvrages, *Dieu en nous* (Toulouse, 1919) dans les tranchées du Chemin des Dames, qu'il publia après l'*Idée réparatrice* (Paris, 1919) inspirée par la guerre. Le succès l'encouragea à continuer : *Vivre avec Dieu* (Toulouse, 1919), *Dans le Christ Jésus* (Toulouse, 1923), *Le Christ dans nos frères* (1924), *Comment toujours prier* (1925), *La Folie de la Croix* (1926), *Comment bien prier* (1928), *La Dévotion au Père* (1929), *Marie dans notre histoire divine* (1932), *La Communion des Saints* (1933), *Rayonner le Christ* (1935), *Semer la Joie* (1942), *La Paix intérieure* (Bruges, 1951), pour ne citer que les plus connus et les plus lus.

Soucieux d'être compris et concret, il émaillait ses exposés de traits, d'exemples, d'images. Ses ministères l'aidaient à comprendre les besoins de ses auditeurs et de ses lecteurs. Il donna des sujets de méditations à divers milieux : jocistes, jeunes gens, jeunes filles, foyers, prêtres, religieuses, séminaristes. C'est plus de soixante livres qu'il composa en trente ans.

Il communiqua son expérience en quelques écrits intitulés : *La Prédication réelle et irréelle* (Paris, 1923), *La direction d'après les maîtres spirituels* (Paris, 1933), *Comment présenter le Christ à notre temps* (Paris, 1943). Il faut ajouter d'innombrables articles dans *La Croix*, les *Études*, *Cité nouvelle*, *La Revue pratique d'apologétique*, la *Vie spirituelle*, *Prêtre et Apôtre*, *Maria*, et d'autres. Bien des fois médités, quantité de ses ouvrages furent traduits en 14 langues d'Europe et d'Asie. Cela montre assez que Plus a su nourrir la vie spirituelle et apostolique des fidèles, des religieuses et du clergé d'une doctrine sérieuse, abordable, et riche de conclusions pratiques. L'Action catholique et la sociologie elles-mêmes lui inspirèrent à point nommé des leçons énergiques, notamment dans *Catholiques, sommes-nous chrétiens ?*, sous le pseudonyme Louis Herpéel, Paris, 1930. On lui doit aussi une série de biographies : *Marie-Antoinette de Geuser*, *Vie de Consummata* (Toulouse, 1933), *Émilie de Rodat* (Toulouse, 1950), *Anne-Marie Javouhey* (Paris, 1950), une quinzaine en tout.

Plus eut, sur toute une génération, une influence éducative qui, pour n'être pas de premier ordre théologique, n'en fut pas moins efficace.

Memorabilia S.J., 1957-1959, p. 287-88. – A. de Parvillez, *Le R.P. Raoul Plus*, dans *Le Messager du Cœur de Jésus*, t. 13, Janv. 1959, p. 27-32. – NCE, t. 11, 1967, p. 453.

DS, t. 1, col 1240 ; t. 2, col. 1207 ; t. 4, col. 268, 432, 614 ; t. 6, col. 342 ; t. 7, col. 701 ; t. 8, col. 69, 847, 1061, 1064, 1435 ; t. 9, col. 1271-72.

Hugues Beylard.

POCHARD (Joseph), prêtre, 1716-1786. – 1. *Vie.* – 2. *« La Méthode de Besançon ».* – 3. *L'idée de la vie chrétienne et du sacerdoce.*

1. Vie. – Né à la Cluse, diocèse de Besançon, le 24 février 1716, Joseph Pochard fit des études classiques au collège de Pontarlier. Grand séminariste, il suivit les cours de théologie de l'université de Besançon, à laquelle était affilié le grand séminaire. Le régime comportait alors quatre années : deux d'externat, une d'internat (1735-1736 pour Pochard) et, à nouveau, une d'externat. L'estime et la confiance des directeurs valurent au jeune abbé d'être associé au corps professoral dès 1737, avant même l'ordination sacerdotale.

Toute sa vie se passa au séminaire. Devenu directeur, il enseigna la théologie morale jusqu'à son élection comme supérieur en 1769. Malgré ses répugnances, il fut réélu en 1772 et 1775. Son influence s'exerça en dehors de la maison par le ministère de la confession et par une retraite pour les laïcs, organisée chaque année au séminaire. Grand infirme, il fut libéré de sa charge en 1778. Pochard mourut saintement à Besançon, le 25 août 1786. Son souvenir est resté longtemps vivace dans le diocèse.

2. « La Méthode de Besançon ». – Pochard est connu dans l'histoire de la théologie morale et de la pastorale pour être l'auteur d'un ouvrage anonyme qui fut souvent désigné sous le titre de « Méthode de Besançon ». C'est à Neufchâteau, en 1772, que parurent, d'après les notes prises par des séminaristes lorrains étudiant à Besançon, les *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral adressées par Monseigneur l'Évêque Comte de Toul, Prince du Saint Empire, au clergé séculier et régulier de son diocèse* (5 vol. dont les 3 derniers sont d'un abbé Grisot, de Besançon). Les Bisontins chargèrent Pochard de reviser cette édition lorraine ; ce fut, en 1783, la *Méthode*

pour la Direction des âmes dans le tribunal de la pénitence et pour le bon gouvernement des paroisses, « par un prêtre du diocèse de Besançon ».

Cet ouvrage est moins le fruit du travail d'un seul homme que d'une équipe, comme le montre la comparaison de la section « Des avis à donner dans les différents temps de l'année » avec les notes prises par un séminariste intitulées « Avis des Saisons donnés par Monsieur Drouhard supérieur au Séminaire de Besançon, 1764 » (ms, bibliothèque du séminaire de Besançon). Embrassant le ministère du pasteur en tant que confesseur et qu'administrateur d'une paroisse, la *Méthode* se veut résolument pratique : elle suppose connues les données théologiques et précise surtout les modalités concrètes du ministère (ainsi pour l'administration des sacrements, t. 2, ch. 4).

La notoriété de la *Méthode* était solide (9 éd. entre 1820 et 1829) quand le futur cardinal Gousset la cita comme type de ces ouvrages « rigoristes » proches des jansénistes. Dans *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio* (Besançon, 1832, p. 2-3) il prônait une pratique plus indulgente en ce qui concerne le délai d'absolution. Les éditions de la *Méthode* tinrent compte des observations de Gousset par des notes de l'abbé Cuenot.

J. Guerber, dans *Ralliement du clergé français à la morale liguorienne* (Rome, 1973), juge « pessimiste » l'atmosphère des pages de la *Méthode* concernant le délai d'absolution, et pense l'attribuer au fait que Pochard aurait été plus un homme de cabinet que de ministère (p. 77-79). Or les contemporains louent « l'assiduité de Pochard au confessionnal » et font état de son ouverture d'esprit aux sciences profanes, de « son étude approfondie de la physionomie et du cœur » (*Éloge...*, p. 10-17). Peut-être faut-il lire et comprendre Pochard en le situant parmi les auteurs comtois de son temps : Bergier, Humbert (DS, t. 7, col. 1116-18), Chevassu et Grisot. On peut porter en partie à son crédit la fidélité des deux tiers du clergé comtois au cours de la Révolution.

3. L'IDÉE DE LA VIE CHRÉTIENNE ET DU SACERDOCE. – La vie chrétienne suppose une instruction suivie que le pasteur assurera soigneusement : catéchisme, sermon, prône, conférences, avis, vigilance sur les écoles, rencontres diverses. Le programme est vaste : « Dieu et sa loi, la Religion et ses mystères, les règles des mœurs et les devoirs de chaque état, le vice et la vertu, les sacrements et les dispositions qu'ils demandent, les peines et les récompenses de l'autre vie » (t. 2, ch. 2). On adaptera l'enseignement à l'âge des enfants, on s'assurera qu'ils « comprennent » ; on leur apprendra à prier. On proposera « des pratiques de piété qui rempliront une bonne partie de la journée des dimanches et fêtes » (t. 2, ch. 5).

Le pasteur, formé selon les vues de Pochard, aidera ses paroissiens à trouver leur vocation personnelle (t. 2, ch. 3), les suivra par les « avis » qu'il donnera « dans les différents temps de l'année » (t. 2, ch. 2). Sa vigilance tiendra compte des différentes situations des uns et des autres. C'est dans toute sa vie concrète que le chrétien est appelé à vivre sa foi.

La vie sacerdotale fait l'objet des « Réflexions préliminaires sur l'excellence, les dangers, les difficultés, les secours et les avantages du saint ministère » (*Méthode...*, éd. de 1784, t. 1, p. 1-118). La doctrine est celle des Pères et de l'École française ; la visée, ici aussi, est pratique. Peut-être l'auteur s'y montre-t-il plus détendu qu'ailleurs, faisant confidence d'un amour profond et chaleureux pour Jésus-Christ.

Un texte inédit montre dans quel esprit le supérieur envisageait la responsabilité des formateurs de prêtres. On y voit Pochard à l'œuvre avec ses pairs : dans les jours précédant la rentrée de novembre, « on délibère ensemble, cordialement et avec zèle, sur tout ce qui peut rendre utile notre ministère et nos soins pour l'éducation ecclésiastique de MMrs les Séminaristes qui nous sont confiés : nous devons les respecter, les aimer en Dieu, les aider pour le bien de l'Église, leur inspirer dès les premiers jours une haute idée de leur destination, un grand désir de bien faire leur séminaire. On peut leur inspirer tout cela dans les conversations familières qu'on a quelquefois avec eux, dans lesquelles il faut agir avec ces MMrs, non pas d'une manière trop familière, basse, puérile, ou trop dissipée, mais cordialement et respectueusement, tendrement et gravement, simplement et prudemment, *ut columbae et serpentes* » (*Journal*, 2e partie, p. 5).

Outre une collaboration à l'édition de nouveaux livres liturgiques bisontins (*Bréviaire* en 1761 ; *Missel* en 1766), nous ne connaissons de Pochard que son *Journal* (55 p. mss avec, à la suite, 64 p. d'une sorte de coutumier sous le titre d'*Instructions* ou d'*Avis suivant les différents temps de l'année*, et trois *Annexes* concernant la vie du séminaire de 1769 à 1778) et la *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence et pour le bon gouvernement des paroisses*. Celle-ci, si l'on omet l'édition pirate de Neufchâteau et ses filles, compte 23 éditions qui ont été soigneusement recensées par A.-M. Goulon-Bobenrieth (cité *infra*). Presque toutes sont en deux tomes. Relevons celles de Besançon, 1783, 1784, 1811, 1821, 1822, 1828, 1829 ; Metz, 1809 ; Clermont-Ferrand, 1815 ; Paris, 1817, 1820, 1825, 1828, 1834 ; Avignon, 1817, 1827 ; Amiens, 1828 ; Lyon, 1786, 1833 ; avec notes de Cuenot, Besançon, 1853. Trad. allemande : *Praktischer Unterricht die Seelen in dem Bussakramente mit Frucht zu leiten, und die Pfarren wohl zu verwalten*, Augsbourg, 1790 et Strasbourg, 1818.

M.R. (Louis Rousseau), *Éloge historique de M. Pochard, Supérieur du séminaire de Besançon*, dans le *Journal ecclésiastique* de Barruel, mai 1788, puis en tête de la *Méthode*, éd. 1817, Besançon, et dans une brochure de 24 p., sInd. Tous ceux qui ont écrit sur Pochard ont puisé dans cet *Éloge*. – M. Richard, *Histoire des diocèses de Besançon et de Saint-Claude*, t. 2, Besançon, 1851, p. 439. – J.-B. Bergier, *Histoire de la communauté des prêtres missionnaires de Beaupré*, Besançon, 1853, p. 226-29. – S. Jacquenet, *Histoire du séminaire de Besançon*, Reims, 1864, p. 507-13. – A. Chognard, *Saint-Pierre-la-Cluse*, dans la *Semaine Religieuse du diocèse de Besançon*, t. 11, 1886, p. 470-73. – L. Loye, *Histoire de l'église de Besançon*, t. 4, Besançon, 1902, p. 355-56.

Voir les dictionnaires biographiques (Michaud, Quérard, Weiss, Firmin-Didot) et les séries comtoises E. Fourquet, *Les hommes célèbres et les personnalités marquantes de Franche-Comté* (Besançon, 1929, p. 168) ; J. Saget, *Familles et hommes marquants de Pontarlier et du Haut-Doubs* (Besançon, 1933, p. 192).

A.-M. Goulon-Bobenrieth, *Une Pastorale de paroisse rurale à la fin du 18e siècle, Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence et pour le bon gouvernement des paroisses*, Mémoire de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'université de Metz, 1968, 214 p. Ce Mémoire est composé, pour moitié d'annexes photocopiées (p. 96-187) et, pour moitié d'une étude de la *Méthode* : histoire, contenu, signification (p. 2-95). Le rôle du séminaire et la personne de Pochard sont présentés avec sympathie et justesse.

DS, t. 7, col. 1117.

Étienne LEDEUR.

POELL (SATURNIN), franciscain récollet, 1726-1784. – Franciscain récollet de la province de Strasbourg, Saturnin Pöll, né à Passau en 1726, prit l'habit franciscain en 1744 et fut approuvé pour le ministère de la prédication et des confessions en 1750. Dans les

années 1756-1757 et 1759 il résida dans la communauté missionnaire de Hundsdorf, dépendante du couvent de Salzbourg. Il mourut à Lenzfried le 25 avril 1784.

Il est l'auteur d'un copieux traité de la perfection à l'usage des jeunes religieux, édité à Augsbourg en 1760 : *Viator religiosus ad terminum suae vocationis religiosam scilicet perfectionem triplici in via purgativa, illuminativa et unitiva avide suspirans, incedens ac progrediens...* (in-8°, 64 f. + 759 p.). Il s'agit de 90 méditations assez intellectuelles réparties en trois parties selon les trois étapes du cheminement spirituel. Pöll y cite assez largement Denys, Rupert de Deutz, Richard de Saint-Victor, Pierre Damien, Luis de La Puente, François de Sales ; Harphius, les mystiques du nord, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ne sont pas utilisés dans ce florilège.

La même année, l'auteur publia à Augsbourg un opuscule (8 f. + 91 p. in-8°) sous le titre *Alt- und Neues oder der alt- und neue Mensch nach dem alt- und neuen Lebenswandel.* Il a laissé en outre deux manuscrits autographes : un recueil, commencé en 1752, de notes extraites de la Bible et de divers auteurs pour son propre usage, *Alveare sacrum* (textes répartis sous 259 titres) ; le second, daté de 1750, est intitulé *Libellus pro infirmis*, manuscrit également transcrit à son propre usage.

B. Lins-M. Bihl, *Tabulae Capitulares Provinciae Argentinae Ordinis Fratrum Minorum*, 1587-1805, dans *Analecta Franciscana*, t. 8, Quaracchi, 1946, p. 337, 398, 549. – DS, t. 1, col. 343.

Clément Schmitt.

POIRÉ (François), jésuite, 1584-1637. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – François Poiré naquit à Vesoul en 1584. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 11 novembre 1601 à Nancy. On le trouve en Avignon en 1602-1603. Il y resta pour ses trois années de philosophie et fut ensuite régent au collège de Chambéry (1606-1611). Après quatre années de théologie à Lyon, il enseigna successivement à Dijon la rhétorique, la philosophie puis l'Écriture sainte et la controverse (1615-1621). En 1621, il fut nommé recteur et maître des novices à Nancy, puis professeur de théologie et d'Écriture sainte au collège d'Avignon (1626-1628). De 1628 à 1631 il fut père spirituel à l'université de Pont-à-Mousson. En 1629, il aida Gabrielle de Livron à réformer son abbaye de Juvigny. Père spirituel à Reims (1631-32), il devint recteur du collège de la Trinité à Lyon (1632-35). Il se trouve à Dole (1635-1637) lors de la conquête de la Franche-Comté par les armées françaises. Il y mourut le 25 novembre 1637.

2. Œuvres. – A la fin de sa vie, cet humaniste dévot livra au public des ouvrages spirituels. Les derniers parurent après sa mort, par les soins de ses confrères.

1) *Ignis holocausti sive affectus ex divinis litteris... quibus animus sacerdotis ad... celebrandum disponitur*, Pont-à-Mousson, 1629 ; une dizaine d'éd. jusqu'en 1850. – 2) *Le Bon Pasteur* fut moins apprécié (Pont-à-Mousson, 1630). – 3) *La Triple couronne de la Bienheureuse Vierge Marie...*, 2 vol., Paris, 1630 ; rééd. 1633, 1634 (revue et corrigée) ; augmentée, 1637, 1644, 1653, 1656. En 1681, Jacqueline Boüette de Blémur, bénédictine, retoucha le style de l'ouvrage auquel ressemble une édition de 1696. P. Guéranger jugea l'œuvre digne d'une réimpression (3 vol., Paris, 1848 ; 5 vol., Paris, 1849). – Trad. allemandes en 1654, 1664, 1852 et 1863 ; trad. espagnole 1854-1855. Divers extraits parurent en français et en latin.

4) *La manière de se disposer à mourir*, Dole, 1637 (3 rééd. ; trad. latine, Vienne, 1641). – 5) *La science des saints*, posthume, Paris, 1638. – 6) *La manière de paier a Dieu le disme et le tribut de la vie dont il nous donne l'usage*, « distribuée en douze journées de retraicte », Lyon, 1638. – 7) Un *Recueil de méditations*, Tournon, 1641. – 8) *Le moyen de chercher et trouver Dieu et d'imiter son Fils Jésus-Christ* semble une refonte de *La manière de paier à Dieu* sous forme de deux retraites (la seconde sur l'imitation de Jésus), Paris, 1650, 1653 (titre un peu différent).

3. Doctrine. – L'ouvrage le plus important de Poiré est, sans conteste, *La Triple couronne*. Le titre est à lui seul l'indication d'un plan ambitieux : une simple couronne ne pouvait suffire pour exprimer les grandeurs de la Vierge. Une triple couronne, à l'instar de la tiare pontificale, correspond mieux à la plénitude de sa royauté spirituelle que Poiré résume en ces trois attributs : l'excellence, le pouvoir et la bonté. Il a voulu embellir ces trois couronnes de douze étoiles en s'inspirant de la Femme de l'Apocalypse. S'appuyant sur les nombres trois et douze, il espérait rassembler tout ce qui avait été dit et écrit à la louange de Marie. La simple nomenclature de ces trente-six étoiles serait déjà trop longue à énumérer ici, mais l'on devine déjà quel monument d'érudition représente ce projet. Chaque couronne correspond à un traité, plus un quatrième sur les devoirs et les hommages que nous devons rendre à Marie, le tout se terminant sur un acte de consécration.

La Science des saints est aussi un assez gros ouvrage sur cette science qui « est de chercher Dieu et de se donner entièrement à lui ». Amoureux des images bibliques, Poiré centre tout le livre sur deux pages de la Bible : l'échelle de Jacob (*Gen.* 28, 12) et le char triomphant de la gloire de Dieu de la vision d'Ézéchiel (*Éz.* 1, 4-28). Le premier traité contient les douze privilèges de la science des saints, autrement dit la participation aux attributs divins. Dans le deuxième, Poiré expose les conditions que doit remplir celui qui veut s'adonner à la science des saints, conditions que l'on retrouve aussi bien dans l'échelle de Jacob que sur le char de la gloire de Dieu. Enfin, le troisième traité révèle les deux principes de cette science : 1) Dieu est, le reste n'est pas ; 2) il y a une Providence de Dieu qui a soin des choses d'ici-bas. D'où la double conclusion qui en découle : nous devons respecter la Providence et nous abandonner entièrement à elle. Comme dans *La Triple couronne*, Poiré se réfère sans cesse à l'Écriture, aux Pères et, ici, encore davantage à la vie des saints.

La doctrine de Poiré est « solide ». *La Triple couronne* approfondit et déploie les richesses du mystère de l'Incarnation. Que Dieu se soit fait homme entraîne que Marie soit Mère de Dieu. Sur cette base solide, Poiré est d'autant plus à l'aise pour chanter la gloire de Marie et l'honorer comme il se doit. A la lumière de l'Écriture, de l'enseignement de l'Église, de la liturgie, des écrits des Pères, cet ouvrage présente un ensemble solide et cohérent des vérités doctrinales concernant Marie. Poiré a même devancé son temps : il parle déjà de l'Immaculée Conception, de la médiation et de l'Assomption de Marie. Une bonne preuve de cette solidité est le fait que Guéranger voit dans l'œuvre de Poiré « le résumé substantiel de ce que les siècles ont produit de plus magnifique et de plus lumi-

neux sur la Vierge Marie » (*La Triple couronne*, éd. de Paris, 1858, t. 1, p. XI). Quant à *La Science des saints*, elle n'est en somme que le développement du « Principe et fondement » des *Exercices* ignatiens.

Cette solidité spirituelle et doctrinale s'exprime dans des ensembles majestueux, faits de symétries impeccables dans l'exposé des idées ; il est illustré par les témoignages de la tradition spirituelle, dont Poiré accumule les faits sans grand esprit critique. Ses ouvrages ne sont pas très originaux, mais, comme le dit Guéranger, « il est possible de critiquer cette grande œuvre ; il serait moins aisé de la refaire et de la remplacer » (p. IX).

É. de Guilhermy, *Ménologe de l'Assistance de France S.J.*, t. 2, Paris, 1892, p. 537. – Sommervogel, t. 6, p. 921-25 ; t. 12 (Rivière-Cavallera), n. 5156. – *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 1, 2, 3, 5, *passim*, Paris, 1949-71 (voir la table). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 344 et 385. – *Établissements de la Compagnie de Jésus*, t. 2, 1953, col. 136-37.

DS, t. 1, col. 1724 ; t. 2, col. 1582-83 ; t. 4, col. 1547 ; t. 6, col. 1105 ; t. 7, col. 1921 ; t. 8, col. 1312 ; t. 9, col. 1077 ; t. 10, col. 458, 460, 464.

Hugues BEYLARD.

POIRET (PIERRE), pasteur protestant, 1646-1719. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres* – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie**. – Pierre Poiret est né le 15 avril 1646 dans une famille d'artisans protestants à Metz. Il perdit son père à l'âge de 6 ans. L'enfant fut aidé par la paroisse réformée pour sa scolarité, qu'on décida de prolonger en l'envoyant au collège, alors que vers 12 ans il avait commencé un apprentissage chez un graveur connu. Le jeune Pierre, gagnant sa vie comme précepteur, put poursuivre ses études à l'école latine de Bouxwiller. Puis à 18 ans, il s'inscrivit en théologie au Collège Érasme à Bâle. Il y passa trois ans, souvent malade. Il se passionna pour la philosophie cartésienne qu'il découvrit par lui-même, car on ne l'enseignait pas encore dans cette ville. Achevant ses études à Hanau puis à Heidelberg, Poiret fut consacré au ministère pastoral fin 1669.

Il accomplit alors divers remplacements dans des paroisses de réfugiés huguenots, par exemple à Mannheim, avant d'être nommé ministre de la petite communauté de langue française d'Annweiler dans le duché de Deux-Ponts. Le jeune théologien avait épousé en 1670 Claude Kin, veuve de pasteur, originaire elle-même de Metz. Les quatre années que le ménage pastoral passa dans ce bourg isolé furent de plus en plus difficiles. La guerre et les épidémies ravagèrent la région. La misère de la paroisse fut la raison officielle du départ de Poiret, fin février 1676. Mais d'autres raisons d'ordre spirituel et moral pesèrent aussi sur sa décision.

Ayant lu quelques livres d'Antoinette Bourignon (cf. DS, t. 1, col. 1915-17) trouvés à Francfort où Poiret avait rendu visite aux groupes des premiers piétistes (J. Spener et J.J. Schütz), il voulait tenter de rencontrer cette prophétesse. Il se rendit à Amsterdam et y resta quelques mois, en profitant pour remettre aux imprimeurs ses premiers travaux. Renonçant à passer par la Frise, pour y voir les disciples de Jean de Labadie (cf. DS, t. 9, col. 1-7) devenus hostiles à A. Bourignon, Poiret rejoignit cette dernière à Hambourg. Dès lors et pour les quatre dernières années de la vie de cette vieille femme, souvent en fuite, il fut l'un de ses « fils spirituels », tout dévoué à la tâche de l'édition de ses nombreuses œuvres. Poiret se sépara de sa femme. En automne 1680 Antoinette Bourignon mourut.

Poiret s'installa alors à Amsterdam, où il termina l'édition de toutes les œuvres d'A. Bourignon et commença sa propre carrière d'homme de lettres. En 1688, et pour plus de trente ans, il s'établit à Rijnsburg près de Leyde, village rendu célèbre par les rassemblements des Collégiants. Poiret y reçut des visites et y vécut une vie retirée. Peu à peu quelques amis groupés autour de lui l'aidèrent dans ses tâches d'inlassable éditeur d'ouvrages mystiques : la collection des œuvres de M^me^ Guyon terminera une série commencée par la collection de celles d'Antoinette Bourignon. Poiret mourut le 21 mai 1719 à l'âge de 73 ans. Le petit groupe de ses amis s'occupa de faire paraître, outre ses *Posthuma*, les derniers écrits de M^me^ Guyon.

2. **Œuvres**. – Pour l'ensemble de la bibliographie dont nous donnons ici les titres abrégés, voir notre ouvrage *Pierre Poiret. Son œuvre et ses éditions d'auteurs mystiques*, coll. *Bibliotheca Dissidentium*, Baden-Baden, 1985.

1° **De Poiret lui-même** : – *Cogitationes Rationales de Deo, Anima et malo*, Amsterdam, 1677, 1685, 1715 (les 2 dernières éd. annotées et augmentées, en particulier d'une condamnation de Spinoza : *Fundamenta Atheismi eversa*). – Quelques textes d'éloge d'A. Bourignon : *Préface apologétique* et *Vie continuée* (éd. dans les *Œuvres d'A.B.*). – *Monitum necessarium*, Amsterdam, 1686. – *L'Œconomie divine*, 6 traités en 7 vol., Amsterdam, 1687 (trad. lat. 1705, 1728 ; angl., 1713 ; holl., 1723 ; allem. 1735-1742). – *La Paix des Bonnes Ames* (contenant les *Avis charitables*), Amsterdam, 1687 (trad. allem., 1702, 1714 ; lat., 1707).

Vrais Principes de l'Éducation chrétienne des enfans, Amsterdam, 1690, 1696, 1705, etc. (trad. allem., 1693 ; lat. 1694, 1707 ; holl., 1700, 1719 ; angl., 1695, 1717) ; à partir de 1745, l'œuvre est remaniée en catéchisme par John Wesley (nombreuses éd.). – *De Eruditione*, Amsterdam, 1692, 1707 ; 2 autres éd. préfacées par Christian Thomasius, Francfort et Leipzig, 1694, 1708.

Préface sur la Théologie Mystique, Lettre et Catalogue sur les Auteurs Mystiques, Amsterdam, 1700, 1702, 1707 et 1708 (sous le titre *Bibliotheca Mysticorum*). – *Prattique de la présence de Dieu*, Cologne (éditeur fictif Jean de la Pierre, pour Wetstein, Amsterdam), 1710. – *Vera et Cognita*, Amsterdam, 1715 ; l'éd. posthume de 1721 contient la biographie de Poiret *De Vita et scriptis Commentariolum*, et de longues défenses contre Ch. Thomasius et J.W. Jaeger.

2° **Œuvres dont Poiret s'est fait l'éditeur** : – *La Théologie Germanique*, 1676, 1700. – *Toutes les œuvres d'Antoinette Bourignon*, 19 vol., Amsterdam, 1678-1684. – *Kempis Commun ou les 4 livres de l'Imitation de Jésus-Christ, partie traduits, partie paraphrasés*, Amsterdam, 1683, 1701, 1710 (une cinquantaine d'éd. franc. ; trad. allem., 1714 ; holl., 4^e^ livre seul, 1687). – *La Théologie du Cœur*, Cologne, 1697 (trad. allem., 1702) : collection de traités d'auteurs mystiques (Surin, Bérulle, Jean de Saint-Samson...) et la première forme anonyme du petit traité de Poiret sur l'éducation des enfants.

La Théologie de l'Amour, Cologne, 1691 (trad. allem., 1701) : Catherine de Gênes. – *La Théologie de la Croix*, Cologne, 1696 : Angèle de Foligno. – *La Théologie réelle*, Amsterdam, 1700 (nouv. éd. de la *Théologie germanique* ; première forme anonyme des textes de Poiret sur la mystique).

Le Saint Réfugié, Amsterdam, 1701 : biographie d'un jeune huguenot. – *Le Chrétien réel*, Cologne, 1701 : biographies de G. de Renty et d'Élisabeth de l'Enfant-Jésus. – *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Cologne, 1703 : de J.-J. Olier. – *École du pur amour de Dieu*, Cologne, 1704 (trad. allem. 1708, 1719) : biographie d'Armelle Nicolas.

Opuscules spirituels de M^me^ Guyon, Cologne, 1704 ; augmentée, 1712, 1720. – *Virtutum christianarum insinuatio*, Cologne 1705, 1711 : A. Bourignon. – *Fides et Ratio collatae*, Amsterdam, 1707 : W. von Metternich. – *La Pratique de la*

Vraye Théologie mystique, Liège, 1710 : F. Malaval, J. Bernières, sainte Thérèse.

La Théologie de la présence de Dieu, Cologne, 1710 : Laurent de la Résurrection. – *Sacra Orationis Theologia,* Amsterdam, 1711 : Fr. Lacombe, Gerlac Peters, Raymond Lulle. – *Acta primorum Martyrorum,* Amsterdam, 1713 : Thierry Ruinart. – *Poësies Spirituelles,* Cologne, 1714 : F. Malaval.

Miroir de la Perfection chrétienne, Cologne, 1714 : Jean Juste de Lansberg. – *Le Nouveau Testament... et l'Ancien Testament avec des explications qui regardent la vie intérieure,* Cologne, 1713-1715, 20 vol. : M^me^ Guyon. – *Discours chrétiens et spirituels,* 2 vol., Cologne, 1716 : M^me^ Guyon. – *L'Âme amante de son Dieu,* Cologne, 1717 : M^me^ Guyon, avec gravures.

Le Saint solitaire des Indes, Cologne, 1717 : biographie de Gr. López. – *Lettres chrétiennes et spirituelles,* 4 vol., Cologne, 1717-18 : M^me^ Guyon. – *Les œuvres spirituelles de Fénelon,* Cologne, 1718. – *La vie de M^me^ Guyon,* 3 vol., Cologne, 1719-20. – *Les justifications de M^me^ Guyon,* Cologne, 1720. – *Poësies et Cantiques spirituels,* 4 vol., Cologne, 1722 : M^me^ Guyon.

Remarques sur les œuvres. – Assez souvent, Poiret ajoute à ses ouvrages de longues défenses pour se justifier contre les attaques ou les moqueries dont ses théories (et celles d'Antoinette Bourignon) sont l'objet. Il devient âpre dans la controverse, pensant défendre la vérité. Les *Posthuma* ne sont pas la seule œuvre où la part de la polémique est importante.

Poiret n'est jamais uniquement philosophe, cependant il se place au point de vue métaphysique dans les *Cogitationes Rationales,* le *Vera Methodus inveniendi verum* (petit traité qui sert de préface au *De Eruditione*) et dans *Vera et Cognita.*

L'*Œconomie Divine* est le grand traité où, non sans longueurs, Poiret présente toute sa doctrine. On y trouve une vaste fresque de l'histoire du salut, de la création à l'incarnation, au règne de mille ans, au jugement dernier, mais aussi le processus individuel de la régénération de l'âme. Poiret y apparaît comme un auteur spirituel de qualité. Les traductions et rééditions de ses œuvres montrent sa grande audience. C'est le petit livre sur l'*Éducation chrétienne des enfans* qui connut la plus longue diffusion, jusqu'à la fin du 18^e^ siècle.

Les œuvres d'autres auteurs dont Poiret se fit le diffuseur étaient spécialement destinées aux milieux protestants français du Refuge hollandais ; ils se répandirent bien au-delà. Il y a en gros trois périodes. En même temps qu'il publie les œuvres d'Antoinette Bourignon, Poiret édite la traduction en français de deux petits livres, classiques chez les protestants allemands : la *Theologia Deutsch* et l'*Imitation.* Pour ce dernier ouvrage, sous le titre *Kempis Commun* Poiret innove. Il maintient le 4^e^ livre sur l'eucharistie et en propose une paraphrase acceptable pour un protestant (cette adaptation eut un succès très durable : dernière éd. 1912 ; cf. RHS, t. 53, 1977, p. 129-64). Dans la seconde période, Poiret constitue une sorte de bibliothèque choisie de textes mystiques. C'est aussi alors qu'il fait paraître ses écrits sur la théologie mystique, qui eurent un succès certain. Enfin, après la condamnation de Fénelon, c'est surtout la tendance suspectée de « quiétisme » qu'il diffuse : La Combe, Malaval, Fénelon et principalement M^me^ Guyon.

3. **Doctrine spirituelle.** – 1° – Influences. – Après Descartes, premier maître à penser, c'est la mystique rhénane qui exerça sur Poiret une forte influence (*Deutsche Theologie, Imitatio Christi,* les sermons de Tauler...). A travers A. Bourignon, il connut aussi J. Boehme et quelques thèmes glanés par elle ici et là. Mais surtout Poiret reçut l'enseignement d'Antoinette Bourignon elle-même avec une vraie vénération.

La considérant comme sainte et directement inspirée, il crut tout ce qu'elle professait, se soumit à sa direction, tenta d'humilier sa raison : « sans ses divines lumières, je serais encore dans les ténèbres de la mort, dans l'aveuglement du cœur, dans l'esclavage et l'idolâtrie de la vaine, orgueilleuse raison corrompüe. Quelque étude que j'aye pu avoir fait auparavant dans l'Écriture sainte et dans la Théologie..., ce n'était que ténèbres..., jusqu'à ce que Dieu me fit la grâce de rencontrer cette plume et cette langue que gouvernait le Saint Esprit » (*Œconomie Divine,* préface du t. 5).

2° Dominantes de sa pensée. – Poiret met particulièrement l'accent sur la suffisance de Dieu. Le seul être qui est « par soi » aurait pu rester dans son absolue perfection, dans la plénitude et la joie de la Trinité, sans rien créer et sans manquer de rien. La création n'augmente pas sa gloire. Pour créer, il n'a eu à se référer à aucune vérité éternelle. C'est lui qui a librement établi les idées, par son décret créateur. Poiret se montre par là l'un des défenseurs d'une théorie proche de l'hypothèse cartésienne de la création des vérités, dont il n'accepte cependant pas l'aspect paradoxal.

Il y a dans la Trinité un dynamisme interne. Le Père est un désir qui se cherche soi-même. Il trouve son image en son Fils ; il en éprouve joie et paix, caractéristiques de l'Esprit. L'homme, image de Dieu, porte en son être les traces de la Trinité. Le désir qui est fondamental dans son âme, ne peut se satisfaire lui-même. Il n'est comblé, apaisé, que par la présence et la lumière du Saint Esprit. Dans le projet divin et aux origines, l'homme était une créature admirable et glorieuse. En se détournant de son unique fin qui était d'aimer et d'adorer Dieu, en se « désappliquant » de Dieu, l'homme a fait entrer dans le monde le péché. Cela a provoqué dans l'ensemble de la création désordre, obscurité, souillure et corruption. L'homme lui-même en est atteint dans tout son être, le corps, la raison et toute la relation à Dieu. Il ne peut se sauver seul. Même déchu, l'homme reste doté de liberté, c'est toujours lui qui accepte ou rejette les propositions que la grâce divine lui offre. Il ne peut jamais se passer de cette aide ; mais elle ne lui fait pas défaut, s'il reste attentif à ne pas la repousser.

Les étapes de la vie chrétienne vers le salut sont purification, justification et régénération, paix de l'âme. Poiret s'oppose avec vigueur à la théorie de la prédestination (défendue par les Réformés). Le salut est universellement offert, seule une minorité s'en empare ; mais Dieu ne pouvait avoir un projet de damnation pour l'homme. Le Christ médiateur est aussi le modèle qu'il faut suivre. Comme la mystique rhénane, Poiret insiste sur le dépouillement de l'amour-propre, l'abnégation, la mort à soi-même. C'est ainsi que, même sur le plan intellectuel, l'homme doit faire taire sa raison, reconnaître qu'elle est malade et attendre, en vacuité et passivité, de recevoir de l'Esprit Saint la guérison et la lumière. Poiret oppose à la raison la foi qui n'est pas l'adhésion à un contenu doctrinal, mais présence et lumière de Dieu lui-même dans l'âme humble et dépouillée. C'est pourquoi les mystiques, et plus spécialement ceux qui

ne sont pas doctes selon le siècle, mais théodidactes (souvent des femmes) paraissent à Poiret les meilleurs témoins de la vie chrétienne. Il les propose en exemple. Mais s'il pense avoir reçu quelques capacités d'expliquer ces choses, Poiret affirme n'être pas lui-même un mystique. Ce qui fut parfois considéré comme une hypocrisie.

Les formes extérieures de la pratique religieuse ne sont que des moyens et n'ont pas de valeur en soi. Les divers « partis » du christianisme, dans son état actuel de déchéance et de division, n'ont pas d'importance quant au salut : Dieu ne regarde pas à l'appartenance à une dénomination plutôt qu'à une autre, il regarde au cœur. Dans chaque parti il y a de bonnes âmes qui cherchent à aimer Dieu sans suffisance ni orgueil, et dans chacun il y a des âmes qui par esprit de jugement et de supériorité mènent à la moquerie, à la haine, aux luttes fratricides. Faire comprendre aux Protestants qu'il y a de saintes âmes chez les Catholiques sera faire avancer la paix. C'est l'un des efforts constants de notre pasteur.

3° Les polémiques. – En 1686 Poiret adresse aux Protestants restés en France et contraints de faire acte de catholicisme après la Révocation de l'Édit de Nantes, une lettre d'exhortation, les *Avis charitables*. Puisqu'ils n'ont plus la liberté de servir Dieu selon leurs convictions, ils ne doivent pas se sentir coupables si on les force à assister à la messe. En considérant qu'elle a été instituée dans l'amour de Dieu et la mémoire de la passion du Christ, en admettant qu'elle n'est pas idolâtre pour le Catholique, qui a raison d'adorer le sacrement s'il croit que l'humanité du Christ y est présente, les Protestants pourront y assister sans péché. Poiret cherche à alléger le fardeau de ceux qui souffrent cette injuste persécution. Pierre Jurieu ne tarda pas (11e de ses *Lettres Pastorales*) à mettre en garde avec violence contre les *Avis charitables*. Dans *La Paix des bonnes Ames*, Poiret reproduit les deux textes et cherche à se justifier contre les médisances personnelles et les accusations doctrinales de Jurieu (cf. F.R.J. Knetsch, *P. Poiret und sein Streit mit P. Jurieu*, dans *Pietismus und Réveil*, éd. J. Van den Berg et J.P. Van Dooren, Leyde, 1978, p. 182-91 ; M. Chevallier, *P. Poiret, une voix originale dans la controverse eucharistique*, dans *Bulletin de la Soc. de l'Histoire du Protestantisme français*, t. 125, 1979, p. 593-611).

Plus tard les nombreuses éditions d'auteurs catholiques firent encore accuser Poiret de vouloir convertir ses coreligionaires du Refuge à la confession romaine. Tel ne fut jamais son propos. On sait qu'il refusa fermement la proposition de Fénelon de se convertir lui-même au catholicisme (janvier 1711). Sa tolérance spirituelle remarquable risquait de conduire à un indifférentisme confessionnel, inadmissible de part et d'autre. Cf. J. Orcibal, *Une controverse sur l'Église, d'après une correspondance inédite entre Fénelon et P. Poiret*, dans *XVIIe Siècle*, n. 25-26, 1953, p. 396-430 ; M. Chevallier, *La réponse de Poiret à Fénelon*, RHS, t. 52, 1976, p. 19-48.

Une autre querelle s'éleva à Hambourg à propos de la traduction allemande de son petit traité sur l'*Éducation chrétienne des enfans*. Les autorités luthériennes firent un procès et bannirent le pasteur J.H. Horb, coupable de cette publication, dont on énuméra toutes les erreurs théologiques. L'affaire fit grand bruit.

Au début du 18e siècle quelques professeurs luthériens, plus particulièrement du Wurtemberg, et surtout Johann Wolfang Jaeger, mirent en garde contre une doctrine considérée comme une forme dangereuse du piétisme : séparatisme, fanatisme et enthousiasme sont les principales de leurs accusations. S'y ajoute une longue liste de critiques sur des positions doctrinales inacceptables : la conception qu'a Poiret de la Trinité, qui l'apparente à l'hérésie sabellienne, l'affirmation qu'il y a une parcelle de nature divine dans l'âme humaine, l'hypothèse d'une première incarnation du Christ avant la chute d'Adam, la compréhension des sacrements, l'insistance sur l'imitation du Christ qui porte atteinte à la doctrine de la satisfaction, la coopération de l'homme à l'œuvre du salut, l'idée d'une purification de l'âme qui se prolonge après la mort, la relativisation du culte, la louange des mystiques et de la théologie mystique, etc. Sans doute certaines de ces craintes d'erreurs étaient-elles plus fondées que d'autres. Les accusations ne cessèrent pas dans quelques facultés allemandes (rien de tel dans les facultés des Pays-Bas) pendant une quinzaine d'années ; d'innombrables *disputationes* d'étudiants en témoignent. Poiret se défendit longuement contre Jaeger dans les *Vindiciae* (publiées dans ses *Posthuma*).

Poiret, par des positions certes parfois hétérodoxes, provoqua la polémique et même la condamnation, mais simultanément il fut, par ses œuvres personnelles et plus encore par ses éditions, le maître à penser de petits groupes qui y trouvaient la piété du cœur et une sorte de renouveau spirituel (par exemple les groupes écossais qui attendaient la publication des œuvres de Mme Guyon). Lu dans une bonne partie de l'Europe, Poiret apportera pendant des décennies dans le protestantisme un courant de pensée et de piété original.

Nous ne donnerons que quelques titres significatifs d'études sur Poiret. On trouvera le détail de la littérature secondaire dans notre bibliographie citée plus haut. – Parmi les nombreuses notices du 18e siècle, relevons l'article de Nicéron, *Mémoires pour servir à l'Histoire des 17 Provinces des Pays-Bas*, Paris, t. 4, 1728, p. 144-61 et t. 10, 1730, p. 140-45. – Après deux petites thèses allemandes (de J.W. Fleischer en 1894 ; de W. Jüngst, en 1912), la première grande étude sur Poiret est celle de Max Wieser, *Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland* (Munich, 1932). – E. Schering, *Glaube und Geschichte bei P. Poiret* (Göttingen, 1954). – M. Chevallier, *P. Poiret. Métaphysique cartésienne et spiritualité dans la première édition de ses Cogitationes Rationales* (thèse dactyl., Strasbourg, 1972). – G.A. Krieg, *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie P. Poirets* (Göttingen, 1978). – G. Mori, *Libero arbitrio e teodicea nel pensiero filosofico di P. Poiret* (thèse dactyl., Florence, 1984).

DS, t. 1, col. 891, 1196-97, 1691-92, 1916, 1917 ; – t. 2, col. 322, 325, 835, 1108, 1635, 1639 ; – t. 3, col. 520, 629, 846, 1852 ; – t. 4, col. 851 ; – t. 5, col. 426, 951, 1384 ; – t. 6, col. 63, 1310, 1328-29, 1336 ; – t. 7, col. 363, 860 ; – t. 8, col. 101-02, 709, 830, 1002, 1615, 1617, 1777 ; – t. 9, col. 5, 38, 416-17, 441-42, 549, 551-52, 722, 999, 1123 ; – t. 10, col. 153, 158 ; – t. 12, col. 786-88.

Marjolaine Chevallier.

POIRTERS (Adrien), jésuite, 1605-1674. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. – Adriaen Poirters naquit à Oisterwijk (non loin de Bois-le-Duc, duché de Brabant) le 2 novembre (?) 1605, fils de Jan Adriaen et de Wilhelmina Verhoelinck. Vers 1618, il commença ses humanités au collège des Jésuites à Bois-le-Duc, où il eut comme professeur le poète néolatin S. Hosschius (1596-1653). Il fit ses études de philosophie à Douai et y fut admis dans la Compagnie de Jésus le 25 juillet 1625.

Après son noviciat à Malines (1625-1627) et son juvénat à Anvers (1628), il enseigna dans les collèges de Malines (1628-1631) et de Maastricht (1631-1634). Il étudia la théolo-

gie au scolasticat de son ordre à Louvain et fut ordonné prêtre le 20 mars 1638. La publication de deux poèmes de circonstance quelques mois plus tard fut le prélude de sa prodigieuse carrière d'écrivain populaire. Cette même année il fut nommé aumônier de la mission navale à Dunkerque (1638).

Après son troisième an de probation à Lierre (1639), on lui confia durant son séjour à Louvain (1640) la composition de poèmes pour l'*Afbeeldinghe van d'eerste eeuwe der Societeyt Iesu*, adaptation néerlandaise de l'*Imago primi saeculi Societatis Iesu*, – tâche dont il s'acquitta avec grand succès. Durant plus de 30 ans, malgré une santé déclinante, il fut prédicateur et confesseur dans diverses maisons de la Compagnie : Ruremonde (1641-1646), Anvers (1646), Bruges (1647-1649), Bailleul (1650-1655?), Lierre (1655-1662) et Malines où il mourut le 4 juillet 1674. Dès à Ruremonde il avait entamé la série d'ouvrages populaires qui lui assurèrent une renommée durable.

2. Écrits. – Dans la littérature néerlandaise, Poirters n'a pas été le premier à composer des livres d'emblèmes religieux (DS, t. 4, col. 605-09) de caractère populaire et imprégnés de l'esprit de la Contre-Réforme. Mais dans ce genre il a été sans doute le plus productif et le plus influent. L'ingénieuse technique intellectuelle qui consiste à « dévoiler » l'image emblématique a été remaniée par lui de telle sorte qu'elle devient l'art de « démasquer » le péché, le vice et toute faiblesse humaine. Dans ce remaniement il ne se laisse pas déterminer par les lois spécifiques du genre ; les textes qui accompagnent les images se présentent sous des formes très variées, en vers et en prose et avec des alternances continuelles de tonalité : comique, direct, ostentatif, plastique et sensitif, austère et ascétique, larmoyant ou triomphal, attachant, piquant, mais souvent aussi prolixe et monotone.

Son premier recueil, *Ydelheyt des werelts*, parut à Anvers en 1645, mais Poirters l'a remanié complètement pour la 3e édition sous le titre de *Het masker van de wereldt afgetrocken* (1646) ; à partir de la 7e édition en 1650 il aura sa forme définitive et, avec ses deux douzaines d'éditions jusqu'à la fin du 19e siècle, restera son ouvrage le plus populaire. D'inspiration plus mystique sont *Het duyfken in de steenrotse* (1657) et *Het Heylich Herte* (1659), dans lequel on trouve la reproduction de la célèbre série d'estampes d'Anton Wierix (*Cor Iesu amanti sacrum*), dont É. Luzvic (DS, t. 9, col. 1267) avait déjà donné une adaptation française dans son livre *Le cœur dévot* (1627). De caractère ascétique est *Den spieghel van Philagie* (1674) qui s'adresse aux religieuses, aux béguines et aux filles dévotes et qui n'appartient plus strictement au genre des livres d'emblèmes.

D'autres ouvrages se situent plutôt sur le terrain de l'hagiographie édifiante, comme *Het leven van de H. Maeghet Rosalia* (1658) et *Het leven van den H. Franciscus de Borgia* (1671), ainsi que le *Heyligh Hof van den Keyser Theodosius*, édité à titre posthume en 1696 par les soins de D. Papebroch et dans lequel Poirters a emprunté la partie historique à *La Cour sainte* de N. Caussin (DS, t. 2, col. 371-73). Signalons encore une adaptation d'un ouvrage latin des Pères Brunner et Pfeffer, *Het kleyn prieeltjen van de heyligen*, recueil de quatre petits volumes (1660-1666) qui présentent d'après le calendrier liturgique une série de saints avec une image accompagnée d'un bref commentaire.

Voir la bibliographie dans la monographie de E. Rombauts, *Leven en werken* (citée plus loin), p. 239-95 ; Sommervogel, t. 6, col. 927-35.

3. Doctrine spirituelle. – L'œuvre de Poirters présente les caractéristiques de la spiritualité jésuite au temps de la Contre-Réforme : l'esprit militant et antiprotestant et l'engagement missionnaire. Mais son attention se porte avant tout sur la recherche de la perfection religieuse ; il s'adresse en particulier aux femmes (aussi bien au couvent que dans le monde), qu'il veut conduire vers les valeurs spirituelles par les voies d'une ascèse austère et parfois même héroïque et d'une critique railleuse des défauts humains. Signalons parmi les thèmes préférés : la vie vue et vécue comme un pèlerinage, la vanité d'un monde fondamentalement corrompu, la réalité effrayante des fins dernières, la passion du Christ, la splendeur rayonnante de l'Eucharistie, l'exemple stimulant des saints.

E. Rombauts. *Leven en werken van Pater Adrianus Poirters...*, Gand, 1930. – J. Salsmans et E. Rombauts, *Het masker van de wereldt afgetrocken door P. Adrianus Poirters*, Oisterwijk, 1935. – E. Rombauts, *Adriaan Poirters. Volksredenaar en volksschrijver*, Louvain, 1937. – W.J.C. Buitendijk, *Het Calvinisme in de spiegel van de Zuidnederlandse literatuur der Contra-Reformatie*, Groningen-Batavia, 1942, p. 279-310. – J. Landwehr, *Emblem Books in the Low Countries 1554-1949*, Utrecht, 1970, n. 502-564. – P.J.M. Wuisman, *Boeken en artikelen van en over Pater Adriaen Poirters*, dans *De Kleine Meijerij*, t. 25, 1974, p. 63-68. – K. Porteman, *Inleiding tot de Nederlandse emblemataliteratuur*, Groningen, 1977, p. 108-13, 141-44. – DS, t. 10, col. 121, 1696.

Karel Porteman.

POLANCO (Jean Alphonse de), jésuite, 1517-1576. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Burgos le 24 décembre 1517, d'une famille riche, Juan Alfonso est fils de Gregorio de Polanco et de María de Salinas. A treize ans, il fut envoyé à Paris pour y étudier auprès de son oncle maternel Bernardino de Salinas, plus tard recteur de l'université parisienne ; il fit là ses humanités, y commença la philosophie en 1535 et y acquit la maîtrise ès arts. Probablement connut-il là le groupe des « iniguistes » par l'intermédiaire du maître Francisco de Astudillo et du jeune Martín de Olave, futur jésuite ; mais, quand Ignace de Loyola quitte Paris en 1535, Polanco n'a que 17 ans et commence ses cours de philosophie.

Dès août 1539 peut-être, Polanco a acquis l'office de scribe à la curie pontificale. Le 20 février 1541, il est nommé notaire pontifical par motu proprio de Paul III, mais durant l'été de cette année il fait les Exercices spirituels sous la direction de D. Laínez (DS, t. 9, col. 110-15) et décide d'entrer dans la Compagnie de Jésus. De 1642 à 1646, date de son ordination sacerdotale, il étudie la théologie à Padoue.

En septembre 1546, il commence « el año de probación acostumbrada » (= le troisième an de probation), avec des ministères à Bologne, Pistoie, Pise et Florence ; dans cette dernière ville il eut à résister aux entreprises de son frère Luis qui s'opposait à sa vocation et qui alla jusqu'à le séquestrer, mais Juan s'échappa et Ignace de Loyola réussit à calmer le frère. Revenu à Rome vers mars 1547, Polanco fut nommé secrétaire d'Ignace ; commence alors la longue et fructueuse collaboration avec le saint pour la rédaction des Constitutions et des Règles de la Compagnie et pour son gouvernement. Polanco fit sa profession solennelle le 20 mars 1549. A Rome, il fut simultanément ou suc-

cessivement procureur général, administrateur, admoniteur, conseiller, assistant, vicaire du général, surintendant du Collège romain, tout en se livrant à une activité apostolique directe.

Il fut encore secrétaire de la Compagnie sous les généralats de D. Laínez et de Francisco de Borja (DS, t. 5, col. 1019-32), participa aux trois congrégations générales qui se tinrent avant sa mort, et fut envoyé par É. Mercurian (DS, t. 10, col. 1040) visiter la Sicile (février 1575). Revenu à Rome en novembre 1576, il tomba malade et mourut le 20 décembre, tandis qu'on lui lisait l'ouvrage qu'il avait écrit pour se préparer à la mort.

En 1561-62, il accompagna Laínez au colloque de Pistoie et au concile de Trente, où il parla du sacrement de l'Ordre (30 août 1562). En 1567, il se vit confier par Pie V une délicate mission auprès du duc Cosme de Médicis. En 1571-72, il accompagna François de Borja dans son voyage auprès des cours de Madrid, Lisbonne et Paris. À la mort de Borja, on pensa faire de lui son successeur, mais le désir du pape de voir élu un général qui ne soit pas espagnol fit que la majorité des votes se reporta sur Mercurian.

Le jésuite J.J. Basso, qui connut Polanco, le décrit : belle prestance, affable, modeste et grave, courtois avec finesse, négociateur habile, bon théologien, discret, régulier, d'un grand zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, doué pour les conversations spirituelles.

2. Œuvres. – Polanco a sa place dans l'histoire spirituelle par les divers ouvrages de type ascétique qu'il composa, mais surtout par son étroite collaboration avec saint Ignace dans la composition des Constitutions de la Compagnie et dans la rédaction de ses lettres. Il est difficile, probablement impossible, de distinguer nettement ce qui passa de Polanco dans les écrits d'Ignace et, en sens inverse, ce qui vient d'Ignace dans la pensée de Polanco.

1° La première œuvre de Polanco publiée sous son nom, *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus rite obeundum* (Rome, 1554), le fut grâce au vicaire de Rome, Archinto, qui voulait par là aider prêtres et pénitents ; mais elle fut composée à l'initiative d'Ignace pour les jésuites confesseurs en vue d'une plus grande unité apostolique de l'Ordre. Ignace revit l'ouvrage avant sa publication. On y trouve une série d'interrogations selon les personnes, les états de vie, les vices, etc. Avec un grand sens humain et pastoral, Polanco s'attache à susciter chez le pénitent le repentir et le changement de vie.

On compte 45 éd. latines et des trad. portugaise (Lisbonne, 1559), française (Douai, 1559 ; etc.), italienne (Venise, 1579 ; etc.), tchèque, croate, etc.

2° En 1558-59, à Rome, parurent les *Constitutiones S.I* traduites en latin par Polanco, qui avait aussi contribué à l'élaboration du texte espagnol avec Ignace. La version latine fut révisée et déclarée « vulgate » par la 3e congrégation générale. Une nouvelle fois révisée, la 4e congrégation la reconnut comme le texte officiel et définitif des Constitutions de la Compagnie.

3° *Methodus ad eos adiuvandos qui moriuntur, ex complurium doctorum ac piorum scriptis...* (Macerata, 1575) : l'ouvrage est destiné à aider les jésuites dans le ministère auprès des mourants ; il donne des conseils pratiques, en particulier pour aider le moribond dans sa confession, pour susciter sa contrition, pour le règlement de ses affaires, pour contrecarrer ses tentations (attachements divers, présomption, désespoir, etc.) et pour l'introduire dans des sentiments de foi, d'espérance et de charité.

17 éd. latines ; trad. allemande (Dillingen, 1584), espagnole (Saragosse, 1578), française (Douai, 1599). Polanco s'est plaint des trop nombreuses fautes d'impression de la première éd. (MHSI, *Polanci complementa,* t. 2, Madrid, 1917, p 490).

4° Les *Industrias.* – En 1873, sans indication de lieu ni d'éditeur, on lithographia des *Industriae P. Polanci, quibus adiuvari queunt, ii qui in Societate, ad maiorem Dei gloriam, proximorum saluti attendere debent* (rééd. par R. Hoppe, *Industriae ad usum doctrinamque operariorum ac missionariorum S.I,* Cracovie, 1883). Ce texte est en fait la 9e des *12 industrias con que se ha de ayudar la Compañía, para que mejor proceda para su fin* ; tirée de cet ensemble, elle est aménagée comme un tout indépendant et traduite en latin.

Le ms original des *12 industrias* (Archives romaines de la Compagnie = ARSI, *Instit. 178,* 28r-45v) a été composé entre 1547 et 1548. Il a été édité dans MHSI, *Polanci complementa,* t. 2, p. 725-75. On remarque que manque presque entièrement la matière de la 9e industrie (destinée à ceux qui « atienden al prójimo ») ; le ms original ne conserve que la partie initiale et ses folios passent de M à Z : manquent 9 folios. Mais on conserve une copie de cette 9e industrie faite par le jésuite J. Speg † 1548 (cf. même éd., p. 776-807). A. de Aldama a rétabli l'ensemble du texte en tenant compte aussi d'autres mss et l'a édité dans *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco* (Rome, 1975, p. 77-122 ; trad. franç. par A. Ravier dans la coll. *Textes ignatiens,* 1re série : *Documents,* t. 3, éd. polycopiée, slnd).

1) La 9e industrie contient un riche ensemble de conseils à propos du ministère apostolique, ayant toujours en vue l'édification et le meilleur fruit spirituel du prochain. L'apôtre, instrument de la grâce divine, doit s'efforcer avant tout de tirer son efficacité de l'union à Dieu, lequel est source de toute grâce. Le traité montre beaucoup de prudence, de simplicité, de discrétion, le sens de l'efficacité, sans oublier l'humilité évangélique, et Polanco s'y révèle bon connaisseur du cœur humain, de ses passions et de ses détours. Cet ouvrage est un précieux exemple de la spiritualité apostolique ignatienne.

Polanco écrit à Pierre Canisius qui lui avait demandé le texte : « pienso que lo mejor de ella se encuentra en las Constituciones » (Lettre du 2 janvier 1554, MHSI, *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 6, p. 135) ; une note de la copie de Speg dit : « Industrias... compuestas por el P. Juan de Polanco según lo que sentía de la mente de S. Ignacio, como el P. Polanco dijo al P. Possevino ».

2) On peut étendre ce jugement aux autres industries ; en effet, les idées que l'on trouve soulignées par Ignace dans ses corrections autographes au texte des Constitutions sont aussi celles qui dominent les *Industrias* de Polanco. Ceci s'explique, en général, par la formation reçue par Polanco dans le mois des Exercices et durant le noviciat qu'il fit sous la direction d'Ignace ; plus particulièrement par le fait que Polanco rédige les *Industrias* comme une anticipation lointaine de ce que seront les chapitres correspondants des Constitutions ; enfin, il rédige en tenant compte

des documents déjà existants, comme l'*Examen général* (achevé par Ignace en 1546), et il est à même de s'informer des affaires générales en cours comme du passé de la jeune fondation.

C'est aussi la conception du métier de secrétaire que se fait Polanco qui rend les *Industries* proches de l'esprit ignatien : il expose cette conception dans *Oficio del secretario* (qui est probablement une partie manquante dans la 11e industrie) : le secrétaire doit « se revêtir de la personne du supérieur », donc avoir saisi sa mentalité et ses principes, son « mode de procéder ». En sens inverse, celui d'une influence de Polanco sur les Constitutions, il faut rappeler ce que dit Ignace à J. Nadal (DS, t. 11, col. 3-15) : « Nihil esse in Constitutionibus quod sit Polanci, quantum ad rerum substantiam, nisi in re collegiorum et universitatum, quod tamen est de eius mente » (ARSI, *Rom. III*, p. 109 ; *Recuerdos*, f. 97r). Il faut donc regarder les *Industrias* comme présentant la pensée de saint Ignace.

Elles offrent comme une ébauche des Constitutions, quant à la structure, à l'ordre des matières et aux titres principaux ; certaines sections se répondent (*Industrie* 7 et *Const.*, 7e partie ; la 12e et la 10e partie ; la 2e et la première partie). Bien des concepts et des critères ignatiens (sur la mortification, la dévotion, l'obéissance, le choix des ministères, l'instrument apostolique, etc.) sont présents et exprimés semblablement dans les *Industries* et les *Constitutions*. Les *Industries* peuvent donc être regardées comme un essai, axé surtout sur les conseils pratiques et sans l'appareil législatif, qui prépare le texte *a*, ébauche précédant immédiatement les *Constitutions*.

5° *Directorium tradendorum Exercitiorum spiritualium*, dont on garde l'autographe, est un texte important (éd. dans MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia... et eorum directoria*, Madrid, 1919, p. 795-846, et MHSI, *Directoria Exercitiorum...*, Rome, 1955, p. 272-346).

Polanco le rédige sur l'ordre de Mercurian dans les années 1573/75 en utilisant les matériaux rassemblés par la commission nommée par Borja en vue d'établir un directoire officiel (cf. J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 59-63). Le texte de Polanco se distingue par sa clarté, son sens pratique et la précision des idées ; il influença certainement la rédaction du directoire officiel de 1599 et fut très apprécié par G. González Davila, président de la commission qui le mit au point (DS, t. 6, col. 589-92). Aujourd'hui, on remarque surtout chez Polanco son enseignement à propos de l'« élection » et des sens spirituels, dont pourtant peu de chose passa dans le texte officiel.

6° Les *Collectanea Polanci*, choix de textes tirés des Règles et des Constitutions des ordres religieux effectué en 1547 pour aider saint Ignace dans la rédaction des Constitutions de la Compagnie, ne sont pas encore édités, mais ont été étudiés récemment par A. Hsü pour y déceler en particulier les points de contact avec les documents législatifs dominicains (thèse de l'Univ. Grégorienne) ; ils permettent d'apprécier les limites de l'originalité et des emprunts du texte ignatien.

7° *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesu historia* ou *Chronicon Polanci* (MHSI, 6 vol., Madrid, 1894-1898), l'ouvrage édité le plus important de Polanco, est plus historique que spirituel ; il conserve le contenu de certaines lettres perdues de saint Ignace et surtout fait connaître de première main le fondateur et la diffusion de la Compagnie, son genre de vie religieuse, ses activités missionnaires, l'utilisation des *Exercices spirituels*, etc.

Polanco mit l'ouvrage dans la forme que nous connaissons probablement dans les années qui suivirent la fin de sa fonction de secrétaire (1573/75). Seule la première partie (jusqu'en 1548 inclusivement) a la forme d'une histoire ; le reste demeure à l'état de matériau réuni à partir de la correspondance de la curie généralice de la Compagnie et classé selon les régions et les époques, les provinces et les collèges, avec quelques excursus sur diverses personnes ou affaires.

Trad. franç. par A. Ravier dans *Textes ignatiens*, 4e série : *Chroniques de la Compagnie de Jésus*, 18 fasc. polycopiés, s.l.n.d.

8° On conserve aux Archives romaines (ARSI, *Instit. 15*, 67-186) un long traité sur l'humilité portant des corrections de la main de Polanco et qu'on lui attribue. Assez classique dans son fond, plus intellectuel qu'affectif, il s'appuie sur Thomas d'Aquin, Léon le Grand et Grégoire le Grand. Il montre les progrès possibles de l'humble au regard de Dieu, du prochain et de lui-même, aux niveaux de l'intelligence, de l'affectivité et de l'agir extérieur, les moyens à utiliser, etc.

9° Du même genre mais de peu d'ampleur, Polanco a laissé des textes rédigés au temps de sa théologie à Padoue : *De Dei honore, Contra superbiam, De humilitate, Contra avaritiam*, un autre sur les moyens de croître dans le service de Dieu et du prochain, deux dialogues *De devotione*. On conserve aussi les mss de quelques sermons et de réflexions sur la manière d'attirer autrui à faire les *Exercices*, et sur divers autres thèmes.

On a attribué à Polanco quelques opuscules destinés aux Congrégations mariales, comme *De modo orandi et psallendi cum fructu, Monita vitae spiritualis*. – Sous le nom de Polanco parut à Venise en 1570 une *Dottrina Christiana* dont déjà en 1551 il niait la paternité en demandant qu'on remplace son nom par « revue dans la maison de la Compagnie de Jésus » (MHSI, *Monumenta Ignatii, Epistolae*, t. 3, p. 686). – On lui a encore attribué diverses lettres écrites sur l'ordre de saint Ignace ou d'autres brefs écrits (tel le *Modo de comportarse con los padres*, probablement adressé au jeune Robert de Nobili) qui ont été insérés dans MHSI, *Polanci complementa*, t. 2, p. 815-19, 823-28.

La figure spirituelle de Polanco restera probablement toujours unie – et comme mêlée – à celle de saint Ignace, dont il assimila la pensée à un degré étonnant. Nous pensons qu'il faudrait voir en lui un témoin et un intermédiaire nécessaire pour connaître la spiritualité d'Ignace, ses critères, sa conception originale de la vie religieuse apostolique ; ses *Industrias* en particulier méritent une attention qu'on ne leur a pas encore assez accordée.

L'analyse graphologique confirme l'opinion qu'on peut se faire de Polanco par la lecture de ses textes : il a un esprit plus organisateur, logique, pénétrant et pratique qu'original dans ses idées, imaginatif et intuitif. Sa rigueur intellectuelle et morale couvre une sensibilité qui se manifeste cependant à travers de la noblesse, de la dignité, de la fidélité. Polanco a mis toutes ses ressources au service d'Ignace, de sa puissante personnalité et de ses intuitions mystiques et apostoliques.

ARSI, *Opp. NN. 78* (notes de Padoue) ; *Congr. 74*, 79-80 ; *Instit. 15*, f. 67-186 ; *188*, f. 163-182v ; *208*, 196-218. – Archives de l'Univ. Grégorienne, ms 477.

Sommervogel, t. 6, col. 939-47 ; t. 9, col. 777 ; t. 12, col. 671-72. – J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas... de la Compañía de Jesús...*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 617, 1033, 5297, 5320.

O. Manaraeus, *De rebus Societatis Iesu commentarium*, éd. Florence, 1886, p. 129, 150. – F. Sacchini, *Historia S.I.*,

t. 3, Rome, 1602, livre 8, n. 34. - MHSI, *Polanci complementa*, t. 1, Madrid, 1916, p. V-XXIIII. - P. de Leturia, *La labor de Polanco y Nadal en los orígenes de la biografía ignaciana*, Bilbao, 1925. - A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 3, Madrid, 1925, p. 5-27.

C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, p. 798-803 (bibl. des œuvres). - A. Martini, *Gli studi teologici di G. di Polanco alle origini della legislazione scolastica della Compagnia di Gesù*, AHSI, t. 21, 1952, p. 225-81. - C. Englander, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordensstifter und sein Sekretär*, Ratisbonne, 1956.

J. Calveras, *Un ensayo primitivo de declaración de los Ejercicios, obra de Polanco*, dans *Manresa*, t. 33, 1961, p. 215-38 ; *La elaboración de los Ejercicios de Polanco*, p. 341-62. - J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 196-208 (bibl.). - J. Wicki, *Acción de J.A. de Polanco en favor de las misiones*, Burgos, 1968. - A. Ravier, *Les Chroniques. S. Ignace de Loyola*, Paris, 1973, p. 325. - A. de Aldama, *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco*, Rome, 1975 ; *La composición de las Constituciones...*, AHSI, t. 42, 1973, p. 201-45. - M. Ruiz Jurado, *Nadal y Polanco sobre la Formula del Instituto S.I.*, AHSI, t. 47, 1978, p. 225-39.

DS, t. 1, col. 814-16 (Application des sens) ; - t. 2, col. 1616 ; - t. 3, col. 51, 1118, 1214, 1267, 1601 ; - t.. 4, col. 218, 1173, 1400 ; - t. 5, col. 371, 374, 1029 ; - t. 6, col. 173-74, 489, 590 ; - t. 7, col. 1267, 1271-76, 1311-12, 1688 ; - t. 8, col. 960, 966-72, 993, 1033, 1656 ; - t. 9, col. 112, 264, 301 ; - t. 10, col. 64.

Manuel Ruiz Jurado.

POLCH (Jean), prêtre, 1616-1679. - Johannes Polch est né en 1616 à Rheinbach, près de Bonn, dans le diocèse de Cologne. De 1637 à 1640, il fait ses études au collège des Jésuites de Cologne. A l'université, il obtint sa licence de théologie et fut ordonné prêtre en 1643. Il fut curé de Nettesheim, près de Cologne, de 1645 à 1658, puis du 12 décembre 1658 jusqu'à sa mort à la collégiale Saint-Kunibert (Cologne). Il mourut le 13 décembre 1679.

Ses œuvres sont : sa thèse de Théologie (*Problema floreum, violane an alleluia an flos stellaris...*, Cologne, 1644) et *Verborgener Schatz im Acker des heiligen Evangelii Jesu Christi...*, Cologne, 1664 ; Bruxelles, 1671, 1677, 1690 ; Gand, 1706.

Trad. en néerlandais : *Den Verborgen Schat in den acker des h. evangelie van Jesus Christus*, Bruxelles, 1671. - Trad. en français : *Le Thrésor caché au champ de l'Evangile de Jésus-Christ...* avec quelques oraisons et exercices, traduit de l'allemand en flamen, et du flamen en françois, Bruxelles, 1673. Ces traductions renvoient fidèlement au texte allemand.

Le *Verborgener Schatz* est conforme à la tradition du genre « livre de prières et catéchisme » qui s'est répandu depuis Pierre Canisius (*supra*, col. 1519). Le plan est divisé en trois parties, correspondant aux trois personnes divines, d'où quelques redites. Ainsi le baptême est présenté une première fois dans l'enseignement du Christ et une seconde dans l'action de l'Esprit Saint. Des prières insérées ici ou là, à l'intérieur d'un chapitre, viennent confirmer les vérités enseignées ou les récapitulent On y perçoit des réminiscences précises de Canisius et un solide fondement biblique ou patristique. Les explications sont faciles à comprendre grâce à des exemples ou « paraboles » propres à l'auteur et significatives ; Polch adopte un langage simple et emploie la méthode question-réponse.

Dans les questions théologiques controversées, Polch est conciliant, évite les querelles inutiles et cherche à employer les formules les moins contestées. Il n'est guère favorable aux excès des dévotions, comme la récitation machinale du chapelet, aux pèlerinages, aux fraternités, et rappelle qu'à toute pratique extérieure doit correspondre une disposition intérieure. Il suggère une autre manière de dire le chapelet, en remplaçant les Ave Maria par la répétition d'un verset de la Bible, à la manière orientale de la prière de Jésus.

Polch réédita le *Paradisus animae* de Jacques Merlo Horstius, Cologne, 1651 (cf. DS, t. 10, col. 1052).

J.-Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1729, t. 2, p. 712. - J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 194. - C. Heinemann, *Die Kollationsrechte des Stifts S. Kunibert zu Köln*, Bonn, 1932, passim. - *Biblioteca catholica neerlandica impressa 1500-1727*, 1954, La Haye, table. - G. Amberg, *Der Kölner Pfarrer J.P.*, dans *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, t. 49, 1978, p. 229-58. - DS, t. 1, col. 340.

Kurt Küppers.

POLE (Réginald), évêque, cardinal, 1500-1558. Voir DS, t. 7, col. 2239-40, et aussi t. 1, col. 646, 1687 ; t. 3, col. 844 ; t. 4, col. 901 ; t. 5, col. 1190.

P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento* (Rome, 1977) ; - J.I. Tellechea Idigoras, *Pole y Paulo IV. Una celebre Apología inédita del Cardenal inglés, 1557*, dans son ouvrage *Fray B. Carranza de Miranda y el Cardenal Pole...*, Pampelune, 1977, p. 199-211 ; - H. Lutz, *Friedenslegation des R. Pole zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II.* (Tübingen, 1981) ; - H. J. Sieben, *Ein ökumenischer Kommentar zu Apg 15 im Reformtionszeitalter : R. Poles 'De concilio' (1543)*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 59, 1985.

POLITI (Lancellotto = Ambroise Catharin), dominicain, 1484-1553. - 1. *Vie et activités théologiques.* - 2. *Face à la littérature de spiritualité.*

1. **Vie et activités théologiques.** - L'unique monographie consacrée à Politi (J. Schweizer, 1910) ne sépare pas la reconstitution du curriculum vitae et l'analyse chronologique des publications. Ce parti est le seul possible, tant la carrière de ce juriste devenu théologien a été d'un bout à l'autre celle d'un polémiste acharné ; et d'autre part les préfaces, dédicaces, et le contenu même de ses ouvrages sont une des sources les plus précises de sa biographie.

On ne donnera ci-après que le titre et la date des principales publications, en renvoyant aux numéros de la bibliographie de Schweizer (p. 287-304) pour la description technique des différentes éditions, pour la plupart assez rares ; quelques éléments complémentaires seront donnés au fur et à mesure sur les quelques éditions aujourd'hui facilement accessibles.

1° Des études de droit à la conversion (1484-1517). - Lancellotto Politi est né à Sienne, en 1484 selon Schweizer, d'une famille notable qui lui restera très attachée. L'alliance entre le patriotisme local et la dévotion à la Vierge Marie, que l'on retrouvera dans les incidents et controverses autour de l'Immaculée Conception, apparaît dès le premier écrit imprimé du jeune siennois, *La sconficta di Monteaperto* (Sienne, 1502 ; Schweizer, n. 1).

A l'âge de onze ans Lancellotto aborde les études de « philosophia civilis ». Docteur en droit à dix-sept ans, il ne se contente pas d'enseigner à Sienne ; à vingt ans il entre-

prend de parcourir les « gymnasia » d'Italie pour y soutenir des disputes avec les juriconsultes les plus notoires. Ainsi commence-t-il à nouer des relations qui ne manqueront pas de servir sa carrière ; la plus notable de ces amitiés de jeunesse est celle de Giovanni-Maria Ciocchi del Monte, futur pape Jules III (1550-1555), qui à Sienne même suivit l'enseignement de Politi. – Les premières publications de ce professeur de droit sont la mise au point ou l'annonce des thèses qu'il aime soutenir en public (Schweizer, n. 2, 3, 5) ; en 1514 un *tractatus substitutionum* dédié à Léon X lui vaut une chaire d'enseignement des lois à Rome, à la Sapienza. Prenant place dès lors dans la cour pontificale, il fait partie de l'importante escorte qui à la fin de 1515 accompagne le pape partant rencontrer François 1er à Bologne. L'arrêt de trois jours (30 nov.-3 déc. 1515) que le cortège fait à Florence s'avérera bientôt décisif dans la vie de Politi. Le brillant juriste reçoit là sa nomination d'avocat consistorial ; cette promotion est immédiatement l'occasion d'un court traité *de officio advocati* (Rome, 1516 ; Schweizer, n. 4). Mais l'événement de Florence est d'un autre ordre ; s'amorce alors pour Politi un processus de conversion qui le conduira bientôt au couvent.

Jusqu'alors c'est dans la fréquentation et l'imitation littéraire des auteurs païens que ce juriste humaniste aimait à se reposer l'esprit, en dehors de toute lecture des saintes lettres ou des écrivains chrétiens. Mais à Florence il loge chez un *piagnone*, disciple de Savonarole. Parcourant pour passer le temps quelques écrits du *Frate*, échos de ses prédications « prophétiques », il découvre un monde tout nouveau pour lui, celui des réalités spirituelles. La réflexion qui s'ébauche alors le ramène à Florence une quinzaine de mois plus tard pour y prendre l'habit dominicain au couvent de Saint-Marc, le 5 avril 1517. Devenant ainsi en quelque sorte florentin d'adoption, il entend bien demeurer en même temps plus siennois que jamais : Lancellotto Politi choisit de s'appeler en religion Ambrosius Catharinus, en mémoire de ses compatriotes Ambrogio Sansedoni, condisciple de Thomas d'Aquin à l'école d'Albert le Grand, dont Eugène IV avait en 1443 autorisé le culte dans la province de Rome et dans l'ordre dominicain, et Catherine de Sienne, canonisée en 1461 par le siennois Pie II.

2° Du noviciat à la controverse et à la prédication (1517-1526). – Quelle formation reçoit ce novice de trente-trois ans ? Ce qu'il apprend de la vie religieuse ne le déçoit pas, puisque bientôt il essaie d'y attirer son propre frère – mais en vain, puis un ami de celui-ci, Marcello Cervini, futur pape Marcel II (1555 ; cf. lettre de Politi à Cervini, 5 mai 1520, Schweizer, p. 245-48). Ses confrères dominicains lui reprocheront plus tard de n'avoir suivi aucune scolarité dans l'Ordre, mais il s'en défendra à sa manière, affirmant ne s'être jamais choisi d'autre maître que Thomas d'Aquin. Sur ordre de ses supérieurs, comme il le déclarera, il entreprend, « adhuc novitius miles », d'écrire contre Luther ; il est le premier dominicain italien, après le maître du sacré palais Sylvestre Prierias, à entrer en lice. Moins de six mois après la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), une longue *apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae* « contre les enseignements pestilentiels de Martin Luther » est achevée d'imprimer à Florence le 20 décembre 1520 (Schweizer, n. 66 ; éd.. dans le *Corpus catholicorum*, Münster, 1956). Luther ne tarde pas à rédiger une réplique englobant dans un même mépris le maître du Sacré Palais et le théologien siennois : *Ad librum eximii Magistri nostri M. Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri..*, Wittemberg, 1521 (*Lutherswerke*, Weimarer-Ausgabe, t. 7, 705-778). Daté du 1er avril, l'écrit de Luther ne précède que de quelques semaines une nouvelle publication de Politi (Florence, 30 avril), spécialement provoquée par le *de captivitate babylonica* : *Excusatio disputationis contra Martinum* (Schweizer, n. 7). La préoccupation de réfuter Luther ou de repérer et dénoncer les traces de son influence se retrouvera désormais dans la plupart des écrits de Politi.

Les supérieurs dominicains ne sont sans doute pas responsables du tempérament polémique de leur nouvelle recrue ; mais accepter qu'un débutant en sciences sacrées – il était tel en effet, en dépit de son âge – consacre d'emblée une partie notable de son temps à pourchasser l'hérésie, n'était-ce pas compromettre l'équilibre de sa formation théologique de base ? Les frères s'en rendront compte plus tard, lorsque quelques-uns des plus notables d'entre eux, à commencer par Cajetan, seront la cible de ses attaques.

Où Politi exerce-t-il ensuite son activité de prêcheur ? Sans doute quelque temps à Sienne, où il publie en septembre 1524 une traduction italienne de la *Legenda major* de Raymond de Capoue sur Catherine de Sienne (Schweizer, n. 8) ; il vit aussi à Fiesole, puis à Pistoie. Dans ces années commencent ses difficultés à l'intérieur de sa famille religieuse, lorsqu'il manifeste son refus des positions traditionnelles de l'Ordre contre la croyance à l'Immaculée Conception. Qu'il en vienne à prêcher selon ses propres convictions, et qu'il exploite dans le même sens un miracle survenu à Pistoie, cela suffit pour que précepte lui soit donné de ne plus parler de ce sujet, en quelque sens que ce soit. « J'ai été pendant plus d'un an, écrira-t-il, à ne pouvoir prêcher qu'avec une permission particulière. »

3° A Sienne, 1527-1532 : Politi est en conflit ouvert avec ses supérieurs à propos de l'Immaculée Conception. – Aux premiers jours de 1527, sinon fin décembre 1526, Ambroise Catharin est assigné dans un des deux couvents dominicains de Sienne, celui de Santo Spirito, relevant de la Congrégation de Saint-Marc. Les frères de Sienne y sont alors en situation délicate vis-à-vis des magistrats et de la population de la cité.

En juillet 1526 en effet, dans le contexte d'une victoire sur une armée florentine assiégeant la ville, décision avait été prise, sanctionnée par vœu, de célébrer solennellement l'Immaculée Conception ; mais d'emblée les dominicains avaient réussi à se tenir à l'écart, s'étant fait interdire par leur maître général, sous peine des plus graves censures, toute concession en ce domaine (12 août 1526 ; cf. AFP, t. 40, 1970, p. 191, n 263). Arrivant à Sienne, Politi se trouve donc solidaire de cette résistance. En mai 1528, le chapitre de la congrégation de Saint-Marc, faisant confiance à la loyauté de Politi en même temps qu'à ses affinités avec ses compatriotes, le charge, en même temps qu'un autre frère, de négocier un compromis avec les autorités de la ville ; son élection quelques semaines plus tard comme prieur de Santo Spirito, et la confirmation de cette élection par le supérieur compétent, manifestent que son comportement est considéré comme normal.

Les choses se gâtent lorsque le religieux obtient directement de Clément VII un bref (13 octobre 1528) autorisant les prêcheurs de Sienne à célébrer la fête liturgique de l'Immaculée Conception sans pour autant encourir les censures de leur Ordre. Privés ainsi devant les autorités de la ville de la justification juridique de leur non-conformisme, les dominicains de Sienne se trouvent désormais devant le dilemme : célébrer l'Immaculée Conception comme tout le monde – ce qu'ils refusent tous, soutenus en cela par leurs supérieurs et leurs frères de Florence –, ou être chassés de leur couvent. Politi sauve la situation des frères dans la ville en célébrant lui-même, le 8 décembre, dans son église conventuelle, la messe de l'Imma-

culée Conception, avec d'ailleurs une collecte de sa composition. Les lettres, d'un ton extrêmement vif et passionné, échangées avant et après cette célébration entre Politi d'une part, le vicaire général de la Congrégation ou le prieur de Saint-Marc d'autre part, sont l'occasion de longues argumentations liturgico-théologiques où s'amorcent les thèmes que développera plus tard la *disputatio* de 1532.

La paix se rétablira à Sienne, mais la situation de Politi dans sa propre famille religieuse continue de se dégrader. Déposé de son priorat en janvier 1530, il demeure environ cinq mois quasi séquestré à Rome en attendant que le cardinal Cajetan, consulté par le maître de l'Ordre, donne raison sur le fond à l'argumentation de ses adversaires florentins. Quelques mois plus tard, Politi, que diverses calomnies atteignent alors, obtient du pape d'être soustrait à l'autorité de ses supérieurs immédiats.

C'est dans cette relative tranquillité que, revenu à Sienne, il se met à étudier les commentaires scripturaires que Cajetan publie depuis 1530, pour en dénoncer les erreurs. Simultanément il rédige sa *Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis...* Avec une « expositio » historique du conflit de Sienne, la *disputatio* est achevée d'imprimer à Sienne le 11 mai 1532 (Schweizer, n. 9). L'opuscule est adressé aux frères de l'Ordre qui doivent se réunir en chapitre général huit jours plus tard.

Les péripéties de cette affaire, très imparfaitement évoquée par Schweizer en 1910 sur la seule base des informations fournies par les publications de Politi lui-même, ont pu être précisées depuis grâce à un important dossier de correspondances conservé à Florence (Bibl. naz., col. C, 36-37). Voir G. Bosco, *Intorno a un carteggio inedito di Ambrogio Catarino,* dans *Memorie domenicane,* t. 67, 1950, p. 103-20, 137-66.

4° En France (1532-1542). – Lorsque vers la fin de 1532 Politi quitte l'Italie pour Lyon, l'idée de réfuter Cajetan domine plus que jamais ses préoccupations. N'a-t-il pas déjà rédigé une lettre de dédicace à Clément VII pour l'ouvrage dont il a déjà rassemblé les éléments ! (cf. Schweizer, n. 10, et document 5, p. 248-50). Mais à Lyon le théologien reçoit une lettre du vicaire de l'Ordre lui défendant au nom du pape de publier quoi que ce soit contre Cajetan sans autorisation spéciale. Loin d'être découragé, Politi s'en trouve stimulé et décide de venir à Paris, sachant que l'ancienne agressivité de certains théologiens à l'égard des écrits antigallicans du cardinal se réveille maintenant à propos du rigoureux littéralisme de son exégèse. De fait il trouve encouragement non seulement auprès de maîtres séculiers comme Jean de Gaigny, mais encore parmi ses propres confrères du couvent Saint-Jacques, notamment Étienne Paris, personnage éminent de la Province ; Cajetan est lui-même au courant des censures parisiennes qui le menacent, comme en témoigne sa préparation d'un opuscule de réponse daté du 30 décembre 1534. – Le double décès de Cajetan et du pape (août et septembre 1534) viennent opportunément lever les obstacles à une publication de la part de Politi, qui poursuit son travail. Il peut ainsi en avril 1535 dédier au maître et aux frères de l'Ordre ses *Annotationes...* « contre le cardinal de Saint-Sixte » (Schweizer, n. 11).

Voici ensuite Politi à Toulouse. Il pourrait même se fixer dans la ville où le premier président du Parlement, l'humaniste Jacques de Minut, lui propose d'être régent à Saint-Sernin. Politi refuse et quitte Toulouse à l'été 1536.

La mort d'Érasme (12 juillet 1536) devance ses projets, puisqu'il aurait voulu publier du vivant du grand humaniste le « tractatum non exiguum » qu'il préparait contre lui, craignant qu'autrement on ne dise « il n'osait pas ! ». En réalité, mis à part le tout premier pamphlet de 1520 contre Luther, y a-t-il un ouvrage de polémique théologique publié par Politi où Érasme ne soit nommé et critiqué ? Ce dernier l'avait bien remarqué qui, un mois avant de mourir, observait à propos des *Annotationes* : « Selon le titre le livre est contre Cajetan, mais en réalité j'y suis moi-même très violemment attaqué au passage... » (Lettre du 6 juin 1536 à Mélanchthon ; éd. Allen, *Opus Epist.,* t. 11, p. 334). D'un bout à l'autre de l'œuvre de Politi, on retrouve comme sous-jacent le dicton si conforme à ses propres appréciations : « Erasmus plantavit, Lutherus rigavit, diabolus autem incrementum dedit » (*Annotationes...,* 1535, 6v ; cité par Schweizer, p. 73).

A Lyon Politi n'est pas dépaysé. Il retrouve des gens d'outre-monts. C'est là probablement que se nouent ses relations avec Rodolfo Pio di Carpi, futur cardinal (déc. 1536), légat de Paul III auprès de François 1er. Soucieux de bons rapports avec les grands personnages de l'État, il dédie au Grand-Chancelier Antoine du Bourg une réédition de son *de officio advocati* (14 janvier 1537), et le 23 avril suivant au cardinal de Tournon l'impression d'un discours prononcé lors d'un synode lyonnais, *de officio et dignitate sacerdotum* (Schweizer, n. 12) suivi d'ailleurs d'une brève dissertation *pro autoritate ac potestate haereticorum* (Schweizer, n. 13).

Le séjour lyonnais est interrompu par un voyage à Rome, qui dure près d'un an, entre 1538 et 1539. Le dominicain est alors l'hôte des cardinaux Rodolfo Pio di Carpi et Nicolo Ridolfi ; il reprend contact avec des siennois, principalement avec le représentant de sa ville natale à Rome, Lattanzio Tolomei, « una parte de l'anima mia ». Il fréquente plus ou moins des personnages remarquables par leur zèle spirituel et leur souci évangélique, comme la marquise de Pascara Vittoria Colonna ou le cardinal Contarini. Il continue d'écrire, sur le péché originel, sur le sort des enfants morts sans baptême (Schweizer, n. 15, 17, 22), commente des épîtres de Paul. À l'occasion du chapitre général dominicain (Pentecôte 1539), il fait connaissance du prieur provincial de Pologne, Martin Sporn, et lui communique un manuscrit de son *Speculum haereticorum* ; le polonais prendra l'initiative de faire imprimer l'ouvrage à Cracovie l'année suivante (Schweizer, n. 14).

Les années 1541-1542 se passent de nouveau entre Paris et Lyon. C'est à Paris que s'impriment divers traités de théologie sur des thèmes d'actualité (Schweizer, n. 15-17), mais c'est à Lyon que Politi vit le plus habituellement. Il y entretient relations et amitiés : avec les conseillers intellectuels de François 1er – ses « lecteurs » –, le navarriste Jean de Gaigny, l'évêque (non résident) de Tulle Pierre Du Chastel, – ou avec le cardinal florentin Nicolo Gaddi, dont il aimera évoquer les familières conversations sur les sciences sacrées. C'est de Lyon qu'il entretient correspondance avec l'évêque de Carpentras, le cardinal Jacques Sadolet.

Pour être moins ouvertement polémiques, les écrits rédigés ou remaniés pendant cette période lyonnaise ne sont pas étrangers aux problèmes doctrinaux les plus actuels : prescience, prédestination et providence de Dieu, péché originel, rapport de la foi et des œuvres dans la justification (Schweizer, n. 15, 16, 19, 20), autant de thèmes porteurs des interrogations religieuses du temps. N'ont-ils pas été au centre du colloque tenu à Ratisbonne en avril-mai 1541, lorsque des théologiens comme Jean Eck et Jean Gropper, aux côtés de l'évêque de Modène Morone et du cardinal Contarini, ont pu croire trouver un terrain d'entente

avec des réformateurs comme Mélanchthon et Bucer ? Politi rassemble ces traités d'actualité, avec quelques autres – douze en tout – dans un important recueil d'*Opuscula* publié chez Matthias Bonhomme à Lyon, en 1542 (Schweizer, n. 22).

Bien entendu, la préoccupation de démasquer l'hérésie demeure au premier plan. Informé de la parution à Cracovie de son *Speculum haereticorum,* où il commentait avec complaisance le verset évangélique « c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez », Politi dédie au pape Paul III l'édition remaniée qu'il en fait imprimer à Lyon en 1541. Quelques années plus tard, évoquant son passé de polémiste contre des écrits anonymes, il parlera de cet ouvrage comme visant particulièrement Bernardino Ochino (DS, t. 11, col. 575-91). En réalité aucune remarque n'apparaît explicitement dirigée contre le célèbre capucin siennois ; mais la mauvaise mémoire de Politi aura été la source de l'erreur bibliographique de Quétif-Échard qui mentionne un *Speculum haereticorum... contra Bernardinum Ochinum.*

En tout cas les anciens adversaires ne sont pas oubliés. Une nouvelle édition, plus copieuse, des *Annotationes* contre Cajetan voit le jour en 1542 ; publiée à Lyon (Schweizer, n. 21), elle trouve écho à Paris, où la Faculté de théologie, après avoir censuré à son tour les commentaires du cardinal sur le Nouveau Testament, approuvera explicitement l'ouvrage de Catharin (1er février 1545 ; cf. P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris. Époque moderne,* t. 1, Paris, 1900, p. 377-78).

Avant de quitter Lyon, c'est à François 1er lui-même que Politi dédie, sur instance du cardinal Gaddi, ses *Claves duae, ad aperiendas intelligendasve scripturas sacras* (Schweizer, n. 23). Sans perdre de vue les erreurs qu'il faut dénoncer, il y explique assez sereinement ce que sont les livres saints, comment ils se distinguent, quelle foi vivante est indispensable pour leur lecture, comment d'un bout à l'autre elles parlent de Jésus Christ.

5° Face aux infiltrations de l'hérésie en Italie (1542-1545). – Les années lyonnaises de Politi ne l'ont aucunement mis à l'écart de l'effervescence religieuse et spirituelle que connaissent en Italie des milieux qui lui sont plus ou moins familiers. Il revient dans la péninsule (1542) lorsque Sienne, sa ville natale, est sous le choc de l'apostasie de Bernardino Ochino, que d'ailleurs il ne manque pas de commenter (Schweizer, n. 26) ; le théologien dominicain est impressionné de la pénétration diffuse de doctrines ambiguës sinon franchement hérétiques, par le biais de petits traités spirituels écrits en italien et circulant sans nom d'auteur. Il ne suffit plus de polémiquer avec des théologiens ; il faut intervenir sur le terrain même où s'entrecroisent les influences. Toutes les publications de Catharin au cours de l'année 1544 seront en langue vulgaire. Ces prises de position par rapport à une certaine littérature spirituelle font à Politi une place dans l'histoire de la spiritualité (cf. *infra*).

6° Au concile de Trente (1545-1548). – L'amitié que conservent à Politi les cardinaux Cervini et Del Monte, présidents du concile de Trente, explique que le dominicain ait été un des tout premiers théologiens à être spécialement mandaté par le pape (mai 1545) pour participer comme expert aux travaux de l'assemblée.

Cette estime conduit bientôt les mêmes cardinaux (août 1545) à suggérer la nomination de Catharin comme maître du Sacré Palais lorsque la charge devient vacante. Devant cette perspective le vicaire de l'Ordre, Francesco Romeo, proteste. L'animosité de l'Ordre contre ce transfuge de l'orthodoxie thomiste conduira bientôt le nouveau maître du Sacré Palais, Barthélemy Spina, à adresser au cardinal Farnèse, collaborateur immédiat du pape, un catalogue d' « errores Catharini » (texte dans Schweizer, p. 271-343), au moment même où il sera question de la promotion épiscopale du dominicain siennois. Celui-ci d'ailleurs ne manque pas de se défendre avec vigueur (Schweizer, p. 254-59, 271-82). Sa nomination comme évêque de Minori (18 août 1546) lui donnant droit de siéger et de voter désormais avec l'ensemble des « Pères » (mais il ne se fera « consacrer » que dix-huit mois plus tard !), sa collaboration avec les présidents du concile devient plus efficace, et il fera bientôt preuve d'une susceptibilité théologique ombrageuse à l'égard de ses anciens confrères dominicains. L'interprétation des travaux ou décisions du concile est pour lui l'occasion d'attaquer l'un ou l'autre, non sans hargne ou acharnement.

Bartolomé Carranza soutient-il, à la suite de Cajetan et avec la plupart des conciliaires espagnols, que l'obligation des évêques à résider dans leur diocèse est une obligation de droit divin ? le voici vigoureusement pris à parti (Schweizer, n. 32, 33). L'enjeu de la controverse est grave. Au-delà d'une justification canonique des obligations des prélats, c'est le problème théologique de la nature de l'épiscopat qui est en cause. Face à la doctrine de la « plenitudo potestatis » des successeurs de Pierre que les évêques ne partagent que par délégation, une autre théologie se cherche ; celle du collège apostolique, qui attendra sa formulation officielle jusqu'à Vatican II ?

Carranza n'a pas cherché à se défendre, mais Dominique Soto dénonce l'odieux des critiques dont son collègue est l'objet lorsque lui-même se trouve à son tour engagé dans une polémique avec Politi autour de l'interprétation du chapitre 9 du décret conciliaire *de justificatione* (Session VI, 13 janvier 1547) sur la certitude de l'état de grâce. Ici encore la polémique se poursuit en plusieurs écrits, de 1547 à 1551 (Schweizer, n. 34, 35, 37, 39). Voir V. Beltrán de Heredia, *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino,* dans *Ciencia tomista,* t. 61, 1941, p. 132-62 ; étude reprise dans *Domingo de Soto,* Madrid, 1961, p. 175-205.

C'est sur la base de ce genre d'écrits, postérieurs aux décisions conciliaires, que, dans son *Istoria del concilio tridentino* (1619), le servite apostat Paolo Sarpi prétendit reconstituer les débats internes de l'assemblée. À son tour l'article *Politi* du DTC, où l'évêque dominicain est présenté comme « un des cerveaux du concile de Trente » (col. 2433) s'appuie sur Sarpi plutôt que sur une analyse méthodique des procès-verbaux conciliaires. L'étude précise de sa participation aux différents travaux, rendue possible par la publication maintenant quasi achevée du *Concilium tridentinum* de la Görresgesellschaft, est encore à faire.

Transféré à Bologne en mars 1547, le Concile poursuit ses travaux quelques mois encore en s'abstenant d'ailleurs de toute décision doctrinale ou canonique. Politi, particulièrement fidèle à la politique conciliaire pontificale, a pu aisément prolonger son séjour à Bologne, en profitant de l'hospitalité du grand couvent des frères de son ordre. Sa correspondance manifeste l'intérêt actif qu'il continue de prendre aux affaires internes de la communauté. N'abandonnant pas ses travaux personnels, il se décide en août 1548 à rédiger en italien un ouvrage qu'il avait depuis plusieurs années préparé en latin contre Savonarole (cf. *infra,* col. 1856). Ce pamphlet est sa dernière publication en langue vulgaire.

7° Les dernières années (1549-1553). – Politi, qui était encore à Bologne en octobre 1548, se retrouve à Rome en avril 1549, après être passé à Sienne. Lui qui a tant disputé sur l'obligation des évêques à la résidence rejoint enfin l'évêché de Minori dont il avait reçu la charge en août 1546.

Pour peu de temps en réalité. Le 7 février 1550, le cardinal Jean-Marie Del Monte, ancien élève de Politi et depuis longtemps son protecteur, devient pape sous

le nom de Jules III. Voici bientôt Politi à Rome, usant de son crédit pour aider les uns et les autres, mêlé aussi à de difficiles affaires concernant ses neveux à Sienne. Lorsque, Jules III ayant cédé à la pression de Charles-Quint, le Concile se réunit de nouveau à Trente (septembre 1551-février 1552), l'évêque de Minori s'abstient d'y prendre part, comme la grande majorité de l'épiscopat italien d'ailleurs.

Ce n'est pas qu'il se désintéresse des problèmes doctrinaux toujours en jeu. Les présidents et les pères du Concile se voient dédier un gros ouvrage, achevé d'imprimer à Rome en novembre 1551. Sans donner de véritable titre à l'ensemble, *Enarrationes...*, Politi y reprend les thèmes de ses principales controverses, soit en rééditant des opuscules anciens, soit en abordant les mêmes questions sur une base plus large ; il y ajoute un certain nombre de petits traités concernant le culte des images, le baptême, l'eucharistie, le mariage, etc. (Schweizer, n. 48 ; réimprimé en fac-similé en 1964). La même année 1551 a vu la publication d'un commentaire sur saint Paul et les épîtres canoniques (Schweizer, n. 46) ; l'exégèse y est toujours celle d'un théologien, attentif à dénoncer et corriger les hérésies et erreurs de son temps.

L'évêque de Minori demeure dans la faveur du nouveau pape, qui n'attend pas plus de deux jours pour lui offrir (3 juin 1552) l'archevêché de Conza, au royaume de Naples, rendu vacant par le décès du cardinal Crescenzi, président du Concile (1er juin 1552). Catharin rejoint son nouveau diocèse, non sans activer l'impression de son commentaire sur les quatre premiers chapitres de la Genèse (Schweizer, n. 48). A l'automne 1553 un ordre de Jules III rappelle à Rome l'archevêque de Conza. Ce serait, dit-on, pour le promouvoir à la dignité cardinalice. Politi se met en route, mais tombe malade à Naples. Il y meurt le 6 novembre 1553.

Clément Politi (1545-1606), détenteur de certains papiers de son oncle, fit imprimer à Sienne en 1581 son opuscule *De coelibatu, adversus impium Erasmum* (Schweizer, n. 49). Composition latine sous forme de dialogue entre Cosmofilo, porte-parole d'Érasme, et Aporetico, un jeune homme s'interrogeant sur sa vocation à l'état ecclésiastique, cet ouvrage se distingue, par son genre littéraire, des écrits publiés par Catharin lui-même. Paraissant vingt ans après les débats du concile de Trente sur le célibat des prêtres, il n'offre pas d'intérêt particulier. Voir G. da Vigolo, *Un opuscolo di Ambrogio Politi Catarino, O.P. (1553) sul celibato, contro Erasmo*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 14, 1969, p. 573-82.

2. **Face à la littérature de spiritualité.** – Il n'est pas rare que, dans ses écrits polémiques, Politi explique les circonstances et motivations qui l'ont amené à composer tel ou tel de ses traités de controverse. Ainsi raconte-t-il comment, après ses premières attaques contre Luther, il garda le silence pendant plusieurs années (?), alors que d'autres continuaient à pourchasser les hérétiques d'Allemagne.

« Cela a duré, poursuit-il, jusqu'à ce qu'on en vint à répandre la doctrine luthérienne par de petits livrets en langue vulgaire, sans nom d'auteur. Voyant alors que tout le monde se taisait, sur de nombreuses instances je me suis senti obligé à reprendre la plume. Je m'en suis pris alors au fr. Bernardino Ochino, cet apostat impie. Ce grand prédicateur d'Italie, je l'ai dépeint sous ses vraies couleurs comme un cruel hypocrite, meurtrier des âmes simples... Beaucoup de pieux personnages catholiques m'ont remercié de mes publications, et le font encore, en me priant de les faire rééditer... » (*Expurgatio... adversus apologiam fratris Dominici Soto*, 1548 ; Schweizer, n. 37).

La bibliographie chronologique est ici significative : toutes les publications de Catharin en 1544 sont en italien, visant en quelque sorte un nouveau public, qui n'est plus seulement celui des théologiens professionnels. C'est encore en italien que, quelques années plus tard, un autre ouvrage s'attaquera à Savonarole.

1° Les écrits de 1544. – En avril 1544 trois opuscules paraissent à Rome sous une même reliure, avec une page de titre commune : *Compendio d'errori, et inganni Luterani, contenuti in un Libretto, senza nome de l'Autore, intitolato, Trattato utilissimo del beneficio di Christo crocifisso – Resolutione sommaria contre le conclusioni Luterane, estratte d'un simil Libretto senza Autore, intitolato, Il sommario del la sacra scrittura ; Libretto scismatico, heretico, et pestilente. – Reprobatione de la dottrina di Frate Bernardino Ochino, ristretta da lui in una sua Epistola al Magnifico Magistrato di Balia de la Città di Siena* (Rome, 1544). Le premier et le troisième opuscule ont été imprimés en mars, le deuxième en avril.

1) *Contre Bernardino Ochino* (cf. DS, t. 11, col. 571-91). – S'étant enfui à Genève à l'été 1542, le capucin apostat écrit ensuite différentes lettres pour justifier sa conduite et ses convictions ; il fait même imprimer l'épître qu'il adresse dans le même but aux magistrats de sa ville natale. Politi en prend alors occasion pour attaquer directement celui qu'il visait déjà sans le nommer dans tel ou tel de ses écrits antérieurs, spécialement peut-être lorsque dans son *Speculum haereticorum* il commentait le verset évangélique sur les loups camouflés en brebis, « c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez ». C'est la *Reprobatione...* contenue dans le recueil décrit ci-dessus ; l'opuscule paraît aussi, en même temps, en édition séparée, sous un titre légèrement différent : *Rimedio a la pestilente dottrina de Frate Bernardino Ochino. Epistola responsiva diretta al Magnifico Magistrato de Siena* (Schweizer, n. 26).

Le point central de la polémique est toujours celui de la nature et des conditions de la justification en Jésus Christ. Désormais, sous la plume de Politi, le nom d'Ochino sera assez facilement associé à la liste des faux prophètes, responsables des malheurs du temps, Luther, Mélanchthon, Bucer... Ochino ne tarde pas à répondre par une *Riposta di Messer Bernardino Ochino alle false calumnie, et impie blastemmie di frate Ambrosio Catarino* (Augsbourg ?), 1546. Cf. F. Lauchert, *Die Polemik des Ambrosius Catharinus gegen Bernardino Ochino*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 31, 1907, p. 23-50.

2) Contre le *Sommario della Sacra Scrittura.* – Rarissime du fait de sa rapide prohibition, cet opuscule anonyme a été réédité en 1879 par E. Comba, sur la base d'un exemplaire retrouvé à la bibliothèque de Zurich. Ce petit traité est d'origine néerlandaise, ayant été rédigé d'abord en latin soit par Hendrick van Bommel, prêtre d'Utrecht, soit par Hinne (Jean) Rode, recteur de l'École des frères de la vie commune à Utrecht. C'est probablement ce dernier, suspect d'hérésie et destitué de sa charge en 1522, qui en 1523 apporta le texte latin à Bâle où l'imprimeur Thomas Wolff en publia cette même année une traduction française, dont on peut se demander si l'auteur n'en aurait pas été Guillaume Farel. Voir N. Weiss, *Le premier traité protestant en langue française : la Summe de l'Escripture saincte, 1523*, dans *Bulletin de la Soc. d'hist. du protestantisme français*, t. 68, 1919, p. 63-79.

Vers quelle année cet opuscule a-t-il commencé de circuler en italien ? Au moment où Politi fait imprimer sa *Resolutione sommaria* (avril 1544), le livret qualifié par lui de « pestilentiel » connaît déjà une diffusion suffisamment étendue pour qu'en différentes villes l'autorité ecclésiastique soit intervenue pour le prohiber, en publier des corrections, voire – comme à Bologne – le brûler publiquement.. C'est du moins ce qu'affirme le dominicain en dédiant sa réfutation à la cité de Naples où, scandaleusement, l'ouvrage incriminé circule librement.

Le petit livre prétend enseigner quelles bonnes œuvres les chrétiens sont invités à pratiquer quotidiennement selon leurs divers états de vie. Dans cette perspective l'accent demeure mis néanmoins sur la vie théologale, par l'insistance avec laquelle l'auteur rappelle comment la certitude du salut ne saurait s'appuyer sur la qualité de ces « œuvres », mais uniquement sur la foi en Jésus Christ et sur la grâce de Dieu. C'est bien en raison de cette insistance que Politi déclare retrouver dans le *Sommario* « toute la doctrine de Luther ».

Sans critiquer le livret chapitre par chapitre, il en dégage d'abord, spécialement à partir du prologue et des chapitres 2 et 4, les conclusions principales, à savoir : de soi toutes les œuvres de l'homme ne sont que péché ; tout ce que l'homme fait de bien est œuvre de Dieu en lui ; il n'y a aucun rapport entre un mérite quelconque de notre part et l'accomplissement des promesses de Dieu, qui fait de nous ses fils et héritiers. Réfutant ces propositions, l'exposé se développe ensuite assez longuement, à partir de l'Écriture, dans un enseignement positif sur le mérite ; la puissance de la grâce du Christ est ainsi bien mieux mise en valeur, estime Politi. La charité est plus que la foi. Plusieurs chapitres du *Sommario* (12, 18, 20), observe le censeur (fol. 43r), reprennent les critiques déjà connues de Luther, et – bien entendu – d'Érasme, contre l'exaltation catholique des « bonnes œuvres ». La discussion se porte ainsi tout naturellement sur la mise en question de la vie monastique, l'utilité des vœux (dans le chap. 16 du *Sommario* qui traite de ce thème, « autant de sottises que de mots », fol. 47v). Proposer qu'on ne puisse faire profession avant l'âge de trente ans, n'est-ce pas un « conseil du démon » (fol. 51v) ?

Dans ce que dit ou suggère le *Sommario* sur les conditions de vie chrétienne du père de famille ou de l'artisan, sur la valeur du travail manuel, Politi cherche à débusquer l'hérésie menaçante sous des requêtes à première vue bien légitimes. « Oh Naples, termine-t-il, je te l'ai prédit ; je t'ai fait voir si du moins tu as des yeux ; prends garde. Et ce que je te dis, dis-le aux autres ».

Cette apostrophe finale n'est pas innocente. Catharin sait bien que, dans le cercle qui gravite à Naples autour de l'humaniste espagnol Juán de Valdès ou de la duchesse de Camerino Catherine Cibo, on traite des réalités de la vie spirituelle avec une liberté qui frôle l'hérésie. Naples n'est-elle pas un des lieux où s'exerce spécialement la séduction d'un autre opuscule anonyme, sur le bienfait de Jésus Christ crucifié ?

3) Contre le *Beneficio di Cristo.* – Dans la littérature religieuse du Cinquecento, peu de livres anonymes ont suscité autant d'intérêt et de questions, au temps même de leur parution et dans les recherches ultérieures des historiens, que le *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso, verso i Christiani* (cf. DS, t. 7, col. 2239).

Le plus ancien exemplaire retrouvé est de 1543, chez Bernardino de Bindoni, à Venise ; l'édition scientifique moderne utilisée ici est celle de S. Caponetto, *Benedetto da Mantova. Il Beneficio di Cristo, con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze* (coll. Corpus reformatorum italicorum 2, Florence-Chicago, 1973) ; versions française (Paris, 1548), anglaise (1548, 1573) et croate (1563) ; le *Compendio d'errori et inganni luterani* publié par Politi en mars 1544 (Schweizer, 24a-b ; *supra,* col. 1852) y est également réimprimé (p. 343-422).

Longtemps discutée, l'identité de l'auteur, ou plutôt des deux auteurs du *Trattato,* semble maintenant bien établie. Il s'agit d'abord de Benedetto da Mantova, ou Benedetto Fontanini, moine de la congrégation bénédictine du Mont-Cassin, que l'on trouve entre 1534 et 1537 à l'abbaye San Giorgio Maggiore de Venise sous l'abbatiat de Gregorio Cortese, puis à S. Nicolò l'Arena, à Catania, depuis août 1537 jusqu'au printemps 1542. C'est à S. Nicolò que Benedetto écrit son *Trattato,* mais pour le soumettre bientôt aux corrections du pieux humaniste Marco Antonio Flaminio (1498-1550), ami de hauts personnages ecclésiastiques comme Matteo Giberti, Gasparo Contarini ou Réginald Pole, lié aussi aux gens du cercle valdésien de Naples. Soulignant la misère de l'homme pécheur et exaltant le salut opéré par Jésus Christ que le chrétien s'approprie par la foi, l'opuscule est révélateur du caractère assez indifférencié d'un certain évangélisme italien dans les années précédant immédiatement le concile de Trente.

Si nombreuses et diverses aient été les réactions immédiatement provoquées par la diffusion du *Trattato,* celle d'Ambroise Catharin est de loin la plus importante, en raison des indications qu'elle livre indirectement sur les étapes de rédaction de l'opuscule, en raison aussi de la manière dont elle aura pour une bonne part déterminé l'accueil de méfiance et de condamnation dont il fut l'objet.

Après un prologue (p. 347-49) où il déplore une fois de plus cette exaspération de curiosité religieuse qui pousse n'importe qui, femmes comme hommes, ignorants comme lettrés, à discuter des questions les plus profondes de la théologie et de l'Écriture, Politi a inséré, comme écrit au dernier moment, un avertissement de quelques lignes (p. 350) :

« Mon petit livre était déjà au point et pratiquement prêt pour l'imprimeur, lorsque, je ne sais plus par quelle voie ni de la part de qui, me furent présentées des censures de plusieurs docteurs – quatre, je crois –, qui pareillement avaient perçu le caractère pernicieux de la doctrine de ce *Trattato* ; j'eus beaucoup de joie à constater que tout ce qu'ils avaient relevé avec savoir et élégance, moi aussi je l'avais déjà remarqué et noté... »

Ces quelques lignes renvoient à l'histoire assez complexe d'un écrit circulant déjà depuis des mois en différents milieux, plus ou moins sympathiques ou méfiants, et objet de censures et de remaniements.

Une lecture comparée du *Compendio* de Politi imprimé en mars 1544 et du *Trattato* de Fontanini-Flaminio publié pendant l'été 1543 conduit à conclure que le théologien dominicain a travaillé non sur cette édition de 1543 mais sur une publication antérieure.

En effet, jalonné plus de quarante fois par l'expression « error e inganna » annonçant presque toujours une citation littérale, le contenu du *Compendio* correspond bien à son titre ; c'est un véritable catalogue – longuement commenté évidemment – de propositions pour le moins ambiguës, relevées selon l'ordre des chapitres et des développements du *Trattato.* La confrontation des deux écrits est donc assez aisée. Or, en quelques passages il n'y a pas coïncidence entre les formulations incriminées par Politi et ce qu'on peut lire dans l'édition connue du *Beneficio.* Plus spécialement, l'observation présentée par Catharin (p. 399-400) sur l'imprécision dogmatique de ce qui est dit du « sacrement de l'autel » (rien sur le « sacrifice », rien sur la présence réelle) se réfère, selon lui, au ch. 5 de son exemplaire, alors qu'il faut chercher au ch. 6 de l'édition 1543 une dizaine de pages (p. 60-69) sur

le « divinissimo sacramento », d'ailleurs presque immédiatement traduites de l'*Institutio christiana* de Calvin – ce dont notre dépisteur d'hérésies, s'il avait eu ce texte sous les yeux, ne se serait pas aperçu ?

Ainsi la cible visée par Politi n'est-elle pas tout à fait celle que nous connaissons. Ne s'agirait-il pas d'une édition antérieure du *Beneficio,* jusqu'ici non retrouvée ? On penserait volontiers que Flaminio, après une première impression du *Trattato,* ayant entre les mains le manuscrit déjà prêt du *Compendio* de Politi, aurait une nouvelle fois remanié le petit livre pour préparer cette édition de l'été 1543 que jusqu'à 1974 tout le monde considérait comme la première. Ainsi le traité polémique de Catharin a-t-il permis une étude plus poussée de l'histoire rédactionnelle du *Beneficio,* visant à mieux discerner les perspectives assez divergentes de chacun des deux auteurs. Voir G. Ginzburg et A. Prosperi, *Le due redazioni del « Beneficio di Cristo »,* dans *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento* (coll. Corpus reformatorum italicorum), Firenze-Chicago, 1974, p. 137-204 ; cf. aussi, des mêmes auteurs, *Giocchi di pazienza. Un seminario sul « Beneficio di Cristo »,* Turin, 1975.

En dépit du caractère discontinu de sa présentation, le « catalogue d'erreurs et tromperies luthériennes » établi et discuté par Politi n'en constitue pas moins un ouvrage très unifié, autour d'un thème énoncé dans l'expression « Bienfait de Jésus Christ », c'est-à-dire la justification par la foi : l'absolu pardon des péchés, qui est la requête de toute âme religieuse, n'a pas d'autre source que la Passion de Jésus crucifié – et c'est à tort que des chrétiens cherchent sécurité de conscience et paix du cœur en quelque bonne œuvre que ce soit. « Sans doute, lit-on dans le *Trattato* (p. 24-25), certains passages de l'Écriture semblent aller contre cet enseignement de saint Paul, en attribuant la justification et la rémission des péchés aux œuvres et à la charité. Mais ces passages ont été bien expliqués par quelques auteurs, lesquels ont clairement démontré que ces textes compris dans un autre sens ont été en réalité mal compris. » Politi réagit sur cette assertion : « L'auteur ne dit pas qui sont ces meilleurs interprètes ; il n'ose pas nommer Luther, Bucer, Mélanchton, Calvin, et autres nouveaux maîtres de ces hommes trop curieux, inconstants et légers, qui volent à tout vent de doctrine... » (p. 371). Cette énumération de faux docteurs ne se trouve qu'une seule fois dans le *Compendio* (dans le reste de l'ouvrage Luther n'est nommé que 4 fois, Mélanchton 2 fois ; Bucer et Calvin pas du tout). Cette discrétion dans les références est caractéristique de la manière de Politi écrivant pour un public laïc qu'il faut tenir éloigné de discussions trop techniques.

C'est bien dans l'intérêt de ce même public que Politi rédige et publie dans la même année 1544 deux autres ouvrages en italien, l'un pour expliquer la justification de l'homme devant Dieu selon la pure doctrine de l'Évangile (Schweizer, n. 28), l'autre sur le sacrement de pénitence pour en rappeler la place essentielle dans l'économie du salut et donner des indications pratiques sur la manière de se confesser (Schweizer, n. 27).

Ces livrets auront-ils contribué à ralentir le succès du *Beneficio di Cristo* ? C'est peu probable. La réputation du dominicain était faite ; ne parlait-on pas depuis longtemps chez certains spirituels de « son zèle désordonné et de ses passions le rendant souvent incapable d'entendre » (cf. lettre d'Alvise Priuli à Ludovico Beccadelli, secrétaire du cardinal Contarini, 1er mai 1542) ? La sévérité ombrageuse de Catharin à l'égard du *Beneficio di Cristo* aura certainement encouragé méfiance et prohibition de la part de plusieurs autorités ecclésiastiques et, plus tard, du concile de Trente ; mais les accusations d'hérésie n'auront pas été sans donner quelque piquant supplémentaire à sa lecture et à colorer ainsi sa diffusion dans les milieux tentés par la dissidence.

Il n'est pas indifférent de noter qu'une traduction française du *Compendio* de Politi a été publiée à Lyon en 1548 (Schweizer, n. 24c), l'année même de l'édition à Paris du *Bénéfice de Jésus-Christ crucifié envers les chrétiens.*

2° Le Discours contre Savonarole. – Le 28 août 1548, Politi dédie au cardinal Del Monte un *Discorso... contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola* (Venise, 1548 ; Schweizer, n. 40). Pourquoi ce livre ? L'auteur s'en explique dans les dédicaces et dans une lettre du 18 octobre au cardinal Cervini (Schweizer, p. 263-64) : pour occuper les loisirs que lui laisse le concile qui depuis des mois se traîne à Bologne sans efficacité, le dominicain s'est appliqué à rédiger en italien un dossier préparé en latin depuis plusieurs années, pour répondre aux pressantes instances de plusieurs amis.

Depuis le supplice du *frate* (23 mars 1498), en effet, les controverses n'ont jamais cessé à son sujet, au moins à Florence où la fervente propagande des *piagnoni* a toujours été plus ou moins ouvertement combattue par les tenants du pouvoir. Après l'échec de son épreuve de force contre les dominicains de Saint-Marc (1545), le duc Cosme de Medicis aura certainement apprécié l'intervention de Catharin, même sans l'avoir sollicitée (cf. J. Schnitzer, *Savonarola,* Milan, 1931, t. 2, p. 446-48 ; R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola,* Rome, 1952, t. 2, p. 52).

Certes, Politi n'a pas oublié qu'il doit à la lecture des écrits de Savonarole, pendant son bref passage à Florence à la fin de nov. 1515, ce déclic de conversion qui en quelques mois l'a conduit au couvent dominicain de Saint-Marc. Mais, ainsi qu'il l'explique, il n'aura pas tardé à reconnaître comment par-delà les commentaires du prédicateur, c'étaient les richesses de l'Écriture qui l'avaient séduit. Orienté dès le temps de sa formation dans la polémique contre Luther, et devenu peu à peu comme un pourchasseur professionnel de l'hérésie, tout le dynamisme de son activité théologique le portait à prendre ses distances vis-à-vis d'un homme dont le déconcertait l'imperturbable confiance à l'égard de son propre jugement, de ses propres révélations. Qu'il se soit agi d'un frère de son Ordre n'y changeait rien, au contraire peut-être. « Ne dit-on pas de notre Ordre qu'il est l'Ordre de la vérité ? »

La première partie du *Discorso* est d'un homme assez informé de tout ce qu'il y a de remarquable dans la vie et les enseignements du *frate.* Mais le théologien manifeste en quoi la doctrine de fra Girolamo « est présomptueuse, insolente et indiscrète (*curiosa*), erronnée, vaine, mensongère, versatile et sans cohérence interne, flatteuse et sophistique, audacieuse, téméraire et méprisante, contumace et opiniâtre, contentieuse, scandaleuse, séditieuse, – marquée d'un esprit intolérant et cruel. Finalement doctrine condamnée et honteuse pour tous ceux que la passion n'aveugle pas » (f. 25v). Toutes ces épithètes correspondent à autant de chapitres dans la seconde partie de l'ouvrage où Politi, selon une méthode qu'on l'a déjà vu pratiquer, procède par examen critique de quelques citations, parfois assez longues, empruntées à cinq recueils de *Prediche* auxquels il renvoie d'ailleurs de façon précise : les 30 sermons sur les Psaumes prêchés en 1495, les 48 sermons sur Amos du carême 1496, les 29 sermons sur Ruth et Michée de 1495, les 50 sermons sur Ézéchiel (avent 1496 et carême 1497), les 22 sermons sur l'Exode (carême 1498). Une étude critique pourrait probablement, à partir de ces citations, vérifier quelles éditions Politi avait entre les

mains et sur cette base contrôler l'exactitude de ses transcriptions. Si on se réfère à Piero Ginori Conti, *Bibliografia delle opere del Savonarola,* t. 1, Florence, 1939, les éditions maniées par Catharin seraient à chercher parmi les numéros 15 à 20, 23-33, 39-46, 50-54, 62-65.

Au-delà des critiques portant sur les prophéties non réalisées ou les options inopportunes, c'est l'orgueil de Savonarole que dénonce le plus souvent ce théologien si attaché avant tout à l'autorité de Pierre, ou plus exactement de la « Pierre » sur laquelle repose l'Église de Jésus Christ.

Tandis que, critiquant autrefois Cajetan, Politi ne se privait pas de rapprochements fréquents avec Luther ou Érasme, il se montre ici plus discret, ne prononçant le nom de Luther qu'une fois, semble-t-il (f. 35v), celui de « luthériens » deux fois (f. 67v, 70r). Cette apparente modération n'empêche pas pour autant les interprétations inexactes d'une critique résolument malveillante.

« Faire de Girolamo un martyr, c'est dire qu'il est mort pour la foi. Il est mort pour la foi ? mais qui l'a combattu sinon l'Église romaine ? Donc l'Église romaine, à qui il appartient de déterminer les choses de la foi, non seulement a erré en celles-ci, mais encore a condamné la vérité, et avec celle-ci celui qui la défendait ! Ainsi l'Église romaine est-elle devenue un tyran destructeur de la foi. C'est là un blasphème, de ceux qui ne seront remis ni dans ce monde ni dans l'autre. Ç'a été celui de Wiclef, de Jean Hus, celui des nouveaux hérétiques, condamnés par leur propre jugement. »

C'est à la lumière d'un tel rapprochement que l'évêque de Minori termine son ouvrage en s'adressant à ses frères dans l'épiscopat pour les inviter à la vigilance. « Les loups ravisseurs sont prêts à diviser, étrangler, à boire le sang de brebis rachetées par le sang de Jésus Christ... Il ne faut pas laisser aux mains des simples et des ignorants tous ces livres venimeux et pernicieux. Un seul livre de Wiclef venu d'Angleterre a suffi pour intoxiquer toute la Bohême qui ne s'en est jamais guérie... »

L'attaque de Catharin n'est pas sans provoquer quelques réactions. « Je m'attendais à un peu plus de pluie, écrit-il en février 1549, mais pas à une telle averse de grêle... Après ce bienheureux *Discorso,* tant de langues viennent me déchirer que c'est pitié... » (cité par R. Ridolfi, *Vita...,* t. 2, p. 52).

Où trouver écho de ces propos ? Est-ce avant ou après le *Discorso* que le vieux fra Benedetto Bettuccio, ou Benedetto Luschino, un des plus persévérants défenseurs de Savonarole, aurait composé l'*Apologia per modo di dialogo in defensione delle cose predicate de Frate Girolamo Savonarola,* demeuré inédit ? (cf. J. Schnitzer, *Savonarola,* t. 2, p. 450). En tout cas, venu à Rome en 1550 à l'occasion du jubilé, il aurait communiqué son écrit au maître du Sacré Palais Egidio Foscarari. Celui-ci, le 15 juin 1550, à quelques jours de sa promotion à l'évêché de Modène, aurait transmis le mémoire, estimé par lui irréprochable, à l'évêque de Minori. Après réponse évasive de ce dernier, Benedetto aurait pris le parti, vers la fin de 1551, d'envoyer son factum aux Pères du concile de Trente « afin qu'on réduise à néant le libelle accusateur de Mgr Catarino... » (cf. E.C. Bayonne, *Étude sur Jérôme Savonarole,* Paris, 1879, p. 278 svv ; bien que la plupart des pièces d'archives alors inédites aient été publiées depuis – cf. J. Schnitzer, *Savonarola,* t. 2, p. 450, 590-91, 606 –, il ne semble pas que les documents auxquels Bayonne se réfère aient été retrouvés depuis).

Après la mort de l'évêque de Minori (1553), l'influence néfaste de son *Discorso* se prolonge encore jusqu'en 1558, lorsqu'un procès long et passionné est mené au sein de l'Inquisition romaine contre l'ensemble des écrits de Savonarole. Défenseur officiel de l'accusé, le dominicain Paolo Bernardini, qui raconte en détails les péripéties de ces discussions difficiles et passionnées, rapporte le reproche publiquement fait aux adversaires de critiquer le *frate* sans avoir pris la peine de le lire, les extraits du *Discorso* étant leur seule documentation.

Le mémoire de Bernardini a été publié par J. Quétif dans le tome 2 de son édition de la *Vita Savonarolae* par J.F. Pic de la Mirandole, Paris, L. Billaine, 1674, p. 561-615 ; l'allusion à Catharin est à la p. 583. Le Mémoire de Bernardini est à la base de l'article de B. Carderi, *Messe all'indice le opere del Savonarola ?,* dans *Memorie domenicane,* t. 77, 1980, p. 37-52.

C'est dans les mêmes circonstances, comme lui-même le raconte, qu'un autre dominicain, Tommaso Neri, compose son *Apologia... in difesa della Dottrina del R.P.F. Girolamo Savonarola...,* dont il retarda la publication jusqu'en 1564. De cette *Apologia* des historiens disent qu'elle réplique point par point au *Discorso* de Catharin (J. Schnitzer, *Savonarola,* t. 2, p. 450 ; R. Ridolfi, *Vita...,* t. 2, p. 53). Cela ne correspond point au mode de composition du livre ; quant à l'adversaire de Savonarole auquel il s'en prend tout spécialement, Neri déclare explicitement (p. 2) qu'il n'a jamais su son nom.

En réalité, souvent cité par les historiens, le *Discorso* d'Ambroise Catharin contre Savonarole ne semble avoir été critiquement étudié que par le dominicain Jacques Quétif, aux p. 464-89 de son édition de Pic de la Mirandole, citée plus haut.

Quétif-Échard, t. 2, p. 144-51, 332, 736, 825. – J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), sein Leben und seine Schriften,* Münster, 1910. – F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers,* Fribourg-en-Br., 1912, p. 30-133. – D. Scaramuzzi, *Le idee scotiste di un grande teologo domenicano del ' 500 : Ambrogio Catarino,* dans *Studi francescani,* t. 4, 1932, p. 297-319 ; t. 5, 1933, p. 197-217. – M.M. Gorce, art. *Politi,* DTC, t. 12/2, 1935, col. 2418-34. – G. Camelli, *Il peccato originale secondo Ambrogio Catarino,* Padoue, 1940. – V. Bucci, *La mariologia in Ambrogio Catarino Politi,* Faenza, 1943. – L. Scarinci, *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino* (Studia anselmiana 17), Rome, 1947. – G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547),* Florence, 1959, *passim.* – H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* t. 2-3, Fribourg-en-Br., 1957, 1970, *passim.*

A. Walz, *I domenicani al concilio di Trento,* Rome, 1961, *passim.* – L. Ciappi, *Duns Scoto e Ambrogio Caterino, O.P., difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero,* dans *De doctrina Ioannis Duns Scoti,* t. 4, Rome, 1968, p. 249-58. – F. da Cagliari, *Influssi di Agostino Steuco e di Ambrogio Catarino nella « Explanatio in Genesim » di S. Lorenzo di Brindisi,* Paris-Rome, 1963. – F. Refoulé, *Luther et Catharin,* RSPT, t. 48, 1964, p. 443-48. – U. Horst, *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus,* dans *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift Michael Schmaus), Paderborn, 1967, p. 551-77. – DS, t. 5, col. 894, 1446, 1516.

André Duval.

POLLALION (Marie de), fondatrice de la Maison de la Providence et des Filles de l'Union Chrétienne, 1599-1657. – 1. *Vie.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie. – Marie Lumague est née à Paris, sur la paroisse Saint-Merry, le 29 novembre 1599, de Jean-André, d'une famille de banquiers originaires du Milanais, et de Marguerite Drouart.

Après avoir songé à devenir capucine (1615), elle avait épousé le 26 août 1617 François de Pollalion, gentilhomme ordinaire de la Maison de Louis XIII, héritier d'une ancienne famille du Lyonnais. En novembre ou décembre 1618 elle eut une fille, Marie (1618-1693). Peu de temps

après, François de Pollalion fut nommé Résident de France auprès de la République de Raguse, mais il mourut à Rome en 1625. L'année suivante (1626), Marie de Pollalion reçut la charge de dame d'honneur et de gouvernante des enfants de la duchesse de Bourbon-Montpensier, épouse de Gaston d'Orléans.

Le veuvage avait modifié la vie intérieure de Marie de Pollalion. Sur les conseils de Vincent de Paul, elle émit le vœu de continence et entra dans le tiers ordre de saint Dominique, au couvent des Frères Prêcheurs de la réforme de S. Michaëlis (DS, t. 10, col. 1165-71), rue Saint-Honoré : le tiers ordre y était connu sous le nom de Congrégation de sainte Catherine de Sienne. Marie se plaça sous la direction du dominicain Dominique Le Brun (DS, t. 9, col. 458-59) qui la suivit jusqu'à sa mort. En même temps elle se mit à la disposition de Monsieur Vincent et se joignit au groupe des Dames de la Charité qu'il avait constitué. Elle participa dès lors à toutes ses entreprises, notamment à ses missions dans les paroisses de la périphérie parisienne. Elle devint sa collaboratrice de tous les instants et la compagne principale de Louise de Marillac (DS, t. 9, col. 1081-84). Son nom revient souvent dans la *Correspondance* du saint de 1629 à 1657.

En 1630 elle ouvrit une Maison de la Providence pour l'accueil des jeunes filles en difficulté. Elle fut aidée dans cette tâche par la grande mystique lyonnaise Jeanne Chézard de Matel (DS, t. 2, col. 837-40) et sa compagne Catherine Fleurin.

Dès son ouverture l'établissement accueillit quarante pensionnaires. Les effectifs ne cessèrent d'augmenter par la suite et l'œuvre s'imposa à l'estime de la population parisienne, notamment par son action durant la Fronde. Les progrès en furent si rapides qu'il fallut changer de locaux à plusieurs reprises. En 1648 la Providence finit, avec l'appui d'Anne d'Autriche, par s'installer près du Val-de-Grâce, rue de l'Arbalète, dans l'Hôpital de la Santé. Le 23 avril 1651, grâce à l'intercession de M. Vincent, la Maison de la Providence fut érigée en communauté de Filles séculières par Jean-François de Gondi, archevêque de Paris, et au mois d'août suivant Louis XIV lui octroya des lettres patentes faisant d'elle un établissement officiellement reconnu. L'œuvre dura jusqu'à la Révolution. Elle a toujours une filiale en Belgique : la congrégation des sœurs de la Providence de Gosselies.

La Maison de la Providence ne fut pas la seule création de Marie de Pollalion. D'elle naquit un important mouvement missionnaire. En effet, à partir de 1647, elle commença à envisager, sous l'inspiration de Monsieur Vincent, la création d'une communauté de Filles séculières destinée à porter l'Évangile à travers le monde. Le 17 octobre 1652 le projet devenait réalité. M. Vincent était venu prêcher une retraite aux sœurs de la Providence. Au cours de la retraite sept des participantes décidèrent de se lier par une Règle d'Union afin de répondre à tous les appels de l'Église. L'Union chrétienne était fondée. Quelques années plus tard, le 4 septembre 1657, Marie de Pollalion mourait à Paris en odeur de sainteté. L'Union Chrétienne prolonge son dessein missionnaire.

2. Spiritualité. – Les points saillants de cette figure spirituelle ont été recueillis par les témoins directs de sa vie, en particulier par son confesseur Le Brun et par Vincent de Paul. Marie appartient à ce groupe de veuves fondatrices qui au 17e siècle ont contribué à insuffler une vigueur nouvelle au catholicisme en France. Comme beaucoup de chrétiennes de son temps elle a été sensible à la personnalité de Catherine de Sienne. A son exemple, elle a été une âme de contemplation et de zèle. Fidèle aux orientations du tiers ordre tel qu'il était conçu dans la pensée de Michaëlis (M.T. Porte, *Esprit social et charité : le Tiers Ordre dominicain à Toulouse au 17e siècle*, dans *Annales du Midi*, t. 70, n. 42, avril 1958, p. 161-80), elle s'engagea dans une vaste action d'enseignement et de charité en faveur des plus pauvres. Elle la réalisa dans le sillage de M. Vincent avec une telle vigueur qu'elle peut être considérée comme une des principales Dames de la Charité. Conformément à la pensée de Vincent de Paul, elle ne cessa de faire effort pour se conformer à Jésus Christ et pour le servir dans la personne des délaissés.

Afin de soutenir ses initiatives, Marie avait réuni autour d'elle quelques compagnes. Elle fut obligée, pour leur permettre de poursuivre leurs activités, de créer des institutions adaptées à leurs fonctions. En effet, ces femmes ne pouvaient vivre en clôture, comme le prescrivait impérativement le droit canon de l'époque. Elle organisa donc, sous l'égide de M. Vincent, une communauté de Filles séculières vivant ensemble dans l'union à Jésus Christ et l'union fraternelle, comme le leur prescrivait la Règle d'Union qu'elles avaient adoptée. Elles n'étaient pas soumises à la clôture. Elles avaient ainsi toute liberté d'agir dans leurs milieux de vie. C'était là une forme neuve de vie religieuse que l'on recherchait depuis longtemps sans parvenir à la maîtriser. La communauté de la Providence fut sans doute la première – ou une des premières – de ces institutions à réussir.

Elle fut suivie très vite par les Filles de la Charité de Louise de Marillac (1633), les Filles de la Croix de Madame de Villeneuve (1641), les Filles de Sainte-Geneviève de Madame de Miramion (1646). La voie était largement ouverte à l'apostolat féminin. Marie de Pollalion occupe une place essentielle dans la naissance et l'expansion de ce mouvement. L'autorité ecclésiastique fut lente à l'approuver, mais en 1668 le cardinal de Vendôme, légat en France du pape Clément IX, la couvrit de l'autorité pontificale.

Dominique Le Brun, *Panégyrique funèbre de Marie Lumague, veuve de Messire François de Pollalion... prononcé en abrégé le 7 septembre 1657 à Paris dans l'église des Filles de la divine Providence, ... et donné avec plus d'étendue pour l'édification publique*, Paris, 1658. – V. Feydeau, *La lumière cachée sous le muid mise au jour... ou l'esprit de défunte D.M.L., institutrice et fondatrice de la maison et hôpital de la Providence...*, Paris, 1659. – P. Helyot, *Histoire des ordres religieux et des compagnies séculières*, Paris, 1719, t. 8, p. 143-49 ; rééd. 1859, t. 4, col. 1487-1517. – Th. Souèges, *L'année dominicaine*, t. 9/1, Paris, 1702, septembre, p. 123-27.

H. Collin, *Vie de la V. servante de Dieu Marie Lumague...*, Paris, 1744. – P. Coste, *Vincent de Paul et les Dames de la Charité*, Paris, 1917. – S. Vincent de Paul, *Correspondance*, éd. P. Coste, 1920-1925, tables. – P. Coste, *Le grand saint du grand siècle, M. Vincent*, 3 vol., Paris, 1932, tables. – N. Lehmann, *Les Dames de l'Union chrétienne de Saint-Chaumond, 1630-1647*, Niort, 1949. – Marie de l'Enfant-Jésus, *Dans la mouvance de M. Vincent : Mademoiselle de Pollalion et la Providence de Dieu (1630-1657)*, dans *Mission et Charité*, n. 31-32, juillet-décembre 1968, p. 145-83. – Y. Poutet, *Le 17e siècle et les origines lasalliennes*, Rennes, 1970, t. 1, p. 575-78. – R. Darricau, *Une étape inconnue dans l'apostolat de saint Vincent de Paul. Les débuts de la Maison de la Providence fondée par Marie de Pollalion (1629)*, dans *Bulletin de la Société de Borda* (Dax), 1982, p. 525-36.

DIP, t. 5, 1973, col. 768-70. – DS, t. 5, col. 929 ; t. 9, col. 458, 732 ; t. 10, col. 1287.

Raymond Darricau.

POLLIEN (Joseph ; en religion : François de Sales), chartreux, 1853-1936. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.* – 4. *Doctrine monastique.*

1. Vie. – Joseph Pollien naquit à Chevenoz, près Thonon (Haute-Savoie), le 1er août 1853. Après ses études aux séminaires d'Annecy, il fut ordonné prêtre le 26 mai 1877 et affecté immédiatement à la direction des œuvres de jeunesse. Le 31 octobre 1884, il prenait l'habit à la Grande Chartreuse et prononçait ses premiers vœux un an plus tard.

Éprouvé par la fracture d'une jambe, qui le laissa infirme pour la vie, il ne put prononcer ses vœux solennels que le 2 juillet 1891. Il résidait alors à la chartreuse de Bosserville près Nancy et y fut immédiatement nommé « coadjuteur », c'est-à-dire directeur des retraites fermées. Il fut transféré avec la même charge à la chartreuse de Sélignac (Ain) en 1893, puis en 1895 à celle de Montreuil-sur-Mer (Pas-de-Calais) où il acquit une influence assez étendue sur les milieux des Facultés catholiques de Lille. Le 19 juin 1901, il était nommé prieur de la chartreuse de Mougères près de Béziers (Hérault), pour présider dès le 18 septembre à l'exode, conséquence de la loi du 1er juillet 1901 sur les congrégations. Il resta supérieur de la maison de refuge de Zepperen (Limbourg belge) jusqu'à sa fermeture en 1905.

Attaché depuis lors à la Grande Chartreuse, repliée à Farneta près de Lucques (Italie), il demeurait prieur titulaire ; d'où son rôle au chapitre général et ses fonctions de visiteur des maisons d'Espagne et d'Italie. En 1911, il fut nommé prieur de la chartreuse de Pleterje (Slovénie, Yougoslavie), récemment rachetée et reconstruite pour recevoir les exilés de France. Spirituellement il y réussit fort bien, mais, disciple du bénédictin Joseph Pothier, ses hardiesses en matière de réforme musicale devançaient trop son milieu et il fut déposé par le chapitre général de mai 1914. Envoyé comme hôte à la chartreuse de Calabre, très éprouvé dans sa santé, mais toujours plein d'ardeur et d'optimisme, il y acheva saintement sa vie le 12 février 1936.

2. Œuvres. – Toutes les œuvres publiées de son vivant parurent anonymes ou sous pseudonymes. – 1) *La Vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*, Paris, 1894, parue sous le nom de Joseph Tissot, supérieur général des Missionnaires de Saint-François de Sales. Cet ouvrage fit l'objet de comptes rendus réservés, puis de vives attaques de la part de tenants de la spiritualité ignatienne. Elles amenèrent l'auteur à remanier son œuvre pour la 6e éd. (1897), puis, beaucoup plus profondément et avec l'aide d'un théologien romain anonyme (en fait Ange Le Doré, supérieur général des Eudistes, DS, t. 9, col. 511-12), pour la 8e éd. (1902), qui fut définitive, sans parvenir d'ailleurs à satisfaire ses adversaires ; dernière éd. (18e), 1933 (trad. espag., Barcelone, 1943 ; 16e éd. 1960).

2) *A reculons*, publié par un étudiant des Facultés catholiques de Lille (E. du Passage), Lille, 1896, 4e éd. augmentée et corrigée, 1912. Cette brochure dénonçait le caractère individualiste et souvent anarchique des œuvres catholiques, malgré leurs trésors de dévouement ; elle excita des rumeurs dans la presse religieuse, mais fut à l'origine de la vocation et de la pensée sociale de J.É. Anizan, fondateur des Fils de la Charité.

3) *Soyez chrétiens*, Montreuil-sur-Mer, 1897, sous le nom d'André Saint-Clair, vicaire général d'Annecy (trad. ital., Sienne, 1904) ; rééd. sous le titre de *Vive Dieu*, Annecy, s d (trad. ital., 4e éd., Turin, 1941). – 4) *La Vie contemplative, son rôle apostolique*, Montreuil-sur-Mer, 1897, etc. (trad. ital., Brescia, 1965). – 5) *Grandeurs mariales*, Turin, 1934 (trad. ital., Turin, 1934, 1955) ; 2e éd. sous le titre *Élévations sur l'Ave Maria*, Blois, 1961, avec une préface importante du P. Didier de Cré. – 6) *Commentaires sur les Statuts des Frères chartreux*, ronéotypé, Farneta, vers 1925, 3 vol. in-4°.

Sont parus seulement en traduction italienne : 7) *Il Magnificat, Elevazioni*, Turin, 1936. – 8) *Il Cantico Benedicite*, Turin, 1936. – 9) *La Planta di Dio*, Florence, 1949 (copie dactylographiée du texte français de la 2e partie, avec des observations de Th. Deman, dominicain, à la Bibl. S.J. de Chantilly).

Travailleur infatigable, Pollien a laissé une masse importante d'inédits, dont l'essentiel se trouve aux archives de la Grande Chartreuse (cotes 3 Pol 1 à 15 et 29 à 34), mais son habitude de rédiger des écrits de circonstance, parfois volumineux, à la demande de ses dirigés ou de ses amis, a dispersé des autographes ou des copies dans les bibliothèques des diverses chartreuses et dans des collections particulières du Nord et du Pas-de-Calais. On y relève surtout les titres suivants : *Élévations monastiques sur les mots de la Profession, But de l'Ordre cartusien, Le Service des Eaux, Sermons sur la Béatitude de la Persécution, Jésus-Christ en lui-même et par rapport à nous, Des vertus de Foi, d'Espérance et de Charité, Le dialogue Multiplicamini*, etc.

3. Doctrine spirituelle. – « Préférer les principes aux expédients » (cf. *A Reculons*, éd. 1912, ch. 25, p. 115), cet aphorisme inspiré de Joseph de Maistre, un de ses maîtres à penser, pourrait servir d'épigraphe à toutes les œuvres de dom Pollien. De là son opposition à un empirisme spirituel très vulgarisé, d'inspiration ignatienne, qui, en cette fin du 19e siècle, tendait à fragmenter la vie spirituelle en multiples exercices sans liens logiques entre eux. Lui-même a trouvé son intuition fondamentale dans la psychologie classique de la volonté, distinguant dans l'action de celle-ci trois choix successifs : celui de la fin, celui du type d'action destinée à atteindre cette fin (ce que Pollien nomme « la voie »), celui enfin des moyens à mettre en œuvre. Le vocabulaire employé dénote une influence augustinienne plus qu'une consultation directe de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, souvent citée cependant. D'où un plan tripartite qui se retrouve dans toutes les œuvres de notre auteur.

1° *Les considérations sur la « fin »* sont essentiellement inspirées par la méditation du Fondement de saint Ignace : « L'homme est créé pour louer, respecter et servir Dieu Notre-Seigneur, et par là sauver son âme ». Le point de vue théocentrique est très vigoureusement souligné, comme le caractère second et subordonné du bonheur personnel en tant que fin. L'analyse de la notion de création montre que les créatures ne peuvent jamais être que moyens pour atteindre la fin, et l'on retrouve, légèrement infléchie, la grande distinction augustinienne entre « uti » et « frui » (*De Doctrina christiana* I, 4). L'argumentation scripturaire est fort riche, parfois accomodatice, toujours très profonde ; ainsi sur le *Pater* (cf. *Vie intérieure simplifiée...*, 1e partie, livre 1, ch. 10) ; elle fonde un théocentrisme, un peu obnubilé à cette époque par un humanisme facile.

La croissance dans la vie spirituelle se fera par le droit usage des créatures, avec purification progressive ; Pollien, comme ses contemporains, en définit les trois premières étapes par leur aspect négatif de fuite du péché, mortel puis véniel, et enfin de l'imperfection, notion alors admise par la

grande majorité des moralistes, et qu'il a comme eux, une peine extrême à définir : son texte définitif n'est sur ce point ni plus clair, ni plus satisfaisant que son premier jet, et littérairement beaucoup moins frappant. Suivent les degrés supérieurs, mystiques, sans distinction de voie ordinaire et extraordinaire (et c'était là une nouveauté ou plutôt une renaissance théologique) : la sainteté prend successivement les formes de la sainte indifférence, de la mort mystique, de la transformation en Dieu et de l'union. La perspective est toute salésienne.

2° *L'analyse de la « voie »* est également empruntée à François de Sales, compatriote de Pollien. Rien ne répond en effet à la gloire de Dieu que l'accomplissement de sa volonté. Or celle-ci, une en elle-même, est double par sa manifestation et Pollien emprunte au *Traité de l'Amour de Dieu* (VIII, 3) la distinction des deux volontés divines, volonté signifiée et volonté de bon plaisir. Le sens de ces expressions scolastiques est notablement transformé : la volonté divine signifiée est assimilée à la loi divine et au devoir d'état sous leurs différentes formes ; la volonté de bon plaisir aux indications providentielles résultant des événements imprévus. Pollien voit correspondre à la première une piété active, à la seconde une piété passive ; comme Dieu guide alternativement par ses deux volontés, l'homme doit unir ces deux formes de piété. On notera l'insistance sur l'accomplissement privilégié du devoir d'état, comme sur la méfiance, très salésienne, envers les consolations spirituelles, et donc les inspirations, si leur authenticité n'est pas garantie soit par le devoir soit par l'événement : écho aussi de l'interdiction portée par les Statuts cartusiens contre toute mortification non sanctionnée par l'obéissance.

3° Dans *l'ordre des moyens*, troisième volet du triptyque, nous ne nous éloignons pas de l'influence salésienne : la pénitence est nécessaire à la vie spirituelle, mais accomplissement du devoir d'état et acceptation des épreuves providentielles en constituent l'essentiel. Les pratiques volontaires qui peuvent et, dans une certaine mesure, doivent s'y joindre, ne sont valables qu'en accord avec eux. Quant aux autres exercices spirituels, ils ne sont que des moyens ; Pollien met en garde contre la fidélité matérielle pharisaïque, et veut éviter une fragmentation de la vie, source de distraction. D'où le rôle réservé à l'examen de conscience, chargé de contrôler aussi souvent que possible, si nous sommes sur la « voie » et orientés vers la « fin ». Examen informel de notre disposition dominante : « je me pose cette simple question : Où en est mon cœur ? Or, à l'instant même où je me demande cela, la réponse se fait au dedans de moi » (*Vie intérieure simplifiée...* 18e éd., 1933, p. 497). L'idée est peut-être empruntée au jésuite J.-N. Grou (*Maximes spirituelles*, cf. DS, t. 6, col. 1059-83), mais le rôle assigné à ce « procédé intuitif, instantané » est original.

4. Doctrine monastique. – Comme tous les auteurs qui commencent tardivement à écrire, Pollien n'a composé en fait qu'un seul livre, *La Vie intérieure simplifiée* ; il l'a ensuite diversifié pour différents publics (étudiants de *Soyez chrétiens*, moines de *La Vie contemplative*, chartreux des *Élévations monastiques*, frères convers du *Commentaire sur les Statuts*) ou étendu en traité complet de spiritualité avec *La Plante de Dieu*, ou encore il en a développé certains chapitres, comme celui traitant de Marie dans les *Élévations sur l'Ave Maria*.

Sa doctrine monastique se situe dans les mêmes perspectives. A première vue, elle n'intéresse que l'ordre des moyens, car Pollien l'appuie sur l'enseignement donné par le Christ après la Transfiguration : « Ce genre de démons ne se chasse que par le jeûne et la prière » (*Mt.* 17, 21 ; *Vie contemplative*, ch. 2). Mais nous accédons aussitôt à l'ordre de la volonté divine signifiée, puisque la fixation des prières et des pénitences forme l'essentiel des règles monastiques (*ibid.*, ch. 9). Enfin nous touchons à l'ordre de la « fin » avec la remarque que « dans un corps organisé, pour toute fonction organique, il faut un organisme constitué en vue de cette fonction » (p. 14) ; or l'Église est un corps mystique, d'où l'existence des « organes contemplatifs » (p. 14) en son sein. En réaction contre l'opinion alors courante Pollien insiste sur la subordination du point de vue personnel à la fonction ecclésiale : « Ce n'est point immédiatement et principalement pour elle que l'âme est appelée à faire partie d'un corps contemplatif : si elle y est appelée, c'est surtout en vue de ce ministère supérieur de la prière et de la pénitence qui a la vertu de chasser les grands démons » (*ibidem*, ch. 3, p. 15).

La synthèse, composée d'éléments traditionnels, était originale ; elle surprit et suscita, même chez les Chartreux, quelques inquiétudes, comme le firent divers points de la doctrine spirituelle chez les Jésuites et les Sulpiciens. Très équilibrée, la pensée de Pollien s'imposa cependant auprès d'un large public, en raison de sa « simplicité et de son unité ».

L. Roure, *A propos d'un Congrès d'Œuvres sociales*, dans *Études*, 1897, t. 72, p. 515-30. – J. José, *Spiritualité simplifiée, ibidem*, t. 73, p. 804-14. – J. Burnichon, compte rendu de *Soyez chrétiens, ibidem*, t. 75, p. 831-33. – H. Watrigant, *Deux méthodes de spiritualité*, Paris, 1900. – P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1930, p. 637-38. – J. Bard, *J.É. Anizan*, Paris, 1945. – J.É. Anizan, *Choix de lettres*, Paris, 1949. – D. Mondronne, *Un solitario della Vita e della Penna*, dans *Civiltà Cattolica*, 1953, t. 4, p. 681-93. – A. Royo Marin, *Teologia de la Perfección cristiana*, Madrid, 1955. – Didier de Cré, préface, p. VII-XXXVIII à l'éd. des *Élévations sur l'Ave Maria*, Blois, 1961. – P. Broutin, *Les Élévations Monastiques de Dom Pollien*, RAM, t. 39, 1963, p. 196-221 ; *L'idée divine de société d'après 'Multiplicamini' de dom François de Sales Pollien, ibid.*, t. 40, 1964, p. 45-60. – Fr. Morlot, *Daniel Fontaine, curé de Paris*, Mulhouse, 1982.

DS, t. 2, col. 723, 746, 753, 772 ; t. 3, col. 495 ; t. 4, col. 1849 ; t. 6, col. 487 ; t. 9, col. 564-583.

Augustin Devaux.

POLOGNE. – Cet article offre, situés dans le cadre général de l'histoire ecclésiastique et culturelle, les principaux traits de l'histoire spirituelle de la Pologne. – I. *Du 9e siècle à 1517.* – II. *16e-18e siècles.* – III. *Le 19e siècle et la première guerre mondiale.* – IV. *La Lithuanie.*

Outre les sigles et abréviations habituelles du DS, on utilisera dans cet article ceux des études générales suivantes :

BP = K. Estreicher, *Bibliografie polska*, 12 vol., Cracovie, 1891 svv. – Voir aussi : la « Bibliographie polonaise de sciences ecclésiastiques » pour les années 1974-79, par W. Roslon et J. Laskowski (2 vol., Varsovie, 1983), et la « Bibliographie de l'histoire ecclésiastique en Pologne » pour les années 1944-70 (3 vol., Varsovie, 1977).

Cichowski = H. Cichowski, *Les sciences sacrées en Pologne*, ch. II de l'art. *Pologne*, DTC, t. 12/2, 1935, col. 2470-515.

Colloque Lille = Université de Lille III, U.E.R. d'Histoire, Colloque Franco-Polonais d'histoire religieuse, 1981.

DTK = *Dzieje teologii katolickiej* (« Histoire de la théologie catholique en Pologne »), éd. M. Rechowicz, 3 vol. en 5 t., Lublin, 1974-76.

Hist. spirit. = Karol Górski, *Histoire de la spiritualité polonaise* dans *Le Millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969.

H. Kosc. = *Historia Kóscioła w Polsce* (« Histoire de l'Église en Pologne »), éd. B. Kumor-Z. Obertynski, 2 vol. en 4 t., Poznań, 1974-80.

HP = *Hagiografia polska* (« Hagiographie polonaise »), éd. R. Gustav, 2 vol., Poznań, 1971-72.

Kościół w Polsce (« L'Église en Pologne »), éd. Kłoczowski, 2 vol., Cracovie, 1966-69.

Ksiega = *Ksiega Tysiaclecia katolicyzmu w Polsce* (« Livre du Millénaire du catholicisme en Pologne »), 3 vol., Lublin, 1969. A ne pas confondre avec *Le Millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969, publié aussi en anglais.

MPH = *Monumenta Poloniae Historica,* 6 vol., Lwów, 1864-93.

NP = *Nasza Przeslość* (« Notre passé »), Cracovie, 1946 svv.

PSB = *Polski Słownik Biograficzny* (« Dictionnaire de biographie polonaise »), t. 1, Cracovie, 1935 svv.

Storia del Crist. = *Storia del Cristianesimo in Polonia,* éd. J. Kłoczowski, Bologne, 1980 (plus complet que *Kościół w Polsce* cité ci-dessus).

I. DU 9e SIÈCLE À 1517

L'histoire de la spiritualité polonaise au moyen âge n'est pas riche, en particulier si l'on en juge d'après ce que nous conservons de sa littérature ascétique et mystique. Ce n'est qu'après le concile de Trente qu'elle va s'épanouir. Le moyen âge est une période de préparation obscure, de cheminements silencieux. Mais son intérêt est justement qu'on puisse y repérer les ébauches et les premiers symptômes d'une floraison future.

1. 10e-12e siècles. – 1° *La vie de l'Église.* – On peut faire partir l'histoire de l'Église en Pologne de 966, date à laquelle le Prince Mieszko (Misico) appela les missionnaires de l'Occident (Allemagne, pays Mosan, Italie et peut-être Aquitaine). Le christianisme fut adopté par la famille royale et la noblesse. Le peuple accepta la nouvelle foi sans révolte. En l'an 1000, l'Église commença à s'organiser quand l'empereur Otto III vint en pèlerinage à la châsse de son ami saint Adalbert à Gniezno, qui devint métropole ; plusieurs évêchés furent créés tout autour.

En 1038-1040 survint ce que l'on a appelé « l'insurrection païenne », après laquelle, sous le roi Boleslas II, la métropole fut rétablie (1075). Son conflit, mal connu, avec l'évêque Stanislas de Cracovie, se termina par le meutre de ce dernier (vers 1079) et par l'exil du roi. Ses successeurs conservèrent, malgré les interventions des légats, le droit de nommer les évêques.

A partir de 1138, la Pologne était partagée entre les princes de la dynastie des Piasts ; elle n'était alors qu'une fédération de principautés dont l'unité était assurée par l'organisation ecclésiastique. Les évêques nommés par les princes ne purent ou ne surent réaliser les réformes grégoriennes et le mariage des prêtres resta toléré jusqu'au 13e siècle.

2° *Spiritualité.* – De la vie spirituelle de cette époque, le plus ancien texte est le *manuscriptum Gertrudianum,* seul témoin en Pologne de la spiritualité au 11e siècle. Ce document, d'inspiration bénédictine, est l'œuvre de la princesse Gertrude († après 1087), fille du roi de Pologne Mieszko II et femme du « roi » de Russie, Izaslav † 1078. Il est composé en latin et contient des prières et des litanies où Gertrude exprime ses souffrances et ses appréhensions quant au sort de son fils unique Pierre. Ce ms se trouve à Cividale.

La tradition attribue à Adalbert, évêque de Prague et martyr en Prusse, l'hymne marial *Bogurodzica* sur un modèle byzantin. – Des moines bénédictins composèrent les vies de saint Adalbert (Canaparius) et de saint Bruno de Querfurt ; elles font connaître les méthodes des missionnaires et leur catéchèse, comme celles d'Otton de Bamberg († 1139 ; DS, t. 11, col. 1062-63). Bruno est lui-même l'auteur d'une *Vita quinque fratrum.* Il mourut martyr aux confins de la Prusse en 1009. A côté de ces bénédictins noirs, on trouve aussi les ermites blancs de saint Romuald, ainsi « les Cinq Frères » et d'autres ermites comme saint André Suerardus (Świrad ; † vers 1030-34), Benoît (Stoslaw ; † vers 1037). Ces derniers évangélisèrent la Pologne du sud et la Slovaquie.

3° *Vie chrétienne.* – La liturgie polonaise était un amalgame d'influences venues d'Italie, d'Allemagne (Mayence) et de Basse-Lorraine. Le rite slave semble avoir disparu après la courte mission de saint Méthode au 9e siècle, mais réapparut à la fin du 10e siècle dans la région de Cracovie, apporté probablement par des moines venus de Bulgarie.

Il ne reste aujourd'hui que des vestiges des églises de cette période ; elles étaient d'ailleurs très influencées par l'art de l'Occident. La fameuse porte de bronze à Gniezno date du 12e siècle. C'est à cette époque aussi que s'établirent des abbayes des ordres de Cîteaux et de Prémontrés. La barrière du langage restait un lourd obstacle à l'action missionnaire.

2. Le 13e siècle. – 1° *Vie de l'Église.* – Au début du 13e siècle, l'Église polonaise entreprit la mise en place des réformes grégoriennes. La première élection libre d'un évêque par un chapitre eut lieu à Cracovie en 1207. La lutte se prolongea jusqu'au milieu du siècle, marquée par des synodes convoqués par les légats. La canonisation de Stanislas en 1253 consacra la victoire de l'Église sur les princes, toujours jaloux de leurs prérogatives. En même temps disparut le mariage des prêtres. Le sacrement de mariage sous sa forme canonique remplaça l'ancienne coutume slave ; c'est un signe de la victoire du christianisme sur les restes du paganisme. Autre signe : l'usage de noms chrétiens qui supplantent les noms slaves. Il ne resta que de vieilles coutumes ayant perdu leur sens originaire et la magie populaire. Ces progrès furent en grande partie l'œuvre des ordres mendiants.

Les dominicains arrivèrent en Pologne en 1222 avec saint Hyacinthe † 1257 (cf. DS, t. 5, col. 1510-11). Leur mission essaima non seulement en Pologne mais aussi en Bohême et en Russie et dans la Prusse encore païenne. Les franciscains arrivèrent en 1240.

2° *Spiritualité.* – On relève encore peu d'auteurs. Le dominicain Heidenricus † 1263, provincial de Pologne puis évêque de Chelmno, écrit un *De diligendo Deo* et *De amore sanctae Trinitatis* marqué par l'école rhénane (cf. AFP, t. 30, 1960, p. 196-205) ; son confrère Martin, dit *Martinus Polonus* † 1278, qui a laissé des sermons, a surtout vécu auprès des Papes. L'influence de Saint-Victor se manifeste dans la vie d'Ivon, évêque de Cracovie † 1229. Son prédécesseur, le maître Vincent Kadłubek † 1223, est l'auteur d'une *Chronique de Pologne* qui n'intéresse pas la spiritualité. Le dominicain Vincent de Kielce composa

deux *vies de saint Stanislas.* D'autres, inconnus, collectaient les récits de miracles et composaient des vies de saints et de saintes. Quant aux Cisterciens, ils rassemblaient de nombreux manuscrits liturgiques. On a de cette époque des séquences en latin ; la canonisation de Stanislas de Cracovie vit la composition d'une liturgie avec l'hymne *Gaude Mater Polonia.* On tenta de traduire en polonais les psaumes pour la duchesse Kinga † 1292. Le plus ancien texte de l'hymne marial *Bogurodzica* date du 13e siècle.

3° *La vie chrétienne.* – Le renouveau religieux fut marqué par l'apparition d'une nouvelle pléiade de saints et de saintes, surtout dans les ordres mendiants. L'art gothique, apporté en Pologne au 13e siècle, prit son essor au siècle suivant. La piété populaire fut surtout nourrie par les ordres mendiants ; ils inaugurèrent la prédication populaire dans les centres urbains qui se créaient. Les pèlerinages étaient drainés par les châsses des saints, pas toujours canonisés. La dévotion mariale suscita l'art populaire (images sculptées).

3. 14e et 15e siècles. – 1° *Vie de l'Église.* – La restauration de la monarchie polonaise avec les derniers Piasts (1296-1370) fut soutenue par l'Église, mais les rois réussirent de nouveau à imposer aux chapitres leurs candidats aux évêchés ; la lutte dura jusqu'en 1462, date du dernier conflit à Cracovie. Après l'extinction des Piasts, la couronne passa à Louis d'Anjou, roi de Hongrie, puis à sa fille Hedwige † 1399 qui fut donnée en mariage au grand-prince de Lithuanie, Jagellon. Ce dernier accepta le baptême avec son peuple (1386-87).

Sous Casimir le Grand, l'occupation de la Russie Rouge (région de Lwów), en 1340, ouvrit une nouvelle époque de relations avec l'Église d'Orient. Casimir et son successeur Louis d'Anjou y mirent en place une hiérarchie latine (métropole à Lwów et plusieurs évêchés). Ces fondations n'ont pas dérogé au statut de l'Église orientale qui conserva ses biens. De même, les autres groupes religieux – Arméniens, Karaïtes venus d'Orient, juifs – conservèrent leur autonomie. Les nobles orthodoxes bénéficiaient de l'égalité de droit avec les catholiques.

L'influence de l'université de Prague était forte en Pologne. Le roi Casimir avait bien fondé une université à Cracovie en 1364 mais cette première fondation ne survécut pas aux Piasts. La Pologne manquait de missionnaires ; aussi fit-on appel à l'université de Prague jusqu'en 1400, date de la renaissance de celle de Cracovie. La discussion sur la communion fréquente qui déchirait les milieux théologiques praguois eut des répercussions en Pologne, où les théologiens comme Matthieu de Cracovie adoptèrent une attitude modérée. La seconde fondation de l'université de Cracovie suscita un développement de la théologie avec Jean Isner † 1411, André de Kokorzyno († vers 1435), Nicolas de Błonie († après 1438), Nicolas de Gubin († vers 1400), Jean Elgot † 1452, Stanislas Brasiatoris † 1470, surtout Paul de Pyskowice († vers 1467).

2° *Spiritualité.* – Dans les nombreux sermons et écrits des professeurs de l'université, on observe un intérêt de plus en plus grand pour la spiritualité. Henri Bitterfeld dédia à la reine Hedwige d'Anjou un traité sur la vie active et contemplative ; Matthieu de Cracovie écrivit sur l'Eucharistie et un *Dialogus rationis et conscientiae* ; Stanislas de Scarbimiria † 1431 composa des sermons, entre autres *Super Gloria in excelsis.* Le *Traité de la Messe et des sacrements* du canoniste Nicolas de Błonie fut publié à plusieurs reprises au 15e siècle, comme aussi les sermons du dominicain Pérégrin d'Opole (DS, t. 12, col. 1058).

On professait à Cracovie le conciliarisme, même après le concile de Bâle, à la suite de Matthieu de Cracovie, Paul Wladimiri, Jacques de Paradiso et Benoît Hesse. Le concile de la province de Gniezno (1420) promulgua des canons visant à réprimer les abus. La révolution hussite de Prague eut des répercussions en Pologne. Les quelques nobles qui embrassèrent les enseignements hussites furent réduits par la force par les évêques. On mit en place l'inquisition épiscopale et royale, laquelle d'ailleurs n'agit que par intermittence. En 1422 un statut promulgué à Warta interdit le hussitisme, mais les procès se prolongèrent jusqu'au dernier quart du siècle. On a encore traces d'autres sectes, surtout en Silésie et parmi les mineurs. Les relations avec l'Église orthodoxe furent marquées par le refus de reconnaître de part et d'autre la validité du baptême.

On s'intéressait cependant à la morale internationale. Le recteur Paul Wladimiri prit au concile de Constance la défense du droit des païens pacifiques à vivre en paix. Le principe de tolérance religieuse était aussi appliqué en Lithuanie où les Tartares musulmans, réfugiés pendant les luttes intestines de la Horde, bénéficiaient d'un statut garantissant la liberté du culte et des privilèges.

La *devotio moderna* a laissé en Pologne peu de traces : un ms de l'*Imitation* (à Cracovie, daté de 1471) et quelques autres. Ce fut plutôt le dolorisme religieux qui se manifesta chez les auteurs spirituels. En 1454, Jean de Capistran vint prêcher à Cracovie. Les Observants s'établirent alors en Pologne, donnant plusieurs saints comme Jean de Dukla, Simon de Lipnica, Ladislas de Gielniów. Ils composèrent des cantiques et exercèrent une grande influence sur la religion populaire. Parmi les bénédictins, il faut retenir le nom de Nicolas de Magna Kosmin † 1490. Une vie d'Henri Suso fut traduite, mais on n'en a gardé que quelques fragments.

De cette époque date une traduction de la Bible (d'après un texte tchèque) ; elle était destinée à la reine Sophie, quatrième épouse de Ladislas Jagellon. Les livres de piété et les livres d'heures reflétaient la spiritualité des différents ordres.

3° *Vie chrétienne.* – La symbolique du Cantique des Cantiques apparaît sur les parois d'un chœur au monastère de Chełmno. La fin du 15e siècle vit l'apparition d'une piété populaire dont les traits vont durer jusqu'au 20e siècle. On la trouve dans les écrits des dominicains et des fransciscains, surtout dans les *Méditations dominicaines* de 1532, mais composées plutôt vers la fin du 15e siècle. La spiritualité de ces méditations oscille entre deux pôles : le Christ des douleurs et la Vierge de Miséricorde ; peut-être fait-elle des emprunts aux représentations de la Passion en Souabe, qu'elle a développés et amalgamés avec la dévotion à la Vierge venue de la Méditerranée et avec le culte des icônes byzantines (la Vierge de Czenstochowa). Cet amalgame s'est réalisé en Pologne au 15e siècle et a persisté à travers la réforme protestante pour se fondre avec la spiritualité tridentine.

Le pèlerinage de Czenstochowa, qui n'a pas encore une ampleur nationale, rivalisait avec d'autres à la Vierge et aux saints. La catéchèse et la prédication

populaire étaient le domaine des ordres mendiants. L'art gothique, développé à partir du 13e siècle, subissait l'influence de l'Allemagne ; la peinture celle de Prague et de l'Italie. La musique religieuse devait aboutir au 16e siècle à des œuvres de valeur européenne comme les psaumes de Gomułka.

Outre les histoires de l'Église en Pologne (vg DTK, t. 1, p. 17-92, 93-148, 309-39) : P. Sczaniecki, *Służba Boża* (« L'office divin dans l'ancienne Pologne »), 2 vol., Poznań, 1962, 1966. – Karol Górski, *Od religijnosci do mistyki* (« Du sentiment religieux à la mystique. Esquisse d'une histoire de la spiritualité polonaise »), t. 1, Lublin, 1962.

Revue : *Przeglad teologiczny* (« Revue de théologie »), t. 1-11, Lwów, 1920-30 ; à partir du t. 12 = *Collectanea Theologica,* Varsovie, 1931 svv.

Congrégations religieuses : P. Sczaniecki, *Benedyktyni,* dans *Zakony benedyktyńskie* (« Ordres bénédictins en Pologne. Précis d'histoire »), Varsovie, 1980, p. 38-77. – H. Leszczyński, *Dzieje cystersów* (« Histoire de l'ordre de Cîteaux »), *ibidem,* p. 79-108. – A. Ciesielski, *Jędrzejów* (« Abbaye de Jędrzejów et les Cisterciens en Pologne »), 2 vol. dactylographiés, monastère de Mogila près de Cracovie, 1951. – M. Rouche, *Aux origines d'une Église nouvelle. L'Aquitaine et la Pologne,* dans *Colloque Lille.*

W. Knapiński, *Św. Norbert* (« S. Norbert et son ordre. Les origines des monastères de l'ordre des Prémontrés dans la circarie de Pologne »), Varsovie, 1884. – G. Uth, *Szkic historyczno biograficzny* (« Esquisses historique et biographique de l'ordre de S. Augustin en Pologne »), Cracovie, 1930. – *Studia nad historią* (« Études d'histoire des dominicains en Pologne »), éd. Kłoczowski, 2 vol., Varsovie, 1975.

K. Kantak, *Franciszkanie polscy* (« Franciscains polonais »), Cracovie, 1933 ; *Bernardyni polscy* (« Observants polonais »), Lwów, 1933 ; *Życie wewnętrzne* (« Vie spirituelle des Observants avant la réforme protestante »), dans *Przegląd teologiczny,* t. 10, 1929.

Vie spirituelle. – A. Brückner, *Literatura religijna* (« La littérature religieuse en Pologne au moyen âge »), 3 vol., Varsovie, 1912. – J.J. Kopeć, *Męka Pańska...* (« La Passion de Jésus Christ dans la culture religieuse au moyen âge polonais »), dans *Textus et Studia,* t. 7, Varsovie, 1975. – J. Kłoczowski, *L'érémitisme dans les territoires slaves occidentaux,* dans *Atti della II settimana... Mendola,* Milan, 1962, p. 330-54. – P. Sczaniecki et W. Słomka, *Nauka o modlitwie...* (« L'enseignement sur la prière et la vie spirituelle »), DTK, t. 2, p. 311-36.

M.T. Zahajkiewicz, *Msza św. w Polsce...* (« La messe en Pologne avant le concile de Trente, à la lumière des *Expositiones missae* »), dans *Textus et Studia,* t. 1, Varsovie, 1971, p. 141-332. – W. Schenk, *Aus der Geschichte der Liturgie in Polen,* dans *Le millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969, p. 145-222. – H. Kowalewicz, *Cantica medii aevi Polono-Latina,* t. 1, *Sequentiae,* coll. Acad. Sc. Poloniae : *Studiis classicis promovendis bibliotheca latina medii et recentioris aevi* 14, Varsovie, 1964 ; *Secretum Psalterii,* dans *Z przeszłości* (« Études sur le passé »), Varsovie, 1977, p. 5-107 ; *Ad cantica canticorum,* dans *Ze starych...* (« Dans les anciens mss »), Varsovie, 1979, p. 5-31 (poème latin de Wladimir de Gielniów). – J. Worończak, E. Ostrowska, H. Feicht, *Bogurodzica,* Wrocław, 1962.

M. Kossowska, *Biblia w języku polskim,* 2 vol., Poznań, 1968, 1969. – Konrad Górski, *Biblia polska do 1632,* dans *Fragen der polnischen Kultur im 16. Jh.,* éd. R. Olesch et H. Rothe, t. 1, Bonn, 1978. – J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie...* (« La foi dans l'Immaculée conception de la Vierge en Pologne à la lueur des monuments historiques du moyen âge »), Lublin, 1958.

Mistrz Wincenty (« Maître Vincent Kadłubek », premier lettré polonais, 750e anniversaire de sa mort, Colloque de Poznań, 23-24 novembre 1973), dans *Studia Źródłoznawcze,* t. 20, Poznań, 1976. – Jan Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża* (« Maître Jacques de Paradiso et l'université de Cracovie dans la période du concile de Bâle »), 2 vol., Cracovie, 1900. – M. Rechowicz, *La pensée théologique polonaise jusqu'à la fondation de la faculté de théologie à Cracovie,* dans *Le Millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969, p. 223-44 ; *Św Jan Kanty i Benedykt Hesse* (« S. Jean de Kenty et Benoît Hesse à la lumière de la théologie de Cracovie du 15e s. »), Lublin, 1958. – St. Świeżawski, *Dzieje filozofii* (« Histoire de la philosophie en Europe au 15e s. »), t. 4 « Dieu », Varsovie, 1979. – St. Kwiatkowski, « Origine et formation de la mentalité religieuse chrétienne en Pologne jusqu'à la fin du 13e s. », Varsovie, 1980.

W. Wójcik, *Ecclesiastical local Legislation in Poland before the Partitioning in the Light of the Legislation of the Universal Church,* dans *Le Millénaire du catholicisme...,* p. 245-78.

Saints, bienheureux et personnages remarquables. – Adalbert (Wojcieh) † 997 : HP, t. 2, p. 572-610 ; LTK, t. 1, col. 122-23 ; BS, t. 1, col. 185-90. Cf. F. Dvornik, *The Role of Bohemia and S. Adalbert in the Spread of Christianity in Poland,* dans *Polish Review,* t. 5, 1960, p. 15-28. – Les 5 frères ermites, Benoît, Jean, Isaac, Matthieu, Cristin, † 1003 : HP, t. 2, p. 234-50. – Bruno de Querfurt † 1009 : BS, t. 3, col. 583-84 ; HP, t. 1, p. 219-27. – Radzim (Radim – Gaudence ; † vers 1006) : HP, t. 2, p. 257-60. – André Swirad (Svorad ; † vers 1030-34) : HP, t. 1, p. 79-93. – Benoît, ermite († vers 1033-37) : HP, t. 1, p. 112-16. – Aaron † 1059 : HP, t. 1, p. 49-54. – Stanislas de Szczepanów † 1079 : HP, t. 2, p. 419-55 ; BS, t. 11, col. 1362-67.

Werner † 1172 : HP, t. 2, p. 513-20. – Bogumil-Piotr († vers 1203-04) : HP, t. 1, p. 147-58. – Vincent Kadłubek, cist., † 1223 : HP, t. 2, p. 522-40 ; BS, t. 7, col. 1037-38. – Iwo Odrowąż † 1229 : HP, t. 1, p. 401-14. – Benigna, cist., † 1241 : HP, t. 1, p. 117-22 ; BS, t. 2, col. 1225. – Ceslas, op († vers 1242) : HP, t. 1, p. 282-89 ; BS, t. 3, col. 1159-61. – Hedwige, cist., † 1243 : HP, t. 1, p. 457-85 ; BS, t. 4, col. 933-34. – Hyacinthe, op, † 1257 : HP, t. 1, p. 432-56 ; BS, t. 6, col. 326-31. – Bronisława, Prémontré † 1259 : HP, t. 1, p. 203-18 ; BS, t. 3, col. 554. – Sadoc et ses comp., op, † 1260 ; HP, t. 2, p. 283-94 ; BS, t. 11, col. 562-64. – Jutta de Chełmża ou de Sangerhausen († vers 1260) : HP, t. 1, p. 655-61 ; DS, t. 8, col. 1648-49. – Jean Łobdowczyk (Lobedaw), ofm († vers 1264) : HP, t. 1, p. 559-66. – Jean Prandota † 1266 : HP, t. 1, p. 568-74. – Salomé, clarisse † 1268 : HP, t. 2, p. 300-13 ; BS, t. 11, col. 589-90. – Wit, op († vers 1269) : HP, t. 2, p. 540-55. – Kinga (Cunégonde), clarisse † 1292 : HP, t. 1, 757-79 ; BS, t. 4, col. 400-01. – Jolenta (Hélène), clarisse † 1298 : HP, t. 1, p. 624-32 ; BS, t. 7, col. 858. – Nanker † 1341 : HP, t. 2, p. 149-60. – Ofka (Euphémie), op † 1399 : HP, t. 2, p. 160-73. – Hedwige d'Anjou † 1399 : HP, t. 1, p. 485-523 ; BS, t. 4, col. 929-33.

Jacques Strepa, ofm † 1409 : HP, t. 1, p. 523-35 ; BS, t. 6, col. 419-21. – Isaïe Boner, osa † 1471 : HP, t. 1, p. 414-32 ; BS, t. 3, col. 304-05. – Jean de Kenty (Maleus, de Matha, Wacięga) † 1473 : HP, t. 1, p. 536-58. – Szymon de Lipnica, ofm † 1482 : HP, t. 2, p. 455-71 ; BS, t. 11, col. 1181-82. – Jean de Dukla, ofm † 1484 : HP, t. 1, p. 587-602 ; BS, t. 6, pol. 749. – Michel Gedroić † 1485 : HP, t. 1, p. 365-74. – Stanilas de Casimiria † 1489 : HP, t. 2, p. 369-79 ; BS, t. 7, col. 1040. – Świetosław le Silencieux † 1489 : HP, t. 2, p. 472-81. – Ladislas de Gielniów, ofm † 1505 : HP, t. 2, p. 555-72 ; BS, t. 7, col. 1067-68. – Érasme Stanislas Oporowski, paulin † 1552 : HP, t. 2, p. 175-85.

Écrivains. – Bruno de Querfurt † 1009, *Vita S. Adalberti,* MPH, t. 1, p. 189-228 ; *Vita Quinque Fratrum, ibidem,* t. 6, p. 388-428 ; cf. Karol Górski, *Pojęcie świętości...* (« La notion de la sainteté aux 10e et 11e s. en Pologne et dans les pays voisins »), dans ses *Studia i materiały...* (« Études et matériaux pour l'histoire de la spiritualité »), Varsovie, 1980, p. 122-29.

Gertrude († après 1087), *Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis Regis Poloniae,* éd. V. Meysztowicz dans *Antemurale,* t. 2, Rome, 1955 ; cf. B. Kürbis, *Prières de la princesse Gertrude dans le Psautier d'Egbert,* dans *Commission internationale d'Histoire ecclésiastique comparée,* Congrès de Varsovie, 1978, section 2, p. 116-18.

Vincent Kadłubek † 1223, *Chronicon,* MPH, t. 2, p. 193-449 ; cf. *Mistrz Wincenty* (Colloque de Poznań, 23-24 nov. 1973), dans *Studia Zródloznawcze* (Commentationes), t. 20, Poznań, 1976. – Heidenricus, op + 1263, *De diligendo Deo. Urkundenbuch des Bistum Culm,* éd. C. Woelky, t. 1, Dantzig, 1887, p. 519-23 ; AFP, t. 30, 1960, p. 196-205.– Pérégrin d'Opole, op. 14e s., DS, t. 12, col. 1058.

Henri Bitterfeld, op † 1405, *De vita activa et contemplativa* (éd. préparée par le P. Marcinek) ; cf. DS, t. 7, col. 180-81.

Matthieu de Cracovie † 1410 : DS, t. 10, col. 804-08 ; PSB, t. 20, p. 196-98. Éd. récentes : *Opuscula inedita,* éd. W. Seńko, etc., dans *Textus et Studia,* t. 2/1, Varsovie, 1974 ; *De praxi Romanae Curiae,* de 1403, éd. W. Seńko, Varsovie, 1970.

Jean Isner (Isneri) † 1411, *Glossa super Novum Testamentum,* ms univ. de Cracovie, 1496 ; *Glossa super Matthaeum Evangelistam,* ms, *ibidem,* 1427 ; *Expositio missae,* éd. R.M. Zawadzki dans *Textus et Studia,* t. 1, Varsovie, 1971. Cf. DTK, t. 1, p. 117-18.

Stanislaus de Scarbimiria † 1431, *Sermones Sapientiales,* éd. B. Chmielowska dans *Textus et Studia,* t. 4/1-3, Varsovie, 1979 ; *Sermones super Gloria in excelsis, ibidem,* t. 7, Varsovie, 1978 ; cf. B. Chmielowska, *Stanislas de Skarbimierz, le premier recteur de l'université de Cracovie après le renouveau de celle-ci,* dans *Mediaevalia Philosophica Polonorum,* t. 24, 1979, p. 73-119.

Paul Vladimiri † 1436, *Speculum aureum de titulis beneficiorum,* ms (voir H. Heimpel. *Studien z. Kirchen- und Reichsreform des 15 Jh.,* dans *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse,* 1974/1, p. 5-54 ; W. Seńko, Introduction à Matthieu de Cracovie, *De praxi Romanae Curiae,* Varsovie, 1970 ; PSB, t. 25, p. 377-81.

Nicolas de Błonie († après 1438), *Tractatus de administrandis rite eccl. celebrandisque missarum solemnis...* Wrocław, 1478 (plusieurs éd., titres variables) ; cf. BP, t. 13, p. 171 ; PSB, t. 21, p. 102-04 ; DS, t. 11, col. 253-54.

Benoît Hesse † 1456, *Lectura super ev. Matthaei,* dans *Textus et Studia,* t. 8, Varsovie, 1979 ; cf. DTK, t. 1, p. 119-20.

Jacques de Paradiso † 1465 ; DS, t. 8, col. 52-55 ; *Opuscula inedita,* éd. W. Seńko et A.L. Szafrański dans *Textus et Studia,* t. 5, Varsovie, 1978 ; cf. Karol Górski, *Teologia mistyczna...* (« La théologie mystique de Jacques de Paradiso »), dans *Rocz. Filozoficzne* (« Annuaires de philosophie »), t. 17/4, Lublin, p. 217-30 ; PSB, t. 10, p. 363-64.

Vita fr. Nicolai de Magna Kosmin, éd. S. Kwiatkowski, MPH, t. 5, p. 841-60. – Ladislas de Gielniów, op † 1505, DS, t. 9, col. 60.

Courants hétérodoxes. – St. Kolbuszewski, *Ruchy husyckie* (« Mouvements hussites en Pologne et leur influence sur la littérature »), dans *Reformacja w Polsce* (« La réforme protestante en Pologne »), t. 1/3, 1922 ; *Herezja A. Gałki* (« Hérésie d'André Gałka »), dans *Śląsk,* t. 1/5-6, Wrocław, 1946 ; PSB, t. 7, p. 255-58.

Piété populaire. – *Rozmyślania o żywocie* (« Méditations sur la vie de Jésus Christ »), éd. A. Brückner, Cracovie, 1907. – *Rozmyślania dominikańskie* (« Méditations dominicaines »), éd. K. Górski et Wl. Kuraszkiewicz, Wrocław, 1965. – Karol Górski, *Il thema del dolore nella sensibilità religiosa del 15e Polono,* dans *Rivista di storia e letteratura religiosa,* Florence, 1972, p. 530-34. – A. Witkowska, *La piété populaire à la lumière de l'étude des pèlerinages du bas moyen âge en Pologne,* dans *Religion populaire,* Colloque de Paris, 17-19 octobre 1977.

Sur la mort. – *Dialog mistrza...* (Colloquium inter mortem et magistrum Polycarpum), éd. A.K. Croiset van der Kop, *Altrussische Uebersetzungen aus dem Polnischen,* t. 1 *De morte prologus,* Berlin, 1908. – *Bibliographie Nowy Korbut,* t. 1, p. 201-02.

Vie culturelle. – Voir les études de J. Starnawski (« Le courant catholique dans la littérature polonaise »), J. Lewanski (« Aspects du théâtre religieux dans l'ancienne Pologne »), H. Feicht (« Esquisse d'une histoire de la musique religieuse polonaise »), P. Bohdziewicz (« Histoire de l'art de l'Église de Pologne, 966-1966 »), W. Tatarkiewicz (« L'architecture des églises de Pologne de la Renaissance »), le tout dans *Księga,* t. 2, Lublin, 1969, p. 133-495.

Karol Górski et Pawel Sczaniecki.

II. 16e-18e SIÈCLES

A. De 1517 à 1648

1. La situation de la Pologne en 1517. – Politiquement, la Pologne proprement dite était un royaume uni au Grand-Duché de Lithuanie depuis la fin du 14e siècle avec une superficie d'à peu près 800 000 km². L'union de Lublin sous le roi Sigismond II détacha de la Lithuanie et rattacha à la Pologne l'Ukraine, une partie de la Wolhynie et la Podlachie. Sous le roi Étienne Batory (1576-86) la conquête de la Livonie porta la superficie du royaume à presque 1 000 000 km², la Livonie étant incorporée simultanément aux deux états unis. Sous Sigismond II Auguste, Étienne Batory, Sigismond III Vasa et Ladislas IV Vasa, la Pologne menait ses dernières guerres victorieuses contre la Russie et la Turquie : défaite de Tsetsora en 1620 suivie de la victoire de Chocim en 1621.

La Pologne était habitée par les Polonais, la Lithuanie proprement dite par les Lithuaniens, les territoires de l'Est par les Biélorusses et les Ukrainiens qu'on appelait alors Ruthènes. Les Allemands étaient nombreux en Warmie et dans les villes sur la Basse Vistule et en Livonie. Les Juifs étaient parsemés sur tout le territoire. On trouvait aussi des Tartares musulmans, des Caraïtes, des Arméniens.

Socialement, la plénitude des droits politiques appartenait au nobles dont les plus riches étaient appelés magnats. Les bourgeois avaient des droits limités (pas de participation aux diètes). Les paysans, la classe la plus nombreuse, vivaient sous le régime du servage, souvent exploités inhumainement et méprisés.

Religieusement, le clergé était composé de fils de nobles et de bourgeois, les chapitres étant presque exclusivement réservés aux nobles. Les Polonais, les Lithuaniens et les Allemands étaient catholiques ; les Ruthènes appartenaient à l'Église orthodoxe.

Malgré cette grande diversité ethnique, la paix régnait dans le pays et le roi Sigismond I † 1548 pouvait dire qu'il n'aurait pas hésité à passer la nuit chez n'importe lequel de ses sujets dans tout le pays sans aucune garde.

2. La Pologne face au protestantisme. – Le protestantisme entra en Pologne presque aussitôt que Luther se fût détaché de l'Église catholique ; son expansion fut particulièrement notable sous le règne de Sigismond II (1548-1572).

La situation religieuse favorisait cette expansion. Les évêques, nommés par le roi (cette nomination avait l'apparence d'une supplique au Saint-Siège), s'occupaient plus des intérêts matériels de leurs diocèses et de la politique que de la vie religieuse de leurs ouailles. Un clergé nombreux (12 à 15 000 membres) ne s'intéressait que superficiellement à la vie spirituelle. Les synodes de la première moitié du 16e siècle dénonçaient l'ignorance en matière de foi et les déviations morales du clergé. Les prêtres qui passaient à la réforme protestante répandaient les « nouveautés religieuses ». La noblesse voyait avec envie les privilèges et la richesse de l'Église. Le conformisme religieux

semble avoir été très fréquent chez les fidèles, bien qu'il ne manquât pas d'exemples de ferveur et de fermeté.

Enfin un climat de compréhension pour les idées de la réforme protestante était évident dans les cercles érasmiens vers 1530. Le premier de ces cercles, dirigé par Jan Laski (Joannes a Lasco † 1560), neveu du primat du même nom, compta parmi ses membres durant quelques années le futur cardinal Stanislas Hosius.

En 1538, Laski quitta la Pologne, embrassa les enseignements de Calvin et se maria. Il devint l'organisateur des Églises réformées du Bas-Rhin et d'Angleterre. Expulsé de ce pays par Marie Tudor, il rentra en Pologne. Pour obtenir un bénéfice dans l'Église, il jura n'être pas hérétique et repartit pour le Danemark et l'Allemagne. En 1556 il revint encore en Pologne pour réaliser l'union des différents groupes protestants et fonder une Église nationale. La mort mit fin à ses projets.

Un deuxième groupe d'érasmiens autour de Justus Decius (Jost Ludwig Dietz), secrétaire du roi, fut moins influent. Un troisième groupe, continuant l'activité des deux précédents, fut dirigé par André Trzecieski. Réclamant la réforme de l'Église, ses membres penchaient pour la solution protestante. Plusieurs, y compris le fanciscain Francesco Lismanini, provincial des conventuels et confesseur de la reine Bona Sforza, passèrent au protestantisme.

Dans une première phase, la défense de l'Église catholique en Pologne se borna presque exclusivement à des mesures administratives de l'État. Sigismond I publia entre 1520 et 1535 dix édits, dont les derniers menaçaient les protestants de confiscations des biens, d'exil et même de mort ; ces édits visaient surtout les hommes de petite condition, pas les nobles. Sigismond II publia au début de son règne un édit (12 décembre 1550) selon lequel les procès contre les hérétiques étaient désormais de la compétence des cours épiscopales qui recevaient l'assistance du bras séculier pour exécuter les sentences. Si un certain nombre de ministres protestants prirent la fuite, les seules mesures administratives ne pouvaient enrayer la diffusion des doctrines nouvelles. En 1556, le roi accorda aux protestants le privilège d'exemption de toute juridiction des évêques et le droit d'élire leurs ministres.

Les doctrines de Luther et de Calvin pénétraient dans le pays par les fils des familles riches qui fréquentaient les universités, surtout allemandes. On compte au 16e siècle jusqu'à huit mille étudiants polonais en Europe. Les bourgeois d'origine allemande en Poméranie et en Posnanie appelaient des prédicateurs luthériens. A Koenigsberg où régnait l'ancien grand-maître de l'Ordre teutonique, Albert de Hohenzollern, vassal du roi de Pologne et protestant à partir de 1525, s'imprimaient des livres protestants en polonais. De Wrocław (Breslau) arrivaient d'autres influences. En Silésie les protestants détinrent jusqu'à 1 200 paroisses auparavant catholiques. A côté des confessions d'Augsbourg et de Genève, on trouvait en Pologne les Frères Bohêmes, expulsés de leur patrie par le roi Ferdinand en 1548 et les Frères polonais (détachés de l'Église réformée en 1562-1565) qu'on appelait aussi ariens, sociniens ou unitariens.

Au milieu du 16e siècle, on comptait 142 communautés luthériennes en Grande Pologne (Poznanie). Les Réformés en avaient 500 dans tout le pays ; les ariens ou sociniens entre 1562 et 1600 en possédaient environ 170 sur 3 600 paroisses catholiques. Si Sigismond I s'était montré fidèle à la foi catholique, son fils Sigismond II fut plus indécis.

3. Le sursaut catholique. – Trois facteurs frayèrent le chemin à la victoire du catholicisme en Pologne.

1° *La valeur du cardinal Hosius et de l'épiscopat.* – Si l'épiscopat polonais revint rapidement à la fermeté dans la foi catholique romaine, ce fut surtout le mérite du cardinal Stanislas Hosius † 1579, et aussi de la nonciature de Pologne établie à partir de 1555.

Hosius écrivit une *Confessio fidei Catholicae Christiana* : la première partie en 1553, la seconde en 1557. Elle fut traduite en presque toutes les langues d'Europe et même en arabe et en arménien ; offrant un exposé clair et solide de la foi catholique, elle s'efforçait de renouer des liens rompus entre théologie et vie spirituelle, entre le dogme et la morale.

Hosius eut la chance de pouvoir s'appuyer sur une génération d'évêques réformateurs : Pierre Myszkowski † 1591, Pierre Kostka † 1595, Georges Radziwiłł † 1600, Stanislas Karnkowski † 1603, Jean-Demetrius Solikowski † 1603, Jérôme Rozrażewski † 1603, Bernard Maciejowski † 1608, Melchior Gedroyć † 1609, puis Martin Szyszkowski † 1630. Ils ne seront jamais aussi nombreux en même temps dans les siècles suivants.

On ne doit pas oublier le rôle des chapitres dans les années où se fit sentir l'impact du protestantisme : leurs membres montrèrent souvent plus de courage dans la défense de l'Église que bien des évêques.

2° *L'établissement des Jésuites.* – Hosius appela les Jésuites. Les premiers arrivèrent à Braniewo (Braunsberg) au début de novembre 1564. En 1600, la Compagnie comptait en Pologne 17 maisons et 415 religieux ; en 1649, 49 maisons. Les Jésuites apportèrent en Pologne la spiritualité ignatienne et leur souci de formation humaine et chrétienne. Leur apostolat les menait dans les églises et les écoles, les cours des magnats et les manoirs des nobles, les camps militaires et les chaumières.

Ils jouèrent un rôle particulier dans les séminaires. Les vrais pasteurs étaient rares au temps de l'essor du protestantisme. Le clergé était peu instruit et n'avait guère de formation spirituelle. Les paroisses, richement dotées, étaient desservies par des suppléants. On érigea des séminaires pour former le futur clergé au point de vue intellectuel et spirituel. Le règlement des séminaires, le climat de prière qui y régnait, l'habitude de la méditation et les retraites donnaient la garantie d'une meilleure formation des clercs. Ces séminaires furent en majorité dirigés par les Jésuites (grâce à une dispense du général de l'Ordre). La Compagnie avait décidé de n'accepter la direction des séminaires que sous condition de cette dispense.

Les Jésuites dirigeaient ainsi les séminaires pontificaux de Braniewo (Braunsberg) et Wilno, et les séminaires diocésains de Poznań, Kalisz, Toruń, Gdańsk, Sandomir, Lublin, Krasnystaw.

Dans dix collèges de la compagnie on acceptait aussi des externes. On a dit que les Jésuites n'ayant pas alors de contacts directs avec le travail dans les paroisses ne pouvaient pas préparer suffisamment leurs étudiants à l'action pastorale dans les paroisses. Mais ils excellaient à leur apprendre les enseignements de la théologie polémique et les formaient dans l'esprit de fidélité et d'union au Saint-Siège. Ils exercèrent aussi une forte influence sur les séminaires diocésains dont ils n'avaient pas la direction.

3° *Les canons du Concile de Trente* présentés par le nonce Laureo furent acceptés par le monarque et la diète en 1564. La province ecclésiastique de Lwów l'adopta en 1564, celle de Gniezno (englobant la Pologne et la Lithuanie) treize ans plus tard. Cela ferma la voie qui menait à la constitution d'une Église nationale et renforça les efforts de la Réforme catholique, de sorte qu'après cent ans de luttes religieuses, celle-ci remporta une victoire évidente. Elle fut facilitée par les dissensions entre protestants, malgré la Concorde de Sandomir (1570), dont les ariens restèrent d'ailleurs exclus. La Confédération de Varsovie du 28 janvier 1573, votée par la diète à l'instigation des magnats après la mort de Sigismond II, interdisait les luttes en matière de foi, garantissait aux non-catholiques l'accès aux charges et dignités et interdisait au roi d'intervenir dans les affaires religieuses de ses sujets. La Confédération fut signée par toutes les confessions, les évêques retirant, à une exception près, leur signature dans la suite. Les rois durent, à partir de Henri de Valois élu en 1574, la confirmer lors de leur élection.

Après 1600 le protestantisme, naguère religion de la majorité des magnats et d'un dixième de la noblesse, est en régression. Seules les trois grandes villes, Gdańsk, Toruń, Elbing et quelques petites villes à majorité allemande situées en Prusse dite royale, lui restaient fidèles. En 1637, les Frères Polonais, ariens, virent leur école de Rakow (fondée en 1602), qui atteignait jusqu'à mille élèves, fermée par un décret de la diète ; ils furent expulsés de Pologne après l'invasion suédoise de 1655-1660.

Les rois Étienne Batory (1576-1586), Sigismond III Vasa (1587-1632), Ladislas IV Vasa (1632-1648) restèrent fidèles à l'obligation de tolérance en matière de foi. Vers la fin du règne de Ladislas IV on chercha à réaliser une union œcuménique avec les Luthériens et les Réformés pendant le *Colloquium Charitativum* de Toruń (1646), dont l'animateur fut le capucin Valérien Magni. Ce fut un échec.

On pourrait croire que le pays a pu aisément rejeter l'emprise du protestantisme, ce serait une erreur. Le redressement a coûté presque un siècle d'efforts ardus, pénibles, pleins de sacrifices. De même, la recherche d'une union dans la foi avec les orthodoxes suivait des voies couvertes d'épines.

4. Relations avec l'Orthodoxie et les Arméniens. – 1° Les parties orientales de la Pologne et de la Lithuanie étaient habitées par les orthodoxes de rite slave. L'union des Églises catholique et orthodoxe conclue à Brest en 1596 fut l'œuvre d'évêques orthodoxes épouvantés par la défection massive de la noblesse qui passait au protestantisme et menacés par l'action du patriarche de Constantinople, Jérémie II, qui intervenait dans leur administration au profit des confréries des laïcs, leur donnant même la suprématie sur les évêques. Le Saint-Siège et les Jésuites se tinrent au début sur la réserve. Les évêques orthodoxes de Lwów et de Przemyśl refusèrent de signer l'acte d'union, soutenus par le prince Basile Ostrogski † 1608, chef politique de l'orthodoxie ; les orthodoxes « purs » gardèrent donc la prépondérance au sud de Pripet et jusqu'au San, à l'ouest. C'est ainsi qu'une nouvelle hiérarchie orthodoxe fut établie sans l'assentiment du roi en 1620 et ensuite confirmée en 1632 par le roi Ladislas IV, puis par la diète en 1635. Il y eut donc deux métropoles dites de Kiev, une unie à Rome avec 7 diocèses, une orthodoxe « pure » avec 5.

L'essor de l'union de Brest est lié à la personne du métropolite Joseph Welamin Rutski † 1636. Dans des luttes très âpres que se livrèrent les deux groupes orthodoxes, il y eut des martyrs de part et d'autre, tel saint Josaphat Kuncewicz, archevêque de Polock († 12 novembre 1623). Les « articles de pacification » de 1632, votés par la diète en 1635, calmèrent les esprits.

Le métropolite orthodoxe Pierre Mohila † 1647 entreprit de réformer l'Église orthodoxe. Il fonda à Kiev une académie sur le modèle des collèges jésuites, ce qui contribua au renouveau religieux et culturel des orthodoxes en Pologne et même en Russie. Mohila chercha aussi à se rapprocher de Rome. Dans un « projet » resté anonyme jusqu'aux récentes études, il reconnaissait la primauté du pape, le jugement particulier, l'existence du purgatoire. Il diminuait l'importance du *Filioque*, mais insistait sur la nécessité de sauvegarder l'autonomie de l'Église ruthène et la liturgie slavonne. Il entrevoyait même dans l'avenir l'adhésion du Patriarcat de Constantinople. Dans ce projet que V. Magni présenta à Rome, l'auteur restait anonyme. En 1647 les Grecs unis et les orthodoxes signaient « les articles de Wilno » qui devaient inaugurer une coexistence pacifique. Les guerres cosaques éclatant en 1648 mirent fin à ces ébauches de tolérance.

2° L'Église arménienne – quelque trois mille arméniens établis en Pologne – chercha dès avant 1600 à se rapprocher de l'Église catholique romaine. En 1630, une union fut conclue. Les Théatins vinrent en 1664 diriger le collège pontifical de Lwów destiné aux jeunes arméniens ; ils travaillèrent à maintenir cette union, laquelle dura jusqu'au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Après celle-ci, les arméniens de langue polonaise disparurent de Pologne en tant que groupe social et religieux.

5. La Réforme catholique et ses aspects spirituels. – A la fin du 16e siècle, le catholicisme romain retrouve une position dominante par rapport au protestantisme et à l'orthodoxie ; son influence va s'exercer, non seulement dans les domaines politique et culturel, mais aussi spirituel sur l'Église unie et même sur les orthodoxes.

La spiritualité qui se développe en Pologne entre 1550 et 1650 est fortement marquée par les écoles spirituelles qui s'épanouissent dans les pays de l'ouest et du sud de l'Europe ; l'Espagne en particulier, avec les écrits de Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola, Pierre d'Alcantara et Louis de Grenade, donne la note dominante. Ces maîtres spirituels ont, par exemple, exercé une forte influence sur les grecs unis grâce au métropolite J.W. Rutski qui imposa à son Église plusieurs traits de la spiritualité des Jésuites et des Carmes.

Malgré cette marque d'origine étrangère, malgré les emprunts et les traductions, certains maîtres spirituels polonais font œuvre personnelle et donnent à la spiritualité polonaise de leur temps des accents particuliers. Ce sera le cas, par exemple, du jésuite Gaspard Drużbicki († 1662 ; DS, t. 3, col. 1723-36) : sa vision exceptionnellement harmonieuse et logique de l'homme saint conjugue avec puissance l'adoration de la Sagesse divine et la décision libre de l'homme devant le dessein de Dieu. Autre exemple, la conception de la servitude mariale chez Stanislas Fenicki, jésuite lui aussi († 1652 ; DS, t. 5, col. 170-72), et chez son confrère Jean Chomentowski † 1641 (*Petko Panny Maryey*, Lublin, 1632) : appuyés sur la conception traditionnelle, leur apport original et leur profon-

deur théologique portent cette dévotion au sommet de son développement.

L'idéal de « l'honnête homme » prôné par le protestant Nicolas Rey † 1569 avait rapidement été éclipsé par celui de l'homme fidèle à l'Évangile proposé par Thomas Zieliński († 1585 ; HP, t. 2, p. 725), Barbara Lang († 1621 ; HP, t. 2, p. 674-75), André Bobola † 1616, cousin du Jésuite martyr de ce nom, auquel vont se mêler diverses accentuations : celle de la lutte intérieure héroïque contre les ennemis de l'âme (cf. le Jésuite Pierre Skarga dans ses *Vies des saints*) ; celle de la défense de la chrétienté (cf. l'hetman Stanislas Żółkiewski † 1620). Chez Stanislas Warszewicki (*Vita Stanislai Kostkae*), la sainteté est présentée comme l'œuvre de Dieu qui exige de la part de l'homme une absolue fidélité à Dieu et aux hommes, même dans les conditions les plus difficiles.

La spiritualité catholique polonaise de cette période n'offre pas de déviations hétérodoxes. Il est certain cependant, même si l'on ne peut apporter beaucoup de faits précis, que le Jansénisme pénétra dans le pays. On sait, par exemple, que la reine Louise-Marie de Gonzague-Nevers, épouse de Ladislas IV puis de Jean Casimir, était en relations constantes avec les milieux jansénistes français ; son confesseur, l'abbé François Fleury † 1658, était accusé de Jansénisme.

1° *Le clergé séculier* . – Nous avons déjà évoqué l'action du cardinal Hosius et de nombreux évêques réformateurs, celle aussi des chapitres, et l'importance des séminaires pour la formation du clergé. Nous n'y revenons pas. Notons que les clercs diocésains n'augmentent pas en nombre des années 1600 aux années 1650 : un millier environ, tandis que celui des réguliers passe dans la même période de 2 400 à près de 9 200. Leur vie spirituelle comme leur action pastorale va progressivement être marquée par les modèles de la réforme tridentine.

2° *Les ordres monastiques.* – 1) *Les monastères masculins,* durement marqués par l'expansion protestante et par le besoin de réforme, n'ont pas joué un rôle important dans la vie spirituelle de la Pologne ; on note bien des essais de renouveau, mais le régime de la commende royale les entrave. Les quinze abbayes cirsterciennes mènent une existence obscure ; après une tentative vers 1580, la réforme est réalisée à Oliva par l'abbé commendataire Adam Trebnic entre 1618 et 1630. La vie spirituelle des chanoines réguliers à Czerwińsk et Trzemeszno reste faible au début du 17e siècle. Les trois chartreuses du pays semblent être en bon état spirituel. Les Carmes de l'antique observance accueillirent la réforme venue de France et des Pays-Bas.

Durant cette période, la production spirituelle des chanoines et des moines reste rare ; les Bénédictins assurèrent cependant la traduction de l'*Imitation* (plusieurs éd.) et celle de l'*Exercitatorium vitae spiritualis* (Cracovie, 1601) de Garcia de Cisneros ; on parlera plus loin des traductions de W. Pólgęskowic.

Plus remarquable, le mouvement de réforme inauguré après l'union de Brest (1596) dans l'ordre de Saint-Basile par le métropolite Rutski. Il commença par le monastère de la Trinité à Wilno avec la collaboration de Josaphat Kuncewicz, futur archevêque de Polock et martyr. On peut déceler dans cette réforme des influences ignatiennes et carmélitaines sur les structures de la vie spirituelle, mais aussi un retour aux anciens modèles de la vie monastique. En 1615, le Saint-Siège autorisa ses séminaires à recevoir dix-huit moines basiliens, ce qui permit d'élever le niveau intellectuel de l'ordre. En 1617, Rutski convoqua tous les supérieurs des monastères et fit adopter la structure d'une congrégation unifiée sous le vocable de la Trinité ; il donna ainsi une cohésion plus forte à l'ordre basilien. Quant à la vie spirituelle des basiliens orthodoxes, elle subissait l'influence du Mont-Athos et celle des monastères de la Russie centrale, surtout après 1648.

Les Ermites de Saint-Paul (Paulins), d'origine hongroise, réalisent leur réforme après 1630 et s'ouvrent aux influences de l'école spirituelle espagnole. Cette réforme et les écrits qu'elle suscita (G. Terecki, *Directorium vitae spiritualis,* Cracovie, 1649) méritent d'être étudiés. Au 17e siècle, ils se proposèrent d'imiter Jésus au désert, spécialement dans sa lutte contre le Mauvais Esprit.

2) *Chez les moniales,* les conséquences de la poussée protestante furent une véritable catastrophe. Et d'abord quant à leur nombre, qu'il s'agisse des Bénédictines, des Brigittines, des Prémontrées, des Dominicaines et même des Clarisses. Les monastères de Cisterciennes en Poméranie disparurent. Il ne restait en Pologne vers les années 1560-70 qu'une vingtaine de monastères de moniales, peu actifs et demandant une réforme sérieuse. En 1579 le nonce Caligari écrivait qu'il était difficile de décrire le déclin de la discipline monastique dans le royaume. Le renouveau se dessine dès 1600 ; en 1650 on compte quelque 95 monastères peuplés d'environ 2 750 moniales.

Cette croissance s'accompagne d'un renouveau spirituel. On en a un bel exemple chez les Bénédictines réformées par l'abbesse Madeleine Morteska de Chełmno (1556-1631) ; cf. HP, t. 2, p. 137-49 ; K. Górski, *M. M.*, Cracovie, 1971.

Le 4 juin 1579, l'évêque Pierre Kostka avait reçu la profession de Madeleine et de ses douze compagnes ; le 11 juin il la consacrait abbesse. Ce fut le début d'une grande réforme des bénédictines de Pologne, qui eut une profonde influence sur d'autres ordres religieux féminins. En 1600, la réforme regroupait trois monastères ; vingt en 1650 avec plus de six cents moniales. Sous l'influence de la réformatrice, on ouvrit auprès des monastères des maisons d'éducation pour les jeunes nobles et bourgeoises : ces écoles procurèrent de nombreuses vocations et permirent une action efficace sur les familles des jeunes pensionnaires.

Après quelques hésitations, Madeleine ouvrit largement la vie spirituelle de ses monastères à l'influence spirituelle des Jésuites. Elle fit venir des ouvrages spirituels que traduisait le chapelain Wojciech Pólgęskowic (Mesochenius) et les faisait imprimer ; ainsi parurent en polonais des œuvres de Cassien, Fr. Arias, J. Fazio, B. Rossignoli, B. Alvarez, le commentaire de la Règle bénédictine par Jean de Turrecremata. Les *Declarationes* de la Règle encourageaient les moniales à se nourrir de la lecture de Louis de Grenade, de J. Piatti, de J. Fazio, de B. Rossignoli, de l'*Imitation,* etc. Les nouveaux monastères recevaient une petite bibliothèque spirituelle. Tout cela contribua à diffuser en Pologne la spiritualité italo-espagnole.

Les *Declarationes* imposaient aux moniales de mettre par écrit leurs méditations – coutume qui dura jusqu'au 18e siècle. Parmi les textes (inédits) qui ont été conservés, on trouve des pages magnifiques. On garde aussi des chroniques qui sont de bonnes sources pour connaître la vie spirituelle des monastères. Par exemple, à propos de la direction spirituelle. La spiritualité de Chełmno transparaît aussi à travers

les manuels manuscrits destinés aux novices datant de la première moitié du 17e siècle ; ils furent ensuite remplacés par le manuel de théologie ascétique et mystique du fransciscain Chr. Dobrosielski (1655 ; cf. *infra*).

Les moniales de Prémontré à Cracovie sortirent de la médiocrité spirituelle vers la fin du 16e siècle, si l'on en juge par les actes de la visite de l'évêque J. Radziwiłł. Au début du siècle suivant, il faut relever le nom de l'abbesse Dorota Kątska et son action spirituelle.

On note chez les Brigittines un intéressant renouveau d'une spiritualité médiévale. Aux deux monastères existant au début du 16e siècle (Lublin et Gdańsk), on vit s'en ajouter un autre dans chacun des diocèses latins situés aux confins de l'Église latine. L'influence suédoise sous Sigismond III Vasa, l'arrivée des religieuses du monastère suédois de Vadstena à Gdańsk, l'insertion de saints suédois au sanctoral de la Pologne ne semblent pas expliquer assez ce renouveau ; peut-être la spiritualité brigittine était-elle bien adaptée aux femmes passant du rite grec au rite romain, comme c'était fréquent dans les diocèses dont nous avons parlé.

3° *Les ordres mendiants.* – Les ordres mendiants passèrent, au début de la Réforme protestante, par une crise profonde. Les Dominicains et les Franciscains observants (appelés en Pologne Bernardins) tentèrent de s'opposer à son expansion sans y parvenir. Après une période de stagnation, le nombre des religieux augmenta jusqu'au milieu du 17e siècle. En 1600 on comptait en Pologne 227 maisons de mendiants ; en 1650 presque 500 dont les deux tiers appartenaient aux Dominicains et aux Observants.

1) Les *Dominicains* supportèrent mieux l'épreuve que les autres ordres mendiants. Ils perdirent dans les années 1526-1579 jusqu'à 40 % de leur effectif (de 700 il n'en resta que 400). Mais en 1610, ils étaient un millier. En 1598 on comptait 40 couvents dominicains ; 100 en 1648, surtout dans les provinces orientales. Le dominicain le plus connu est Fabien Maliszowski † 1644 (HP, t. 2, p. 70-76). La réforme de l'Ordre fut aidée par trois dominicains de la stricte observance venus d'Italie. Il semble que la majorité des couvents de l'Ordre n'ait pas exercé une influence profonde sur l'élite intellectuelle des 16e et 17e siècles. Justin de Miechow († 1649 ; DS, t. 8, col. 1647-48) a publié cependant un ouvrage marial important (*Discursus praedicabiles super litanias lauretanas*), mais qui parut à Paris (2 vol., 1642). Abraham Bzowski † 1637 écrit sur le rosaire (*Rosarium*, 1599), comme aussi Albert Margonski (*Rosae salutiferae*, Naples, 1639). Nicolas de Mościska (Mosticensis, † 1632 ; HP, t. 2, p. 686), théologien apprécié, écrivit aussi sur des thèmes spirituels : *Akademia Poboznosci* (« Académie de dévotion ») et *Elementarzyk zycia duchownego* (« Livre élémentaire de vie spirituelle »), Cracovie, 1622. Cf. DS, t. 5, col. 1510.

2) *Les familles franciscaines.* – Les Conventuels, après avoir vécu une véritable catastrophe au 16e siècle, avaient trente maisons en 1600. Les Observants, qui en avaient 22 avant 1579, en regroupent 80 en 1648. Les Alcantarins (appelés « Reformaci »), arrivés en 1622, fondèrent 28 maisons jusqu'au milieu du 17e siècle, malgré l'opposition des Observants. Leur influence spirituelle se manifeste après 1648. L'observant Adrien Bratkowic † 1639 traduisit l'*Exercitiorum spiritualium liber* de Jacques Montanari de Bagnacavallo (Cracovie, 1632 ; cf. DS, t. 10, col. 1667-68). Somme toute, les familles franciscaines laissent peu de traces dans l'histoire spirituelle de cette période. Mais, pour elles comme pour les Dominicains, les études restent insuffisantes ; on peut penser que leur influence spirituelle directe n'a pas été sans rapport avec la reprise de leur expansion numérique.

4° *Les nouveaux ordres.* – 1) On a déjà évoqué – et on le fera encore – le rôle de la *Compagnie de Jésus* dans la reconquête catholique de la Pologne. Implantée dès 1565 dans le pays, elle attira de nombreuses vocations de prêtres séculiers, comme Benoît Herbest † 1593, Jacques Wujek † 1597, Pierre Skarga † 1612 : ces hommes de large culture jouissaient d'une bonne préparation philosophique et littéraire, d'une connaissance sérieuse des Pères. Wujek réalisa une traduction polonaise de la Bible qui est un classique de la langue et remplaça ses devancières ; Skarga fut un prédicateur et un écrivain puissant, dont les œuvres sont encore étudiées pour leur style et leur langue. Il en est de même du poète latin Matthieu C. Sarbiewski † 1640.

La première œuvre proprement spirituelle et originale d'un jésuite est le *De perfectione christiana* (Cracovie, 1624) de Georges Tyszkiewicz † 1625 ; son influence semble avoir été restreinte. De grande valeur, les écrits de Nicolas Lancicius † 1653 et de Gaspard Drużbicki † 1662 furent publiés en majorité dans la période ultérieure, où il sera question d'eux. Dans un genre beaucoup plus populaire, Martin Laterna † 1598 composa en polonais un livre de dévotion (*Harfa duchowna*, « La Harpe spirituelle », Cracovie, 1583) qui fut réédité, remanié, amplifié jusqu'à la fin du 19e siècle. On a dit plus haut l'apport de Fenicki à la dévotion de la servitude mariale (cf. DS, t. 5, col. 170-72).

Dès le début du siècle, Stanislas Grodzicki († 1613 ; DS, t. 6, col. 1052-53) fait imprimer huit volumes de ses sermons à Ingolstadt (1609-14). – Les Jésuites polonais accomplirent un vaste effort d'édition dans le domaine spirituel pris au sens large. Rien qu'au 16e siècle, ils publièrent en Pologne huit éditions de la Bible, sept ouvrages d'hagiographie, trente-trois volumes de sermons, quarante-trois de dévotion et de piété, etc. Ces derniers écrits étaient le plus souvent des traductions d'écrits de la *Devotio moderna* ou de l'école espagnole ; ainsi les publications de Simon Wysocki † 1622 (cf. Sommervogel, t. 8, col. 1311-20).

2) *Carmel déchaussé.* – Les Carmes déchaux arrivèrent en Pologne en 1605 ; ils contribuèrent à la réforme des Carmes chaux. Parmi leurs écrivains spirituels, André de Jésus † 1640 traduit en latin les œuvres de Jean de la Croix (Cologne, 1639 ; DS, t. 1, col. 555-56) ; Nicolas de Jésus-Marie Opacki † 1627 défend la supériorité de la vie contemplative sur la vie mixte (DS, t. 9, col. 288) ; Jérôme de Saint-Hyacinthe † 1647 rédige un *Manipulus fasciculorum spiritualium* qui ne sera publié à Munich qu'en 1708 (DS, t. 8, col. 936-37).

Plus importante pour l'histoire spirituelle polonaise, l'arrivée en 1612 de quelques Carmélites thérésiennes venues des Pays-Bas. Elles attirèrent vite des vocations issues de la noblesse, ce qui suscita contre elle l'opposition de bien des familles. Parmi les Carmélites, Thérèse de Jésus (Anne-Marie Marchocka, 1603-1652) a laissé une autobiographie spirituelle de grande valeur, qui fut en fait composée par son

confesseur Ignace de Saint-Jean à partir des lettres qu'elle lui écrivait. Ce texte a été publié par K. Górski (*Scriptores Poloniae asceticomystici*, t. 2, Poznań, 1939 ; extraits en français : *Vie et vertus de M. Thérèse de Jésus*, Lille-Paris-Bruges, 1905). Cf. HP, t. 2, p. 680-81. La description des états passifs est claire et précise. L'expérience de Thérèse porte la marque de la spiritualité abstraite.

On garde d'autres textes autobiographiques du 17e siècle, de peu d'ampleur et restés inédits, des chroniques qui constituent une source très riche pour connaître l'histoire spirituelle des Carmels (publiées au début du 20e siècle), des livres de dévotion, des traductions de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, des traités spirituels, tous datant du 17e siècle et restés inédits.

3) Les *Frères de Saint-Jean de Dieu* furent appelés par Sigismond III Vasa pour tenir l'hôpital de Cracovie en 1609.

6. La piété des laïcs était d'abord alimentée par les catéchismes, base de la formation chrétienne. Celui de Pierre Canisius eut en Pologne 40 éditions, celui de Robert Bellarmin trente (dont une en langue ruthène, 1633) ; celui de J. Ledesma fut traduit en polonais par J. Wujek (1572). Les Jésuites publièrent aussi des catéchismes en letton, en turc, en tartare et un pour les convertis venant du judaïsme.

Autre source, les sermons prononcés et publiés. La *Postilla Catholica* (Cracovie, 1576 ; etc.) de Wujek eut un énorme succès ; les sermons de Skarga atteignent les sommets de l'art oratoire. Une troisième source est fournie par les ouvrages de dévotion, les livres de prières comme ceux de Laterna et de Skarga.

Les collèges des Jésuites proposaient des représentations théâtrales tournant généralement sur des thèmes religieux ; ce théâtre exerça un rôle moralisateur et édifiant auprès de la jeunesse et aussi des familles. Les missions populaires, comme celle du jésuite B. Herbest, connurent de grands succès. Dans les villes, les vieilles confréries furent ranimées, modifiées, et les Jésuites fondèrent des congrégations mariales (la première le fut par Skarga à Cracovie en 1584-85). Dans les campagnes, on organisa les confréries de Saint-Isidore. Les retraites spirituelles d'une certaine durée semblent avoir été rares, les femmes en profitant plus que les hommes.

La liturgie romaine, adoptée par la province ecclésiastique de Gniezno au synode de Piotrków en 1577, remplaça peu à peu bien des coutumes liturgiques locales. Le jésuite Laszcz † 1615 propagea les Quarante-Heures. Des prières de pénitence lors du carnaval, une communion mensuelle (à partir du 8 décembre 1616), l'adoration perpétuelle furent instaurées dans l'église Sainte-Barbe à Cracovie. Lancicius propagea les processions avec les reliques des saints. Le petit office de la Vierge Marie, imprimé en polonais en 1616 ou 1617, fut très pratiqué.

La poésie religieuse, comme celle de Sarbiewski, contribua à former la sensibilité religieuse de la classe cultivée. On doit y rattacher la traduction polonaise des Psaumes réalisée par Jan Kochanowski † 1584. La musique d'église eut son maître en la personne de M. Gomółka † 1609.

B. De 1648 à 1795

1. Caractères généraux. – En 1648 commencent les guerres, d'abord contre les Cosaques, ensuite contre la Suède puis contre la Russie et la Transsylvanie. La faiblesse de l'État va aller s'accentuant malgré les victoires de Jean Sobieski † 1696, pour aboutir en 1795 à la disparition de la carte d'Europe. En 1666, la Pologne perd Kiev et ses possessions à l'est du Dniepr, puis la Russie intervient dans les affaires religieuses et politiques à partir de Pierre le Grand. Ces interventions de plus en plus exigeantes mettent le pays dans une dépendance croissante de la Russie. La politique à l'intérieur n'est pas plus brillante : le *liberum veto* (1652) des députés sape le régime parlementaire. Entre 1736 et 1763, toutes les diètes sont rompues. Les confédérations de la noblesse aboutissent à des guerres civiles, par exemple entre les partisans de Stanislas Leszczyński (Leczinski) et d'Auguste II de Saxe.

La structure sociale est toujours aussi injuste : la bourgeoisie est mise à l'écart, les paysans sont opprimés. A la suite des guerres et des épidémies, la population diminue d'un tiers vers 1660, voire même de la moitié dans certaines villes.

L'Église partage l'inertie de la société devant les dangers qui menacent. Après l'expulsion des ariens (1658), les protestants des grandes villes sur la Basse Vistule représentent une moindre menace pour l'Église établie que le réveil de la vie intellectuelle avec la réforme des écoles, l'arrivée de la philosophie cartésienne et celle de Wolff, puis celle des Encyclopédistes. Après 1770, les idées de l'*Aufklärung* et des rationalistes s'imposent, qui facilitent la suppression de nombreux couvents par les évêques.

Après le premier partage de la Pologne (1772), un effort de redressement se fait sentir : institution d'une Commission d'Éducation nationale et d'un réseau d'écoles d'État, réformes administratives. Le 3 mai 1791 la diète vote une constitution abolissant le *liberum veto* et l'élection « libre » des rois, et abrogeant les lois qui mettaient les bourgeois à l'écart de la vie politique. Une réforme agraire s'amorce. Mais la guerre avec la Russie (1792), le deuxième partage du pays (1793), l'insurrection de Kosciuszo (1794) et le troisième partage mettent fin à l'indépendance de la Pologne.

2. Aspects spirituels. – En dépit de l'opinion de nombreux historiens, la période qui nous occupe n'est pas médiocre. Elle voit paraître les grandes œuvres classiques de Drużbicki, de Lancicius, du franciscain Chrysostome Dobrosielski (DS, t. 3, col. 1459-60) écrites dans la première moitié du 17e siècle et les solides ouvrages de jésuites comme Jean Kwiatkowski, Jean Morawski, Thomas Młodzianowski. Les ordres et les congrégations comptent un nombre important de religieux authentiques. De nombreuses publications ouvrent la Pologne aux courants spirituels venus de France et d'Italie, même si l'influence de l'école espagnole demeure prépondérante. La vie spirituelle reste dominée par un volontarisme modéré et le souci de réaliser à la lumière du Christ le Royaume de Dieu dans le cœur de l'homme et dans la vie sociale. Tels sont les traits dominants de l'époque.

Cependant, les ombres ne manquent pas. Nombre de publications de dévotion manquent de fondements solides ; le souci de la forme l'emporte : une rhétorique dégénérée, le sarmatisme, apparaît chez de nombreux auteurs écrivant en polonais. Au 18e siècle, il devient évident que la doctrine spirituelle s'épuise chez les auteurs polonais ; les expériences de type mystique disparaissent et l'on ne publie plus à leur sujet. Le quiétisme a laissé peu de traces dans le pays. Le Jansénisme se manifestera davantage, provoquant des écrits polémiques de la part des Jésuites.

L'évolution est frappante dans les conceptions de la sainteté que se font P. Skarga écrivant ses « Vies des saints » en 1579 et l'alcantarin Florian Jaroszewicz dans *Matka Swietych Polska* (« La Pologne mère des saints ») en 1767 : aux vertus héroïques chantées par le premier succèdent intolérance, outrance, triomphalisme et merveilleux.

Chez les Frères Bohèmes, on signale la visionnaire Christine Poniatowska, fille d'un ex-religieux catholique devenu ministre protestant ; ses visions sont centrées sur les châtiments divins qui attendent les catholiques (éd. par J.A. Comenius, *Lux e tenebris,* Amsterdam, 1665). D'autre part, beaucoup plus tard, une mystique cabbaliste apparait avec Jacob Frank, baptisé en 1753, mort en 1791 ; il suscita un grand nombre de conversions au catholicisme parmi ses coréligionnaires.

1° *Épiscopat et clergé séculier.* – L'épiscopat ne compte plus de figure de proue comme fut le cardinal Hosius, mais il ne manque pas de fervents pasteurs, tel l'archevêque Stefan Wierzbowski † 1687. Les nominations aux évêchés restent dépendantes des intérêts politiques de la Cour et des magnats.

Les actes les plus importants de l'épiscopat polonais sont la consécration du pays à Marie-Mère de Dieu (1656), l'introduction du culte du Sacré-Cœur : à la suite de sa lettre à Clément XIII, le pape permit la célébration publique de la fête avec messe et office propre (26 janvier 1765).

La direction de la majorité des séminaires, et donc la formation du clergé paroissial, passa entre les mains des Lazaristes ; à leur côté, il y eut cependant quelques prêtres de l'institut fondé par Barthélemy Holzhauser (DS, t. 7, col. 594-95). Au début du 18e siècle les Théatins cédèrent aux Basiliens le séminaire pour arméniens qu'ils tenaient à Lwów. Le clergé diocésain des grecs unis de rite oriental était aussi formé par les Basiliens dans un séminaire fondé par J.W. Rutski, mais il ne comptait que cinq séminaristes en 1661 et il disparut par la suite.

Les Jésuites avaient introduit la pratique de la retraite dans les séminaires dès avant 1648 ; la coutume de faire retraite avant l'ordination sacerdotale se répandit. Dans les diocèses de Łuck en 1684 et 1726, et de Poznań en 1679 et 1720, les évêques enjoindront à leurs prêtres de faire retraite chaque année.

2° *La vie religieuse des ordres et congrégations* durant notre période tend à se fondre dans un modèle unique : oraison quotidienne, examen de conscience, retraite annuelle se répandent partout, y compris chez les moines ; les formes d'apostolat tendent à devenir les mêmes, compte tenu des spécificités de chaque ordre. On peut parler à ces sujets d'une domination des types jésuites d'exercices spirituels et d'apostolats. Jésuites, Lazaristes, Piaristes et Théatins témoignent alors d'une plus grande vitalité intellectuelle que les autres ordres.

Les monastères des *Ermites de Saint-Paul* suivaient les exemples de celui de Jasna Góra (Czenstochowa) ; ils animaient la confrérie des Anges gardiens qui comptait en 1641 quelque 200 000 membres et existait dans 120 églises. Leur vie spirituelle était marquée par la prière continuelle et par la lutte contre l'Esprit du mal, à l'imitation de Jésus au désert. Les écrits du paulin G. Terecki ont exercé une influence sur la réforme des chanoines réguliers de Mstów.

Tandis que les *Carmes* déchaux se signalent surtout par la publication de livres spirituels, les *Dominicains* exercent une assez large influence, depuis les magnats jusqu'aux paysans, par la prédication du Rosaire et l'animation des confréries.

Chez les *Franciscains,* on remarque la sainteté du conventuel Raphaël Chyliński † 1741. Observants et Alcantarins demeurent les ordres les plus populaires; ces derniers avaient 43 couvents en 1700 et comptaient 1 300 membres en 1772. Jean Sobieski fit venir les Capucins en 1681 ; ils travaillèrent parmi le peuple.

Les *Jésuites,* malgré les ravages des guerres, avaient en 1700 63 maisons et 1 409 membres. En 1773, lors de leur suppression, ils tenaient 56 collèges, 20 résidences, 165 stations missionnaires ; ils étaient 2 341, dont 1 173 prêtres. L'enseignement secondaire occupait la majorité d'entre eux. Vers le milieu du 18e siècle, sous l'influence des Piaristes, ils rénovèrent leur méthode tombée un peu dans la routine. La Compagnie de Jésus domine la production spirituelle durant toute cette période (cf. *infra*). Elle se glorifie du martyre de saint André Bobola et d'une cinquantaine de compagnons durant les guerres des cosaques.

Après la suppression de la Compagnie, Cahterine II de Russie laissa exister les maisons jésuites situées sur les territoires polonais acquis à la suite du premier partage. Ainsi la Compagnie put survivre jusqu'à sa reconstitution en 1814.

Les *Lazaristes* furent appelés en 1651 par la reine Louise-Marie de Gonzague-Nevers ; ils prirent en charge la direction des séminaires, donnèrent des missions populaires et assurèrent de nombreuses œuvres de bienfaisance.

Les *Piaristes* de Joseph Calasanz (DS, t. 8, col. 1336-37), arrivés en Pologne en 1642, tenaient treize maisons d'éducation vers la fin du 17e siècle. En 1740, Stanislas Konarski ouvrit à Varsovie un Collège des Nobles où il instaura un système d'études rénové qui fut imité par les autres écoles de l'Ordre et, dans une certaine mesure, par les collèges jésuites.

Stanislas Papczyński, ex-piariste, fonde la congrégation de l'Immaculée Conception (*Marianie*), érigée canoniquement en 1679 et confirmée par Rome en 1699 (cf. DS, t. 12, col. 165-66). Cette congrégation polonaise veut se distinguer par une fervente dévotion envers la Mère de Dieu, l'intercession en faveur des âmes du purgatoire et l'aide apportée aux curés de paroisse. Casimir de Saint-Joseph Wyszyński introduisit la congrégation au Portugal en 1750.

Les *Théatins* fondèrent en 1737 le *Collegium Varsavianum* et introduisit l'enseignement du cartésianisme. Les *Trinitaires,* appelés en Pologne en 1685, assurèrent pendant les guerres avec la Turquie dix-huit « Rédemptions » qui rachetèrent plus de 500 captifs chrétiens. Les *Oratoriens* de Philippe Néri s'établirent en Pologne en 1668. En 1787, les *Rédemptoristes* s'installèrent à Varsovie, ayant à leur tête saint Clément Hofbauer.

Parmi les congrégations féminines introduites ou créées en Pologne à cette époque, on relève les Dames de la *Visitation* (Françoise-Thérèse Kotowicz † 1714 mourut en odeur de sainteté) qui s'occupaient d'internats pour jeunes filles, et les *Filles de la Charité* de Vincent de Paul, qui n'avaient encore que deux maisons en 1712 ; ces deux congrégations furent appelées par la reine Louise-Marie de Gonzague-Nevers. Les *Bénédictines du Saint-Sacrement* furent, elles, appelées en Pologne par la reine Marie-Casimir

d'Arquien, épouse de Jean Sobieski ; elles vivaient de la spiritualité du pur amour. De fondation polonaise, les *Mariavites (Sorores Mariae vitae)* furent vouées par leur fondateur l'abbé J. St. Turczynowicz en 1737 à la conversion des israélites et à l'éducation de leurs filles. Presque tous les monastères de Bénédictines et de chanoinesses de Prémontré tenaient des petites écoles pour les jeunes filles, chacune ne comptant qu'une douzaine de pensionnaires.

3° *Les laïcs* continuaient à tenir leur formation chrétienne de la catéchèse ; dans cette période, la quasi totalité de la population catholique romaine et grecque unie recevait cet enseignement. D'après ce qu'on en peut juger, la qualité des sermons avait baissé par rapport à la période précédente. Magnats et nobles faisaient profession de foi catholique, mais leur vie était souvent assez éloignée des préceptes évangéliques. Dans les classes moyennes de la société et dans les campagnes cet écart était moins sensible, mais les défauts « nationaux » s'étalaient : depuis l'égoïsme des intérêts privés chez les nobles, jusqu'à l'ivrognerie des paysans en passant par l'étroitesse et le conformisme des petits bourgeois. Vers la fin du 18e siècle, les classes supérieures se tournèrent vers le rationalisme, tout en gardant souvent les dévotions, et l'on vit se répandre les divorces. Le Jansénisme, souvent lié au rationalisme et à la critique de la hiérarchie, fut notamment combattu par les Rédemptoristes à la fin de notre période.

La fin du 17e siècle et le 18e voient se développer le culte de la Passion et de l'Eucharistie, mais surtout la dévotion mariale (à la suite de la défense victorieuse du sanctuaire de Czenstochowa, 1655-56, et de la consécration du pays à la Mère de Dieu en 1656). L'image miraculeuse de la Vierge de Czenstochowa fut couronnée en 1717. Dans les autres régions, les divers pèlerinages marials prirent une ampleur jusque-là inconnue ; vingt images de la Vierge de ces divers pèlerinages furent à leur tour couronnées entre 1717 et 1795.

Les cantiques de la Passion (*Gorzkie żale,* « Regrets amers ») publiés par les Lazaristes de Varsovie en 1707 eurent un succès considérable. Les calvaires étaient aussi des lieux de pèlerinage où s'épanouissait la dévotion à la Passion du Christ : ainsi ceux de Kalwaria Zebrzydowska (1575), de Wilno, Pacław, Pakość, Wejherowo, Samogitie.

Les pratiques de sorcellerie, de magie, les prétendues « lettres du ciel », les amulettes, etc., n'avaient pas en Pologne l'importance et la fréquence qu'elles avaient en Allemagne ; il y eut cependant des procès de sorcellerie, dont l'évêque de Poznań K.F. Czartoryski en 1657 et l'alcantarin S. Gamalski † 1733 dénoncèrent les abus.

3. Littérature spirituelle. – Tandis que les traductions se poursuivent (celle des œuvres de Thérèse d'Avila paraît entre 1664 et 1672 ; François de Sales, A. Rodriguez, P. Segneri), une vaste littérature due à des auteurs polonais, surtout Jésuites, continue de paraître. Elle garde, en somme, les mêmes caractères que dans la période précédente et vise toujours d'abord à former les religieux et les séculiers dans la vie spirituelle, parfois aussi les laïcs. Mais une bonne partie de ce qui fut écrit est resté inédit et bien des textes se sont perdus. C'est particulièrement le cas des écrits qui ont vu le jour parmi les contemplatifs et les moines.

Les livres spirituels publiés comportent généralement une part de doctrine, mais visent en grande majorité à la formation pratique ; beaucoup sont du genre des retraites spirituelles : les Jésuites, à eux seuls, ont publié plus de cinquante retraites selon les *Exercices* ignatiens. Mais les œuvres de grande valeur spirituelle se font rares. Nous donnons ici une liste incomplète des auteurs répartis selon leur appartenance.

Basiliens. – *Ustawy św. O. Bazylego...* (« Règle de S. Basile..., avec les remarques et enseignements de... » W. Rutski), Wilno, 1771 ; l'ouvrage avait été copié par la supérieure Catherine Sapieha † 1676 ; rééd. Rome, 1864.

Carmes. – *Sébastien de Tous les Saints* Bolski, ocd † 1684 *Exemplar vitae spiritualis,* Cracovie, 1678. – *Bonaventure de Saint-Stanislas* Frezer, ocd † 1687, mss au Carmel thérésien de Cracovie.

M. Rubczynski † 1793, oc, *Głos Pana...* (« La voix du Seigneur... », 1762), retraite pour religieux.

Cisterciens. – *Augustin Dobrowolski, Paradisus eucharisticus* (Lublin, 1652) ; DS, t. 3, col. 1461. – *Félix S. Łacki, Theologia spiritualis fundamentalis,* 1687. – *Bernard Rosa,* abbé de Krzeszow † 1696, voir *Cahiers de Joséphologie,* t. 29, 1981, p. 378-402. – *Michel-Antoine Hacki,* abbé d'Oliva † 1703, sermons ; DS, t. 7, col. 12-13. – *A.A. Krzesimowski* † 1706, *Viator christianus* (1695).

Dominicains. – Réédition des écrits de Nicolas de Mościska (Mosticensis), mais en les réduisant de manière à en faire des traités de théologie morale (*Theologia moralis in tres libros,* Cracovie, 1683).

Ermites de Saint-Paul. – *Chrysostome Adamowicz* (Adamovius), *Pabulum animae christianae* (1706) ; *Abecedarium vitae spiritualis* (1720 : est un abrégé du *Directorium* de G. Terecki publié en 1649).

Franciscains. – *Chrysostome Dobrosielski,* alcantarin, † 1676 ; DS, t. 3, col. 1459-60 ; HP, t. 2, p. 657 ; J. de Guibert, *La plus ancienne théologie ascétique,* RAM, t. 18, 1937, p. 404-08. – *D.A. Brykner* † 1706, *Teologia zakonna...* (« Théologie spirituelle d'un religieux », 1689). – *Daniel Zieliński, Manuale seraphicum,* 1661. – *Florian Jaroszewicz,* alcantarin, *Principia theologiae asceticae* (Lwów, 1752) ; DS, t. 8, col. 171-72. – *François Przylecki, Theologia duchowna i ascetyczna* (1763), qui n'est qu'un traité de morale.

Jésuites. – *Jean Nieliski* † 1649, *O najświetszej Bogarodzicy...* (« Sur la sainte Vierge Mère de Dieu, méditations et pensées », Cracovie, 1636). – *Fr.-St. Fenicki* † 1652 ; DS, t. 5, col. 170-72 ; DHGE, t. 16, 1967, col. 989-91. – *Nicolas Lancicius (Leczycki)* † 1653 ; DS, t. 9, col. 180-86 ; A. Wietrzykowski, *Le problème de la vie affective parfaitement ordonné... En marge de l'opuscule du P. N.L. « De perfecto humanarum passionum dominio »* (dactyl., Facultés catholiques de Lyon) ; I. Iparraguirre, *De P. Lancicii vita spirituali novis documentis illustrata,* AHSI, t. 21, 1952, p. 60-83 ; HP, t. 2, p. 678-79. – *Gaspard Drużbicki* † 1662 ; DS, t. 3, col. 1723-36 ; HP, t. 2, p. 658 ; *Ateneum Kapłańskie,* t. 66, 1963, n. spécial de mars-avril ; H. Rondet, *Note sur Teilhard Druzbicki et la dévotion au Sacré-Cœur,* RAM, t. 45, 1969, p. 451-52.

Michel Ginkiewicz † 1663, *Zodiacus stellarum XII...* (2 vol., Gdańsk, 1707) ; DS, t. 6, col. 395. – *Daniel Pawlowski* † 1673, disciple de Drużbicki, *Locutio Dei ad cor religiosi* (Kalisz, 1673), etc. DS, t. 12, col 701-02. – *Jean-André Andrzejkiewicz* † 1674 ; DS, t. 1, col. 560. – *Thomas Młodzianowski* † 1686, « Méditations » (Lublin, 1680), etc. DS, t. 10, col. 1406-07.

Michel Buynowski † 1690, *Droga do domu...* (« Chemin de la maison éternelle », Wilno, 1688 ; les rares exemplaires connus ont disparu durant la 2e guerre mondiale) ; *Ratio status eligendi* (Wilno, 1689) ; *Ratio status ecclesiastici stabiliendi* (Wilno, 1690). – *Jean Krosnowski* † 1697, *Viator religiosus...* (Poznań, 1692) ; DS, t. 8, col. 1782. – *Jean Morawski* † 1700, *Palaestra christianae pietatis* (Poznań, 1669) ; *Scintillae divini amoris* (Cracovie, 1684) ; etc. DS, t. 10, col. 1719-20.

Jean Kwiatkiewicz † 1703, nombreux ouvrages de théologie et de spiritualité, en latin et en polonais ; DS, t. 8, col. 1783-84. – *Jean Kraszewski* † 1708 ; DS, t. 8, col. 1775-76. – *Antoine Świrczyński* † 1727, *Via coelestis sapientiae...* (Sandomierz, 1727) ; etc. – *Adrien Miaskowski* † 1737, *Expedita salutis via per exercitia spiritualia* (2 vol., Sandomierz, 1718) ; DS, t. 10, col. 1163-64.

Pierre Kwiatkowski † 1747, *Collectanea ascetica* (Cracovie, 1741) ; etc. DS, t. 8, col. 1784-85. – *Wojciech Bystrzonowski* († après 1770), *Honor Najśw. Panny...* (« L'honneur de la Vierge Marie », Kalisz, 1741) : laisse entrevoir ce qui reste de la servitude mariale. – *François-Xavier Noskowski* † 1781, *Skarb niebieski...* (« Trésor céleste trouvé sur terre », Cracovie, 1781). – *Simon Majchrowicz* † 1783, recueils de prières et de cantiques, etc. DS, t. 10, col. 120.

« Marianie ». – *Stanislas Papczyński* † 1701, fondateur, *Templum Dei Mysticum...* (Cracovie, 1741) ; etc. DS, t. 12, col. 165 ; HP, t. 2, p. 192-208.

Voir St. Ciesielska-Borkowska, « Le mysticisme espagnol en terre polonaise », Cracovie, 1939. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, surtout p. 330-33 et 423-24. – Otto de los Angeles (Filek), *La literatura espiritual entre los Carmelitas Descalzos de Polonia (1606-1864),* dans *Monte Carmelo,* t. 70, 1962, p. 399-414 ; *Literatura ascética en Polonia,* dans *Revista de espiritualidad,* t. 27, 1968, p. 42-56. – K. Górski, « De la dévotion à la mystique », t. 27, 1968, p. 42-56. – K. Górski, « De la dévotion à la mystique », t. 1 (966-1795), Lublin, 1962 ; *L'histoire de la spiritualité polonaise,* dans *Le Millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublin, 1969, p. 279-354 ; « La direction spirituelle des moniales en Pologne », coll. Textus et Studia historiam theologiae in Polonia... 11, Varsovie, 1980.

1. **Ouvrages généraux.** – Outre *Kosciol w Polsce,* DTK, *H. Kośc.* et *Storia del Crist.* (cf. sigles, *supra*), voir : K. Völker, *Kirchengeschichte Polens* (Berlin-Leipzig, 1930) ; – A. Ammann, *Abriss der ostslavischen Kirchengeschichte,* Vienne, 1950. – E. Iserloh, J. Glazik et H. Jedin, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation* (t. 4 du *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 1967, *passim*) ; – *Le Millénaire du Catholicisme en Pologne,* éd. M. Rechowicz, Lublin, 1969. – A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648,* Paris, 1974.

2. **Sources.** – *Analecta Ordinis S. Basilii magni,* éd. A. Welykyj, 3e section, Rome, 1953-1970 : *Documenta Pontificum Romanorum Ucrainae illustrantia* (1 vol., 1075-1700), *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum* (1 vol., 1590-1600), *Acta S. C. de Propaganda Fide* (t. 1, 1622-67), *Litterae S.C. de Propaganda Fide* (t. 1, 1622-70), *Congregationes particulares* (t. 1, 1622-78), *Litterae Nuntiorum apostolicorum* (7 vol., 1622-51), *Epistolae Metropolitarum* (2 vol., 1613-74), *Supplicationes Ecclesiae Unitae* (1 vol., 1600-99).

Acta Synodalia Ecclesiarum Poloniae Reformatarum, éd. M. Sipayłło, Varsovie, 1966. – *Consensus... Sendomiriae anno 1570 sancitus,* Heidelberg, 1605. – *Acta conventus thoruniensis... anno 1645,* Varsovie, 1646.

B.J. Bałyk, *Duo documenta ad res gestas J.V. Rutski... spectantia primo eduntur : « Vita J.V. Rutski... conscripta latine ab eius successore Raphaele Korsak » et « Discursus rhuteni cuiusdam de corrigento regimine in ritu graeco..., 1605 »,* dans *Collectanea theologica,* t. 29, fasc. 1-4, 1958. – A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae historica,* t. 1 (1057-1623), Rome, 1964.

3. **Études particulières.** – E. Maleczyńska, *« Le mouvement hussite en Bohême et en Pologne »,* Varsovie, 1959.

O. Halecki, *« L'accord de Sandomir »,* Varsovie, 1915 ; *From Florence to Brest, 1439-1596,* Rome, 1958. – St. Kot, *Le mouvement antitrinitaire au 16e et au 17e siècle,* dans *Humanisme et Renaissance,* t. 4, 1937, p. 16-58, 109-156 ; *Opposition to the Pape by the Polish Bishops,* 1557-1560, dans *Oxford Slavonic Papers,* t. 4, 1953, p. 38-70 ; *Socinianism in Poland...,* Boston, 1957 ; etc. – G. Schramm, *Der Polnische Adel und die Reformation,* Wiesbaden, 1965. – Zb. Ogonowski, *« Le Socinianisme polonais»,* Varsovie, 1960 ; *« Le Socinianisme et les Lumières »,* Varsovie, 1966.

J. Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* Paris, 1955. – J. Tazbir, *« L'État sans bûchers. Esquisses sur l'histoire de la tolérance en Pologne aux 16e et 17e s. »,* Varsovie, 1967. – Cl. Backvis, *La fortune d'Érasme en Pologne,* dans *Colloquium Erasmianum,* Mons, 1968, p. 173-202.

K. Chodynicki, *« L'Église orthodoxe et la République polonaise, 1370-1632 »,* Varsovie, 1934. – Éd. Piszcz, *« La genèse et le déroulement du Colloquium Charitativum de Toruń sous Ladislas IV en 1645 »* (thèse dactyl., Lublin). – A. Woltyła, *De tentaminibus novae « Unionis universalis » in Polonia-Lithuania anno 1636 factis,* OCP, t. 18, 1952, n. 1-2.

Zdz. Obertyński, *Les arméniens polonais et leur attitude envers Rome,* dans *La Pologne au 7e Congrès intern. des sciences historiques,* t. 2, Varsovie, 1932, p. 95-121.

Dévotion mariale : Dans *Maria,* éd. par H. du Manoir, les art. de B. Rosinska (*Notre Dame dans la littérature polonaise,* t. 2, Paris, 1952, p. 215-38) et de M. Winowska (*Le culte marial en Pologne,* t. 4, 1956, p. 683-709) ; – Art. de J. Majkowski, W. Malej et M. Tirożyński dans la revue *Homo Dei,* t. 26, nov.-déc. 1957.

Dévotion à saint Joseph : voir dans les *Cahiers de Josephologie,* t. 25, 1977, p. 529-50, 623-83 ; t. 29, 1981, p. 272-82 (Justin de Miechow), 378-402 (Bernard Rosa, cistercien † 1696), 897-927 (les ocd), 942-52 (littérature ukrainienne).

4. LES SAINTS ET GRANDES FIGURES. – Stanislas Kosta † 1568 : J. Majkowski, *De scriptis S.K.,* AHSI, t. 31, 1962, p. 100-06 ; « S. St. K. » (en polonais ; Rome, 1966) ; BS, t. 11, 1968, col. 1369-73 ; HP, t. 2, p. 379-419.

Josaphat Kuncewicz : A. Guépin *S. Josaphat... et l'Église grecque unie...,* Paris, 1874 ; A. Welykyj, *S.J. Hieromartyr,* 2 vol., Rome, 1952-55 ; G. Hofmann, *Der Hl. Josaphat,* dans *Orientalia cristiana,* t. 1, 1923, p. 297-320 ; t. 2, 1924-25, p. 173-239 ; BS, t. 6, 1965, col. 545-48 ; HP, t. 1, p. 632-35.

André Bobola † 1657 : J. Żuchowicz, *Relatio de caedibus patrum et fratrum S.J., ... a cosachis occisorum* (1648-65), éd. par A. Bober et M. Bednarz, AHSI, t. 29, 1960, p. 329-80 ; vie par J. Poplatek, Varsovie, 1935 ; BS, t. 1, 1961, col. 1153-55 ; HP, t. 1, p. 55-79.

Voir U. Borkowska, « Hagiographie polonaise, 16e-18e s. », dans *Dzieje teologii Katolickiej...,* p. 472-503.

J. Laski † 1560 : *Opera,* éd. A. Kuiper, 2 vol., Amsterdam, 1866 ; H. Dalton, vie de J.L. (Gotha, 1881) et *Lasciana* (2 vol., 1898-1905) ; vie par G. Pascal (Paris, 1894) et O. Bartel (Varsovie, 1955).

Hosius : *Opera,* Cologne, 1584 (éd. médiocre) ; *Epistulae,* éd. Fr. Hipler et V. Zakrzewski (2 vol., Cracovie, 1879-88) ; vie par son secrétaire Reszka en tête des *Opera* et des *Epistulae* ; J. Lortz, *Kardinal St. Hosius* (Cologne, 1931) ; PSB, t. 10, 1962, p. 42-46 ; HP, t. 1, p. 375-401.

J. Wujek, sj † 1597 : J. Poplatek, « État actuel des recherches sur la vie de J.W. », dans *Polonia Sacra,* t. 3, Cracovie, 1950, p. 20-65 ; K. Drzymała, « Le P.J.W. », dans *Ruch Biblijny i Liturgiczny,* t. 3, 1950, p. 23-63.

Pierre Skarga, sj † 1612 : A. Berga, *Un prédicateur de la*

Cour de Pologne... P.S., Paris, 1916 ; C. Drażek, « Le Skarga que nous ne connaissons pas », dans *Tygodnik Powszechny*, 23 sept. 1962, ; HP, t. 2, p. 700-12.

Valérien Magni, cap. : G. Cygan, *Opera V.M. velut manuscripta tradita aut typis impressa*, CF, t. 42, 1972, p. 119-352.

Pierre Mohila : vie par S. Golubev (en russe ; 2 vol., Kiev, 1883-98) ; DTC, t. 10, 1928, col. 2063-81. – A. Malvy et M. Viller, *La confession de foi de P.M.*, dans *Orientalia cristiana*, t. 10, 1927, éd. et trad. franç. du texte. – O. Barlea, *De confessione orthodoxa P.M.*, Francfort/Main, 1948 ; – A. Welykyj *Un progetto anonimo di P.M. sull'unione delle Chiese*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. 3, Vatican, 1964, (= Studi e testi 233), p. 451-73 (éd. du texte).

5. Ordres et congrégations. – *Augustins :* G. Uth, « Esquisse historique... » (cf. bibl. du ch. I). – *Basiliens :* art. *Bazylianie*, dans *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin, p. 138-44. – *Bénédictins :* P. Szczaniecki, dans *Zakony benedyktyńskie*, Cracovie, 1980, p. 38-77. – *Cisterciens :* H. Leszczyński, *ibidem*, p. 79-108. – *Prémontrés :* W. Knapiński, « S. Norbert et son ordre... » (cf. bibl. du ch. I) ; Kr. Kramarska-Anyszek, « Histoire du cloître des Prémontrés à Cracovie », NP, t. 47, 1977, p. 5 svv. – *Carmes :* H. Gil, *Karmelici Bosi w Polsce (1605-55)*, Cracovie, 1977.

Dominicains : Studia nad historia..., éd. J. Kłoczowski, 2 vol., Varsovie, 1975. – *Franciscains :* K. Kantak, « Franciscains polonais » et « Observants polonais » (cf. bibl. du ch. I). – *Capucins :* Melchior de Pobladura, *Historia generalis Ord. FF. Minorum Cappucinorum*, 2 vol., Rome, 1947-48 (table). – *Ermites de Saint-Paul :* K. Szafraniec, « Le P. Augustin Kordecki à la lumière de la spiritualité des Ermites polonais de S. Paul », Varsovie, 1870.

Jésuites : St. Załęski, « Les Jésuites en Pologne », 5 vol., Lwów, 1901-06 ; – St. Bednarski, *Déclin et renaissance de l'enseignement des Jésuites en Pologne*, AHSI, t. 2, 1933, p. 199-223 ; – J. Poplatek, « Études de l'histoire du théâtre d'école des Jésuites », Wrocław, 1957 ; – K. Drzymała, « L'action des Jésuites sur la population rurale », NP, t. 20, 1964, p. 50-75 ; – M. Bednarz, « Les Jésuites et la religiosité polonaise », NP, t. 20, 1964, p. 149-224 ; – J. Korewa, *Les débuts de la Compagnie de Jésus en Pologne, 1549-1654*, AHSI, t. 34, 1965, p. 1-35.

Piaristes : J.I. Buba, *Pijarzy w Polsce*, NP, t. 15, 1962, p. 13 svv. – *Congrégations de Vincent de Paul* : A. Schletz, « La Congr. des Prêtres de la Mission en Pologne », NP, t. 11, 1960, p. 27 svv ; « Esquisse historique... des Sœurs de la Charité », NP, t. 12, 1960, p. 59 svv.

6. Cultures et christianisme. – Al. Brückner, *Dzieje kultury polskiej* (« Histoire de la culture polonaise »), 3 vol., Varsovie, 1957-58. – St. Sawicki, *Polska liryka religijna* (« Lyrique religieuse polonaise »), Lublin, 1872. – K. Górski, *Le rôle social du catholicisme à l'âge baroque*, dans *Terre humaine*, mai 1951. – A. Jobert, *Les Polonais et le rayonnement intellectuel de Rome au temps de la Renaissance et de la Contre-Réforme*, dans *Revue des études slaves*, t. 27, 1951, p. 168-83.

J. Starnawski, *Nurt katolicki...* (« Le courant catholique dans la littérature polonaise »), dans « Le Livre du Millénaire du Catholicisme... », t. 2, Lublin, 1969, p. 226-58. – Dans *Le Millénaire du Catholicisme en Pologne* (Lublin, 1969), W. Urban, *L'œuvre des missions de l'Église catholique en Pologne* (p. 355-409), et H. Feicht, *An outline of the History of Polish religious Music* (p. 499-552). – A. Miłobędski, « Architecture polonaise au 17e siècle », 2 vol., Varsovie, 1980.

H. Barycz, « Histoire de l'université jagellonienne », Cracovie, 1935 ; « Alma Mater Jagellonica », Cracovie, 1958. – L. Piechnik, « Les débuts de l'académie de Vilna » (thèse dactyl., Varsovie, 1962) ; cf. NP, t. 40, 1973, p. 5 svv. – A. Petrani, « Les établissements d'enseignement de la théologie », dans « Le Livre du Millénaire... », t. 1, 1969, p. 255-320. – St. Tync., « Histoire du gymnase de Toruń, 1568-1772 », 2 vol., Toruń, 1928-49.

J. Tazbir, *Die Gesellschaftlichen Funktionen des Kults Heiligen Isidor des Pflügers in Polen*, dans *Acta Poloniae des Historica*, t. 20, 1969, p. 120-37. – B. Kumor, « Les associations religieuses de laïques », dans « Le Livre du Millénaire... », t. 1, 1969, p. 503-46.

Joseph Majkowski.

III. DE 1795 À 1945

1. La pologne après les partages. – 1° *La situation politique et religieuse.* – Sous le gouvernement des trois puissances qui se sont partagé la Pologne, leurs régimes concordataires différents permirent d'installer le joséphisme par l'intermédiaire des manuels et de l'enseignement des séminaires et des académies de théologie. Les relations directes avec Rome furent parfois interdites, souvent entravées ; les bulles furent soumises au *placet*. La législation de l'État tendait à supplanter le Droit canon. Durant toute l'époque il n'y eut aucun synode à l'exception du diocèse de Przemyśl (Galicie).

Le 19e siècle débuta dans une atmosphère de rationalisme, qui se prolongea jusqu'à 1830 environ. Peuple des campagnes, petits bourgeois et petits nobles restaient attachés à l'antique religion, mais on pouvait penser que l'avenir était à la disparition du sentiment religieux ; ou bien à l'intégration de la culture nouvelle par le christianisme.

La suppression des couvents accéléra la laïcisation. La vie spirituelle se réfugia dans les séminaires diocésains, dont les deux tiers avaient été dirigés par les Lazaristes. C'était toujours l'influence de l'École française qui y prévalait, malgré le joséphisme et le jansénisme du « tiers parti ». Les manuels approuvés par les gouvernements étaient ceux qui en France avaient été acceptés par des gouvernements anticléricaux ou ceux qui venaient de Vienne ou de Budapest et étaient entachés de joséphisme. Quand en 1865 sous l'archevêque Féliński on introduisit la lecture spirituelle (une demi-heure par semaine), les étudiants de l'Académie de Théologie de Varsovie se révoltèrent. La spiritualité se réduisait à la morale et à l'ascèse. Quand, dans la seconde moitié du siècle, on tenta en Galicie de réformer certains ordres (carmes, dominicains), on n'insista pas tant sur l'enseignement de la prière que sur la morale rigoriste.

Dans cette situation le clergé se trouva peu à peu plongé dans l'ignorance des principes de la vie spirituelle. Des confesseurs interdirent à une congrégation l'adoration du Saint-Sacrement, pourtant autorisée par l'évêque. A Poznań, Cécile Działyńska, une mystique clouée sur son lit par une maladie incurable, se heurtait à des refus de la confesser, et la publication de ses écrits provoqua une tempête (1889-91).

Dans ces conditions, il ne pouvait être question d'une renaissance spirituelle sous les trois monarchies qui avaient partagé la Pologne. Seule l'Autriche après 1867, ayant accordé l'autonomie à la Galicie, dut se résigner, non sans réticences, à accorder la liberté de la vie religieuse.

2° *Le mouvement de renaissance religieuse après 1831* prit naissance dans les milieux de l'émigration polonaise en France. A la suite du grand poète Adam Mickiewicz, des catholiques, – peu nombreux d'ailleurs – subirent l'influence de F. de Lamennais, puis celle de Lacordaire et de Montalembert. Sur l'initiative de Mickiewicz, Bogdan Janski † 1840 fonda une nouvelle congrégation : les Résurrectionistes. Les premières recrues furent formées à Saint-Sulpice. Établie à Rome, la congrégation exerça son influence en Pologne prussienne et même en Galicie par l'inter-

médiaire de ses frères laïcs. Elle trouva aussi des disciples dans la Pologne russe et presque toutes les nouvelles congrégations de femmes recherchèrent leur conseil jusqu'à 1880-85.

Les nouvelles congrégations féminines prirent naissance dans le climat du mouvement patriotique et du romantisme. Elles se consacraient à l'éducation des filles ; une douzaine furent fondées dans les années 1856-70. Vers la fin du 19e siècle et au début du 20e naquirent trois congrégations d'hommes, l'une consacrée à l'œuvre sociale parmi les clochards, l'autre à l'éducation, la troisième (secrète) cherchait à suppléer au manque de congrégations religieuses dans la Pologne sous le gouvernement russe. Après la répression sanglante de l'insurrection de 1863, le gouvernement tsariste supprima ou voua à l'extinction les derniers couvents. Mais l'action admirable du capucin Honorat de Biała † 1916, qui suscita de nombreux instituts séculiers avant la lettre, s'y opposa avec succès (cf. DS, t. 7, col. 718).

3° *Dans la seconde partie du 19e siècle,* l'Autriche ayant concédé l'autonomie à la Galicie (1867), la vie intellectuelle et la vie religieuse polonaise y trouvèrent refuge. Br. Markiewicz † 1912 fonda deux congrégations vouées à l'éducation des orphelins et des enfants les plus pauvres. Albert Chmielowski, soldat et peintre, sacrifia son talent pour soigner les clochards et fonda deux congrégations à leur intention.

Vers 1880 l'influence des Résurrectionistes décline et ce sont les Jésuites qui prennent la première place avec leurs écoles, leurs revues, leurs conférences, leurs retraites et leurs missions en Afrique. Ils prirent une part active à la rénovation de l'ordre des Basiliens en Galicie. Vers 1910, ils groupaient des intellectuels catholiques autour de la revue *Przegląd Powszechny* (« Revue Universelle »). Ils cherchèrent aussi à inspirer l'art de la « belle époque » de Cracovie. Parmi eux, un philosophe de marque, Marian Morawski † 1901, a laissé des *Illuminationes* (en latin). Un grand mouvement de renaissance catholique se dessine au début du 20e siècle, qui ne prendra son développement qu'avec l'indépendance de la Pologne.

Le Modernisme n'eut que peu d'adeptes en Pologne russe ; ils ne fondèrent aucun mouvement, aucune revue. A part deux prêtres Wysłouch, capucin, et Szandlerowski, les autres se soumirent sans opposition aux interventions pontificales, ce qui ne fit d'ailleurs pas déposer les armes aux intégristes. Ceux-ci, peu nombreux eux aussi (on compte trois Polonais dans la Sapinière), cherchaient à dénoncer tous ceux qui ne voulaient pas se résigner à un juridisme passif et borné : ils attaquèrent un mouvement de jeunesse, appuyé par la comtesse Cécile Plater-Zyberk, fondatrice d'une école de filles et membre d'un institut religieux clandestin. Elle était secondée par l'abbé G. Matulewicz-Matulaitis, d'origine lithuanienne, professeur à l'Académie de Théologie de Saint-Pétersbourg et rénovateur des Mariani (MIC). Les intégristes le qualifiaient de chef des modernistes. Profitant d'une courte période de liberté après 1905, on fonda une revue de jeunes *Prąd* (« Le Courant ») en 1908. Le patronage discret de Cécile Plater-Zyberk et de Matulewicz permit à la jeunesse de prendre conscience de la nécessité d'un renouveau catholique. Ce fut l'école de Fribourg qui exerça surtout son influence. Partout en Pologne à la veille de la Première Guerre Mondiale, des groupes de jeunes voyaient dans une volonté forte et dans l'acquisition des vertus morales, dans l'abstinence, la chasteté, les moyens d'une résurrection nationale. Malgré toutes les dénonciations des intégristes, Matulewicz acquit un grand renom de sainteté, et son œuvre en Pologne et en Lithuanie se perpétua à travers les deux guerres mondiales.

4° *Épanouissement de la sainteté.* – Le 19e siècle, dans sa deuxième moitié surtout, vit l'épanouissement de la sainteté. Sur les cent personnages canonisés ou dont le procès de béatification est commencé (*Hagiografia polska,* 2 vol., Poznań, 1971-72), 26 appartiennent à cette période. Nous en donnerons la liste à la bibliographie, en y ajoutant les personnages dont la figure et l'action chrétienne sont à retenir.

5° *Les auteurs spirituels* n'étaient pas nombreux. Semenenko écrivit une *Mystique,* restée inachevée, sur la voie illuminative. Il est disciple de l'École française tout en admirant saint Benoît. A. Brzeziński, oratorien philippin † 1898, publia en 1889 les notes autobiographiques de Cécile Działyńska (*Kartki z życia modlitwy,* « Feuillets de vie de prière», Tarnów, 1889), ce qui lui valut une polémique avec un carme de l'ancienne observance, ennemi de la mystique. Brzeziński répliqua anonymement (même titre, en 1891) ; il fait preuve d'une grande érudition en matière de spiritualité. Zygmunt Szczęsny Feliński, archevêque de Varsovie † 1898, publia les conférences qu'il avait prononcées devant les étudiants de l'Académie de théologie catholique romaine de Saint-Pétersbourg. Il se basait sur l'Écriture, en lui donnant une interprétation rigoriste. Il conseillait la lecture de saint Ignace et de François de Sales. Joseph S. Pelczar, évêque de Przemyśl † 1924, est l'auteur d'un manuel populaire *Życie duchowne* (« La vie spirituelle », Przemyśl, 1873), très lu dans les congrégations nouvelles en Galicie et dans les séminaires diocésains ; il prêche une doctrine christocentrique, préconise la dévotion à la Vierge, reine de Pologne, mais n'aborde guère l'enseignement proprement spirituel.

6° *Relations avec protestants et orthodoxes.* – Si la tolérance avec les Polonais non catholiques était la règle, la politique des puissances non catholiques provoquait des sentiments hostiles envers les protestants en zone prussienne et envers les orthodoxes après la suppression de l'union (1839). Des persécutions suivirent. Beaucoup de Polonais protestants passèrent à la religion catholique.

Une cloison étanche séparait les chrétiens et les juifs vivant dans les ghettos, sans qu'on puisse parler d'un antisémitisme ouvert avant la dernière décennie du 19e siècle. Subsistaient cependant des tendances visant à l'assimilation des israélites et à la collaboration avec les protestants polonais.

7° On trouve en Pologne peu de *courants hétérodoxes.* Andrzej Towiański, messianiste, eut des disciples dans l'émigration polonaise en France après 1831 et entraîna même pour un certain temps le poète Mickiewicz. Il trouva aussi des disciples en Suisse et en Italie. Il professait le messianisme national polonais, le libéralisme politique et reconnaissait le rôle des nations dans les desseins de la Providence, ce qui lui valut l'admiration des catholiques italiens, partisans du *Risorgimento.* Vers la fin du 19e siècle, une congrégaton clandestine du P. Honorat se révolta contre lui sous l'empire d'une prophétesse et se trouva sous les coups des censures de l'Église : les Mariavites entraînèrent au début quelque 100 000 fidèles. Malgré l'appui du gouvernement russe, le mouvement déclina.

8° *La religion populaire* a pu être étudiée pour les années 1880-1890.

Le choix de cette période s'explique par la nouvelle situation sociale et par des sources plus nombreuses. Du point de vue social, 30 ans après l'abolition du servage ou de la corvée, les masses paysannes sortent de leur engourdissement et s'éveillent à une vie culturelle et sociale spontanée. En Prusse, la réforme agraire fut réalisée de 1815 à 1840. En Autriche, le servage fut aboli en 1848 et en Pologne russe la corvée fut supprimée en 1864. Pour la Pologne prussienne, où les paysans prennent une part active à la vie nationale entre 1848 et 1863, la fin du *Kulturkampf* vers 1883 fut en même temps le commencement de la politique d'extermination (*Ausrottung*) des Polonais inaugurée par Bismark, ce qui eut pour effet de renforcer la solidarité nationale où l'Église prenait la tête du mouvement de défense.

Pour la Pologne russe, l'assassinat d'Alexandre II (1882) marque un certain fléchissement de la censure.

En Galicie, on constate un début de réveil social et politique des paysans, mais ils restaient peu accessibles à une action culturelle. Selon les rapports des librairies, on n'achetait que des livres de prière. Vers 1871-72, un jeune jésuite, Stanislas Stojałowski, écrivait que, si en Pologne russe le peuple était fortement attaché à la foi, en Galicie il était menacé par l'indifférence en matière de religion. Il voyait juste : cette indifférence gagnait alors dans toute la monarchie austro-hongroise. Si la Galicie fut relativement moins touchée que la Hongrie ou la Bohême, ce fut grâce aux Jésuites. Stojałowski, qui dirigeait l'Apostolat de la Prière, quitta la Compagnie ; son successeur Michel Mycielski, directeur du *Messager du Sacré-Cœur* et de l'apostolat de la Prière constatait en 1879 que le paysan, jusqu'alors indifférent à la culture, s'intéressait à la lecture et demandait des livres à son curé. Les éditions des jésuites répondirent à cette nouvelle demande. En 1894 le *Messager* avait 50 000 abonnés en Galicie excepté Cracovie.

Le P. Mycielski estimait que chaque numéro avait 6 lecteurs, en tout 300 000 (= le nombre des membres de l'Apostolat de la Prière). C'était 11,5 % de la population catholique romaine de Galicie occidentale. Cette même année, on comptait 66 000 abonnés en Pologne prussienne (y compris la Silésie), ce qui faisait 12-15 % des catholiques. Mycielski publiait aussi des livres de dévotion « jalonnant les voies de la religion populaire », comme dit l'historien Natoński ; ils paraissaient en de nombreuses éditions (dans un cas 755 650 exemplaires).

La Pologne russe était fermée à cette littérature, le grand nombre des analphabètes y constituant une barrière supplémentaire (70-80 % dans les campagnes). Mais on peut établir comme acquis que la religiosité populaire y était soutenue et formée par les congrégations clandestines que dirigeait, de son confessionnal, Honorat de Biała. Ce n'est qu'en 1881 qu'une religieuse portant des habits séculiers vint le seconder. Ses congrégations (au nombre de plus d'une vingtaine, dont deux d'hommes) comptaient lors de leur dissolution par les évêques (1908) quelque 7 500 membres dont 800 hommes. Leur influence sur les paysans et les ouvriers était immense : les Sœurs des Fabriques vivant en commun étaient 160 avec 2 000 associées sans compter les affiliées. Les congrégations purent enrayer les effets de la propagande athée et celle des hérésies. En 1906, sur l'appel du P. Honorat un pèlerinage national à la Vierge de Czenstochowa réunissait environ 500 000 pèlerins. L'influence dans les milieux ouvriers était moindre qu'à la campagne, la propagande athée se camouflant en anticléralisme. En Haute-Silésie, il en était autrement : les mineurs restèrent fidèles à l'Église. En 1848 des prêtres, Szafranek, Fitsek, se firent élire au parlement et prirent vaillamment la défense des ouvriers. La confiance qu'ils surent éveiller se transmit aux générations suivantes.

On ne peut omettre le rôle de la catèchèse (enseignement de la « religion » et du « catéchisme »). Le catéchisme de type scolastique du Jésuite J. Deharbe (DS, t. 3, col. 104-05) se trouvant trop difficile pour les enfants, on chercha, à partir de 1880-1890, à adopter une méthode psychologique et pastorale qui aboutit à un type nouveau de catéchisme.

La religion populaire, héritée de l'époque du servage cédait partout la place à une religion plus éclairée et plus conforme aux enseignements de l'Église, sans se détacher pour autant des coutumes traditionnelles et sans perdre l'élément émotif ni la dévotion mariale propres à la piété polonaise.

2. La Pologne indépendante (jusqu'à la seconde guerre mondiale). – Le retour à l'indépendance eut pour l'Église des conséquences juridiques importantes. Les concordats avec la Russie tsariste et l'Autriche furent annulés. Le concordat polonais de 1925 établit les cadres de la vie de l'Église des deux rites latin et grec. La Constitution et les lois de l'État laissèrent la liberté à l'action de l'Église sans proclamer le catholicisme religion d'État, sans école confessionnelle et sans résoudre le statut du mariage. Le régime de tolérance favorisa un certain rapprochement entre les confessions, mais les premières années de l'indépendance virent des conflits pour la possession des églises, confisquées par le régime tsariste et attribuées aux orthodoxes.

La vie de l'Église fut dirigée par les réunions de l'épiscopat. A partir de 1922, se tinrent des synodes dans tous les diocèses, sauf 4. En 1936 un synode plénier de l'Église des deux rites tint ses séances à Czenstochowa et ses décrets furent confirmés par Rome en 1938. Le grand essor des ordres religieux se reflète dans quelques chiffres : en 1918, il y avait 192 maisons de religieux ; elles étaient 333 en 1938. Les congrégations de femmes comptaient 16 000 membres dans 1 600 maisons. Si le niveau intellectuel laissait à désirer, l'esprit missionnaire progressait.

1° *La renaissance religieuse.* – La première guerre mondiale avait provoqué, outre les épreuves et les destructions, un effondrement de la conception positiviste des choses, si pleine de confiance en soi. Les malheurs de la guerre amenèrent beaucoup d'hommes à réfléchir et approfondir leur sens de la vie et du monde.

Les jeunes qui avaient fait la guerre prirent le premier rang d'un mouvement puissant, irrésistible, qui provoqua la renaissance de la vie religieuse dans l'intelligentsia polonaise. Il balaya le dilettantisme religieux et les courants de pensée mal définis qui cherchaient la vérité dans une conception non confessionnelle du christianisme. Seuls demeurèrent vivants les courants clairement formulés, fondés sur une foi plus raisonnée, sur une connaissance au moins superficielle de la philosophie chrétienne et de la doctrine sociale de l'Église. Le fidéisme et le sentimentalisme de la vieille génération tombèrent dans l'oubli. On rechercha un type de catholicisme pour les hommes qui vivent dans le monde. La préoccupation de l'idéal monastique de l'isolement céda le pas au désir de

s'insérer au cœur de la vie. « Je suis chrétien et rien de ce qui est humain ne m'est étranger », inscrivait sur son étendard l'un des mouvements de jeunesse catholique, *Odrodzenie*. D'autres groupements penchaient vers un volontarisme coloré d'activisme qui, en portant au premier plan la politique, fit manquer de profondeur la vie religieuse de la jeunesse. Cette primauté du politique dérivait du mot d'ordre « politique d'abord ».

Le mouvement religieux de la jeunesse se cristallise en quelques types de formation qu'animaient diverses organisations. Le type le plus important par le nombre, purement religieux, était les congrégations mariales. Une deuxième orientation voulait reconstruire la société et l'économie selon la pensée des encycliques pontificales ; ce courant soulignait fortement la nécessité de l'action sociale et de la collaboration avec les mouvements ouvriers. C'était le mouvement *Odrodzenie* (« Renaissance ») qui faisait partie de *Pax Romana*. Quand il fut étudiant de théologie à l'université catholique de Lublin, le futur cardinal Stefan Wyszyński appartenait à cette organisation. D'autres mouvements insistaient d'abord sur la lecture de l'Évangile, telle la *Juventus Christiana*, ou sur l'action en faveur des missions étrangères, ou sur les retraites.

Les publications pour les jeunes étaient d'un niveau inégal et elles se débattaient dans des difficultés matérielles. *Prąd* (« Le Courant ») était l'organe de l'*Odrodzenie*. Un autre était publié à Wilno et ses collaborateurs fondèrent après 1945 l'hebdomadaire *Tygodnik Powszechny* à Cracovie. Ces feuilles représentaient des forces qui devaient, avec le temps, jouer leur rôle. Tous ces mouvements de jeunesse s'appuyèrent sur le renouveau spirituel qui se manifesta après 1918.

2° *La littérature spirituelle.* – De jeunes prêtres revenant de l'Ouest de l'Europe (Fribourg, Rome) apportèrent en Pologne les mouvements de retour aux antiques traditions dans les domaines de la prière, liturgique et contemplative en particulier. Leurs écrits, très lus, furent reçus sans opposition ni polémique par les adhérents des traditions du 19e siècle. Parmi les protagonistes de la nouvelle spiritualité il faut citer L. Korniłowicz († 1945, DS, t. 8, col. 1771-72), aumônier de la communauté des sœurs franciscaines de Laski, fondée pour soigner les enfants aveugles ; Korniłowicz a peu écrit, mais il a inspiré la fondation de la revue *Verbum* et se consacra à propager la sainteté sacerdotale. « Les vérités qu'éclairait le Père, écrivit le cardinal Wyszyński, son disciple, rayonnaient de toutes les couleurs de l'Écriture, des textes liturgiques, de la sagesse de Thomas... Dans ses conférences on comprenait ce que signifiait *contemplata tradere* ». Il fut un précurseur de Vatican II.

Parmi les auteurs spirituels il faut citer en premier lieu Alexandre *Żychliński* † 1945, auteur de *Teologia życia wewnetrznego* (« Théologie de la vie spirituelle », Cracovie, 1931) et de deux petits traités très appréciés : *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* (« Initiation à la science des saints », Poznań, 1933) et *Pełnia umiejętności świętych* (« La plénitude de la science des saints », Poznań, 1935).

Hyacinthe *Woroniecki* op † 1949, auteur d'un traité *Pełnia modlitwy* (« Plénitude de la prière », Poznań, 1924) et de nombreux petits écrits spirituels, prônait le retour à la pensée de Thomas d'Aquin. – Konstanty *Michalski* cm † 1947, philosophe, publia un livre de spiritualité *Między heroizmem...* (« Entre l'héroïsme et la bestialité », Cracovie, 1949).

D'autres auteurs propagaient le retour à la liturgie, comme J. Korzonkiewicz † 1932, et les retraites pour les laïques. Les Jésuites publièrent une collection de traductions des œuvres de spiritualité. Le libraire Jan Jachowski entreprit la publication des traductions des Pères et d'une série de textes mystiques polonais.

On ne peut pas sous-estimer le rôle joué par le cardinal Auguste Hlond, primat de Pologne, dont la spiritualité était fondée surtout sur la foi et l'espérance ; cette espérance intrépide était à la source de la force d'âme dont il fit preuve dans les heures difficiles des conflits politiques de 1930, durant l'avant-guerre, la guerre et ensuite. Il exerça une grande influence sur les intellectuels catholiques de la jeune génération.

3° *La piété populaire.* – Un bel exemple d'action en vue d'approfondir la dévotion populaire est celui de saint Maximilien Kolbe † 1941 (DS, t. 10, col. 859-61). Ce franciscain conventuel s'efforça de renouveler la vieille dévotion mariale polonaise en fondant le mensuel « Le chevalier de l'Immaculée » et la « Milice de l'Immaculée », qu'il transplanta au Japon. Le niveau de ses écrits populaires et de bien d'autres fut critiqué par l'intelligentsia. Il y eut des pèlerinages à Czenstochowa, ceux de la jeunesse, des étudiants, des groupes professionnels. Mais ce ne fut qu'après la guerre que la dévotion mariale fut liée à une spiritualité ascétique : ce fut principalement l'œuvre du cardinal Wyszyński.

La spiritualité de la majorité de la population, toujours liée à la dévotion mariale et pleine d'émotivité, avait cependant évolué durant les années d'entre les deux guerres. Dans les masses populaires on peut observer des phénomènes en apparence inverses de ceux qui se manifestent au sein de l'intelligentsia. Les catastrophes de la guerre 1914-18, la constitution des nouvelles formes de la vie politique et sociale, l'effondrement des formes traditionnelles créèrent un vigoureux ferment religieux, ou le renforcèrent. Ceci se manifesta, par exemple, par l'essor de sectes (polonaises ou étrangères) d'inspiration protestante. La plupart de ces mouvements étaient fondés sur la recherche d'une conviction réfléchie et personnelle vis-à-vis de Dieu et de l'Église. Cela conduisait souvent à l'abandon de la foi ancienne pour une Église dite nationale dont les formes liturgiques traditionnelles répondaient aux habitudes du peuple. Très souvent l'abandon de l'Église était suivi d'un retour. Un travail pastoral acharné, la réforme des faiblesses dans la vie de l'Église, le développement de la presse catholique maintinrent dans le catholicisme la majorité de la masse paysanne et une grande partie des ouvriers.

Les œuvres de charité firent de plus en plus appel à l'activité personnelle, de moins en moins à la seule offrande d'argent faite pour se débarrasser d'un devoir importun. Peu à peu se répandit le sentiment du devoir de lire la presse et le livre catholiques.

4° *Sainteté et vie spirituelle.* – L'occupation et les guerres, les déportations des évêques et des prêtres, leur martyre (en tout 1996 prêtres mis à mort par les nazis), firent briller la sainteté de plusieurs. Ainsi Mgr Kozal, évêque auxiliaire de Włocławek, mort en odeur de sainteté au camp de Dachau, et le P. Kolbe qui à Auschwitz offrit sa vie pour sauver celle d'un

père de famille. Dans la vie spirituelle de très nombreux chrétiens, surtout à Varsovie, on assista à une explosion puissante d'espérance et de générosité allant jusqu'au sacrifice de la vie. On vit se répandre la dévotion à la Miséricorde divine. En réponse aux fusillades des suspects dans les rues, à la chasse à l'homme, on érigea dans toutes les maisons de Varsovie des autels provisoires où le soir les habitants se réunissaient pour prier. Les catholiques prirent part aux œuvres charitables pour pallier les malheurs de la guerre et de l'occupation nazie.

On organisait le sauvetage des Juifs en les cachant au péril de sa vie, on les faisait sortir du ghetto. Dans celui de Varsovie, des prêtres se sacrifièrent pour aider et convertir ceux qui étaient voués à la mort et l'on entendit des enfants juifs déportés aux crématoires chanter des cantiques catholiques. Le sacrifice de leur vie offert par des milliers de prêtres et de laïques ne put rester sans influence sur la vie religieuse des masses chrétiennes dans les années suivantes. La grande fermeté des catholiques et leur espérance immuable dans une victoire de la cause juste furent le legs transmis aux générations suivantes.

IV. LA LITHUANIE

Cette région fut baptisée en 1387 ; la Samogitie, sa partie occidentale, entre 1414 et 1417. Le prince Jagellon qui accepta le baptême obtint ainsi la main de la reine Hedwige d'Anjou et avec elle, la couronne de Pologne. Il s'évertua à aider les missionnaires en traduisant le Pater et en haranguant les foules. Les premiers évêques de Wilno étaient les descendants de colons venus de l'Occident qui connaissaient la langue du peuple. La cour et la noblesse parlaient le biélorusse qui était aussi la langue des documents. Les classes supérieures adoptèrent durant le 15e siècle la langue polonaise.

Le baptême était obligatoire, mais le refus n'était pas puni. On a trouvé dans un cimetière des 15e-16e siècles 2 % de sépultures païennes. La Samogitie, qui avait été l'objet des expéditions des chevaliers Teutoniques, était plus obstinée dans son attachement au paganisme. Un évêché y fut fondé en 1417, une école cathédrale en 1469. Des Lithuaniens étudiaient dans les universités, mais il y avait peu d'églises et trop peu de clergé. Les documents prouvent que l'on exigeait des curés la connaissance de la langue du peuple et à Wilno le chapitre entretenait un prédicateur prêchant en lithuanien, mais le peuple des campagnes vivait, au 16e siècle, dans l'ignorance des principes de la foi chrétienne.

La désorganisation de l'Église à la suite des luttes de la Réforme y avait contribué. En Samogitie, les anciens cultes se ranimaient à la faveur de ces luttes. Les Jésuites nous assurent dans leurs récits qu'ils ne rencontrèrent pas d'opposition mais une ignorance foncière. Ils firent la deuxième conversion du pays à la fin du 16e siècle et au début du 17e. On propagea le culte des saints, le prince Casimir Jagellon † 1484 en tête, qui fut canonisé en 1521.

Les débuts de la littérature religieuse en langue lithuanienne se rattachent à la propagande protestante au 16e siècle. Mazwid (Mažvydas) fit une traduction du catéchisme de Luther ; Samuel R. Chyliński † 1668 tenta de publier une traduction de la Bible, soutenu par les protestants anglais. Du côté catholique le chanoine Daukša publia une traduction du catéchisme de Canisius, puis celles du catéchisme de Ledesma (1595) et de la *Postilla* du P. Wujek (1559) ; il contribua ainsi à former la langue théologique. Les jésuites C. Szyrwid † 1631, Jean Jachnowicz † 1668, Fr. Szrubowski (Šrubauskas) † 1680 publièrent au 17e siècle des catéchismes, des dictionnaires, une traduction des évangiles des dimanches et des fêtes ; plus tard, J. Szyrma † 1749 publia une traduction de l'*Imitation de Jésus Christ* (Varsovie, 1733 et 1777). Les classes supérieures, clergé y compris, profitaient de la littérature de spiritualité en langue polonaise. Le peuple, profondément attaché à la foi chrétienne depuis le 17e siècle, avait le culte des saints que lui proposait l'Église et sa spiritualité avait un trait pratique de charité. La confrérie de saint Roch sous la règle du Tiers Ordre de saint François, fondée par Jan Jarołowicz de Joniškis (Janiszki), se consacrait aux soins des malades (1705). En 1753, les confrères moururent tous pendant la peste, mais la confrérie reçut de nouvelles recrues. Au 19e siècle, ils soignèrent les malades mentaux.

Dans la première moitié du 19e siècle, l'alphabétisation du peuple avait fait de grands progrès ; en Samogitie la moitié des paysans savait lire. L'évêque Joseph Arnulf Gedroić (Giedrajtis) publia une traduction lithuanienne du Nouveau Testament. On fit paraître aussi une traduction de l'*Imitation*. Dans la seconde moitié du siècle, à côté de feuilles publiées pour le peuple en Lithuanie, on voit le *Messager du Sacré-Cœur* en lithuanien paraissant à Cracovie.

Au début du 20e siècle, un grand spirituel, Mgr Jerzy Matulaitis (Matulewicz) fut le rénovateur de l'ancienne congrégation des *Mariani* (MIC) fondée au 17e siècle. Il adapta la règle aux besoins du 20e siècle. Il trouva des recrues parmi les Lithuaniens et les Polonais. Son œuvre resta clandestine sous le régime tsariste avec l'approbation du Saint-Siège. Il composa les constitutions des *Mariani* et de sept autres congrégations de tertiaires en Pologne et en Lithuanie. Il fut nommé évêque de Wilno, puis légat en Lithuanie où il organisa la vie de l'Église. Son journal intime fait connaître son amour pour l'Église. Il semble qu'il bénéficiait de grâces d'oraison mystique.

W. Urban, *Ostatni etap...* (« Dernière étape de l'histoire de l'Église en Pologne avant le nouveau millénaire 1815-1965 »), Rome, 1966. – G. Castellan, *Dieu garde la Pologne. Histoire du catholicisme polonais, 1795-1980*, Paris, 1980 (bibliographie).

H. Bednorz, *Le concordat de Pologne de 1925*, Paris, 1938. – P. Kałwa, *Pierwszy polski synod plenarny...* (« Premier synode plénier de Pologne »), Lublin, 1939. – K.J. Kowalski, *Aktualność św. Tomasza...* (« Actualité de S. Thomas d'Aquin dans l'effort vers la plénitude de vie catholique et les canons du synode plénier »), Varsovie, 1939.

Revues : *Szkoła Chrystusowa (« École du Christ »)*, Lwów, 1930-39.

Histoire de la spiritualité : Karol Górski, *L'histoire de la spiritualité polonaise*, dans *Le Millénaire du catholicisme en Pologne*, Lublin, 1969, p. 328-54 ; *Genealogia religijnósci...* (« Généalogie de la piété polonaise du 20e s. »), dans *Znak*, t. 9, 1957, n. 39, p. 266-83. – E. Jabłońska-Deptuła, *Polskie odrodzenie religijne...* (« Renaissance religieuse en Pologne au 19e s. »), dans *Więź*, n. 5, 1960, p. 53-70. – H. Woroniecki, *Życie religijne...* (« La vie religieuse de l'intelligentsia polonaise contemporaine »), dans *Wychowanie człowieka* (« Éducation de l'homme »), Cracovie, 1961, p. 289-316.

P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychw-*

stania... (« Histoire de la Congrégaton de la Résurrection du Seigneur »), 4 vol., Cracovie, 1893-1925 ; *Stosunek Mickiewicza...* (« Relations de Mickiewicz avec les Résurrectionistes »), Cracovie, 1889. – St. Załęski, *Jezuici w Polsce* (« Les jésuites en Pologne »), t. 5, Cracovie, 1907. – *Marianie 1679-1973* (« Mariani »), Rome, 1975.

J. Badeni, *Ks. Jan Chołoniewski,* Cracovie, 1889. – Mgr Godlewski, *Tragedia arcbpa Felińskiego* (« La tragédie de l'archevêque Feliński, 1862-1863 »), Cracovie, 1930. – W. Klimkiewicz, *Młodość, kapłaństwo...* (« Jeunesse, sacerdoce, activité diplomatique de Mgr M. Ledochowski »), Poznań, 1939. – *Ks. Jan Korzonkiewicz...* (« La vie et l'œuvre de l'abbé J. Korzonkiewicz »), éd. M. Kordel, Cracovie, 1934. – J. Tuszowski, *Marian Morawski SJ 1845-1901,* Cracovie, 1932. – J. Arcab, *Cyprian Norwid...* (« Cyprien Norwid, l'Église et le Saint-Siège »), dans *Nasza Przeszłość* (« Notre passé »), t. 9, 1959, p. 309-58. – T.F. Domaradzki, *Le culte de la Vierge chez C. Norwid,* dans *Études slaves et est-européennes,* t. 6, 1961, fasc. 1-2, p. 3-45. – K. Kantak, *La vie religieuse de Sigismond Krasiński, ibidem,* t. 5, 1960, fasc. 1-2, p. 54-63.

Pologne indépendante : St. Urbański, *Zagadnienie modlitwy...* (« Le problème de la prière dans la littérature théologique des 20 années entre les deux guerres »), dactylogr., thèse de l'Univ. catholique de Lublin, 1979. – I. Werbiński, *Zagadnienie doskonałości...* (« Le problème de la perfection chrétienne dans la littérature théologique polonaise, 1918-1939 »), dactylogr., thèse de l'Univ. catholique de Lublin, 1980.

J. Starnawski, *Nurt katolicki...* (« Le courant catholique dans la littérature polonaise »), dans *Księga tysiąclecia...* (« Livre du Millénaire du catholicisme en Pologne »), t. 2, Lublin, 1969, p. 226-358 (résumé en français). – Konrad Górski, *Żeromski i katolicyzm...* (« Zeromski et le catholicisme »), dans *Verbum,* 1934, fasc. 2, p. 141-66. – *Polska liryka* (« Lyrique religieuse polonaise »), Lublin, 1982.

Saints et personnalités marquantes. – *Bodgan Janski* † 1840 : HP, t. 1, p. 602-23 ; DIP, t. 5, col. 296-97 ; DS, t. 8, col. 148-50 ; Karol Górski, *Le rêveil religieux en Pologne au 19e s.,* dans *Mélanges A. Latreille,* Lyon, 1972, p. 169-76. – *Józefa Karska* † 1860 : HP, t. 1, p. 717-32 ; DIP, t. 5, col. 336-37. – *Damien Ożarowski,* Camaldule † 1870 : PSB, t. 24, p. 680-82. – *Edmund Bojanowski* † 1871 : HP, t. 1, p. 159-76 ; DIP, t. 1, col. 1498-99 ; – *Hieronim Kajsiewicz* cr † 1873 : HP, t. 1, p. 661-81 ; DIP, t. 5, col. 332-33. – *Piotr Semenenko* cr † 1886 : HP, t. 2, p. 314-30. – *Kolumba Białecka* op † 1886 : DIP, t. 1, col. 1443. – *August Czartoryski* sdb † 1893 : HP, t. 1, p. 265-82 ; *Dizionario biogr. dei Salesiani,* p. 101-02. – *Zygmunt Szczęsny Felinski* † 1895 : HP, t. 1, p. 322-47 ; DIP, t. 5, col. 1447-49 ; DS, t. 5, col. 126-28. – *Wanda Malczewska* † 1896 : HP, t. 2, p. 60-69. – *M. Angela Truszkowska* cssf † 1899 : HP, t. 2, p. 492-513.

Franciska Siedliska csfn † 1902 : HP, t. 2, p. 341-56 ; V. Sardi et C. Sica, *Vita della serva di Dio...,* Grottaferrata, 1921 (trad. française, *La servante de Dieu, M.F. de Siedliska,* Rome, 1926). – *Edwige Borzęcka* cr † 1906 : HP, t. 1, p. 193-203 ; DIP, t. 1, col. 1531. – *Józef Kalinowski = Raphaël de S.-Joseph* ocd † 1907 : HP, t. 1, p. 681-99 ; J.-B. Bouchard, *J. Kalinowski, officier de génie...,* Liège, 1923. – *Marcelina Darowska* csjc † 1911 : HP, t. 1, p. 290-302 ; DIP, t. 3, col. 389-92 ; Z. Obertryński, *Grâces mystiques extraordinaires chez M.M. Darowska,* dans *Collectanea Theologica,* t. 21, Varsovie, 1950, p. 469-532. – *Bronisław Markiewicz* cssma † 1912 : HP, t. 2, p. 76-100 ; DIP, t. 5, col. 1001-03 ; DS, t. 10, col. 625-26. – *Celina Borzęcka* cr † 1913 : HP, t. 1, p. 176-93 ; DIP, t. 1, col. 1531. – *Karolina Kózka* † 1914 : HP, t. 1, p. 895-902. – *Leonia Jankiewicz* † 1914 : J. Pachucki, *M. Leonia Jankiewicz,* Cracovie, 1929.

Wacław Koźmiński = Honorat de Biała cap. † 1916 : HP, t. 1, p. 863-95 ; DIP, t. 5, col. 367-71 ; DS, t. 7, col. 718 ; *P. Onorato da Biała Podlaska O. Cap. (1829-1916), fondatore di nuova forma di vita religiosa in Polonia,* Rome, 1968 (plusieurs auteurs). – *Adam Chmielowski = Fr. Albert,* tertiaire franc. † 1916 : HP, t. 1, p. 228-56 ; DIP, t. 2, col. 1018. – *Marie-Thérèse Dudzik* † 1918 : DIP, t. 3, col. 988-89.

Józef Wenanty Katarzyniec, ofm conv. † 1921 : HP, t. 1, p. 733-38. – *Aniela Salawa* † 1922 : HP, t. 2, p. 294-300. – *Marie-Thérèse Ledóchowska* † 1922 : HP, t. 2, p. 1-17 ; DIP, t. 5, col. 569-71 ; DS, t. 9, col. 510 ; BS, t. 7, col. 1169-71. – *Hedwige Zamoyska* † 1922 : *Une grande âme. La comtesse Hedwige Zamoyska,* Paris, 1930. – *Józef Bilczewski* † 1923 : HP, t. 1, p. 133-46. – *Józef Sebastian Pelczar* † 1924 : HP, t. 2, p. 209-33 ; DS, t. 12, col. 883-84. – *A. Osmołowski* ofm † 1924 : HP, t. 2, p. 186-92 ; M. Romeri, *P.A. Osmolowski dei Fratri Minori...,* Lonigo, 1934. – *Wojciech Baudiss* sj † 1926 : HP, t. 1, p. 102-12. – *Paweł Smolikowski,* cr † 1926 : HP, t. 2, p. 357-69. – *Józef Fordon* ofm † 1927 : HP, t. 1, p. 341-52. – *Georges Matulaitis-Matulewicz* mic † 1927 : HP, t. 2, p. 100-16 ; DIP, t. 5, col. 1072-73 ; Cusumano V., *Inamorato della Chiesa. Il servo di Dio G. Matulaitis-Matulewicz,* Milan, 1963.

Zygmunt Łoziński † 1932 : HP, t. 2, p. 33-46. – *Róża Okęcka* † 1932 : A.S. Schletz, *R.O.,* Cracovie, 1957. – *Bernard Łubieński* cssr † 1933 : HP, t. 2, p. 47-60. – *Ewa Maria Drzewiecka,* ifmm † 1933 : PSB, t. 5, p. 413. – *Maria Karłowska* S. Past. † 1935 : HP, t. 1, p. 700-17 ; DIP, t. 5, col. 334-36. – *Kazimierz Rolewski* † 1936 : HP, t. 2, p. 271-83. – *Helena Kowalska* = S. Marie-Faustine † 1938 : HP, t. 1, p. 837-49 ; DS, t. 8, col. 1773-74. – *Alojzy Kosiba* ofm † 1939 : HP, t. 1, p. 824-29. – *Ursule Ledóchowska* † 1939 : HP, t. 1, p. 17-33 ; DIP, t. 5, col. 567-69 ; DS, t. 9, col. 510-11.

Maria Leona Nastał, Ancelle de Notre-Dame, † 1940 : PSB, t. 22, p. 596. – *Maximilien Kolbe* ofm † 1941 : HP, t. 1, p. 798-818 ; DIP, t. 5, col. 362-67 ; DS, t. 10, col. 859-61. – *Konstanty Dominik* † 1942 : HP, t. 1, p. 303-10. – *Michał Kosal* † 1943 : HP, t. 1, p. 849-65 ; J.M. Lenz, *Christus in Dachau oder Christus der Sieger,* Vienne, 1957, p. 252-57. – *Stefan Wincenty Frelichowski* † 1945 : HP, t. 1, p. 352-65. – *Aleksander Żychliński* † 1945 : HP, t. 2, p. 622-32. – *Władysław Korniłowicz* † 1946 : St. Wyszyński, *Nasz ojciec* (« Notre père, l'abbé W. Korniłowicz »), Varsovie, 1980 ; PSB, t. 14, p. 88-89 ; DS, t. 8, col. 1771-72. – *Antoni Kowalczyk* omi : HP, t. 1, p. 829-36 ; E. Breton, *Blacksmith of God.,* Edmonton, Canada, 1960.

Jan Wojcieh Balicki † 1948 : HP, t. 1, p. 93-101. – *Auguste Hlond,* card., † 1948 : Ignacy Posadzy, *Sylwetka duchowa...* (« Silhouette spirituelle du Card. Hlond »), dans *Nasza Przeszłość* (« Notre passé »), t. 62, 1974, Cracovie, p. 279-307.

Auteurs spirituels. – 1. *Avant 1918.* – *Évêques* : Z.S. *Feliński* † 1895 : *Konferencje duchowne* (« Conférences spirituelles »), 2 vol., Cracovie, 1885 ; DS, t. 5, col. 126-28. – J.S. *Pelczar* † 1924 : *Życie duchowne...* (« La vie spirituelle ou la perfection chrétienne »), 2 vol., Przemyśl, 1973 ; DS, t. 12, col. 883-84.

Capucins : Fl. W. *Kośmiński = Honorat de Biała* † 1916 : *Notes de retraite,* dactylographié, 3 vol., Archives de la Province des Capucins, Nowe Miasto ; DS, t. 7, col. 718. – *Dominicains* : Jacques Z. *Falkowski* † 1836 : DS, t. 5, col. 43-44. – *Jésuites* : Marian *Morawski* † 1901 : *Illuminationes,* ms, Archives de la Province des Jésuites à Cracovie ; DS, t. 10, col. 1720-21. – *Michaëlites* : Br. B. *Markiewicz* † 1912, *Zapiski dotyczace...* (« Notes sur la vie spirituelle »), éd. Karol Górski et M. Glowacki, dans *Nasza Przeszłość* (« Notre passé »), t. 54, 1980, p. 13-149 ; DS, t. 10, col. 625-26.

Oratoriens : A. *Brzeziński* † 1898, *Kartki z życia modlitwy...* (« Feuilles de vie de prière »), Tarnów, 1889 (notes autobiographiques de Cécile Działyńska) et *Kartki z życia...* (« Feuilles de la vie de prière. Réponse à leur critique »), Tarnów, 1891 ; voir PSB, t. 3, p. 36-37. – *Résurrectionistes :* P. *Semenenko* † 1886, *Mistyka* (« La mystique »), 2e éd., Cracovie, 1904 ; P. Smolikowski, *La mistica del P.P. Semenenko,* dans *Annali dei Resurrezionisti,* t. 3, 1902, p. 5-14, 34-38, 69-74, 118-24, 149-59.

2. *Après 1918.* – *Évêques* : Ch.-J. *Fischer* † 1931 : DS, t. 5, col. 390-91. – M.-L. *Fulman* † 1945, DS, t. 5, col. 1615-16. – Auguste *Hlond* † 1948, *Daj mi dusze* (« Donne-moi les

âmes »), discours et lettres, éd. St. Kosiński, Łódź, 1979. – J. *Teodorowicz, Zjawiska mistyczne...* (« Phénomènes mystiques et leur interprétation », sur Konersreuth), Poznań, 1933.

Dominicains : A. *Gmurowski* † 1944, *Cnoty nabyte....* (« Vertus acquises et vertus infuses selon S. Thomas »), Gniezno, 1934 ; *Zagadnienie niedoskonałości* (« Problèmes de l'imperfection »), Włocławek, 1936. – H. *Woroniecki* † 1949, *Pełnia modlitwy* (« La plénitude de la prière »), Poznań, 1924 ; *Królewskie kapłaństwo...* (« Le sacerdoce royal. Étude sur la vocation et la formation d'un prêtre »), 3e éd., Wrocław, 1947.

Franciscains : Maximilien *Kolbe, Pisma wybrane* (« Écrits choisis »), éd. J.R. Bar, Varsovie, 1973. – *Franciscaine tertiaire* : T. *Landy* † 1978, *Mistyka a katolicyzm* (« Mystique et catholicisme »), dans *Verbum*, 1935, fasc. 1, p. 15-36.

Jésuites : P. *Siwek, Les stigmatisées de nos jours,* Paris, 1973. – *Rédemptoristes* : J. *Puchalik, Zarys ascetyki* (« Précis d'ascétique »), Zduńska Wola, 1936 ; *Rady ewangeliczne...* (« Conseils évangéliques et perfection chrétienne »), dans *Homo Dei,* t. 4/2, 1939, p. 65-75. - L.C. *Pyżalski, Droga dziecięctwa...* (« La voie d'enfance spirituelle »), 3 vol., Kielce, 1926 ; *Zjednoczenie z Bogiem* (« Union avec Dieu par les vertus chrétiennes et monastiques »), 2 vol., Cracovie, 1935 ; *Prosta bogomyślność* (« La contemplation simple »), Pułaski, Wisconsin, 1951. – *Résurrectionistes* : P. *Smolikowski, Rozmyślania wspólne...* (« Méditations en commun avec le Christ... »), Cracovie, 1924.

Prêtres séculiers : A. *Bielenin* † 1942, *Życie mistyczne...* (« Vie mystique selon le Cantique des Cantiques »), Cracovie, 1937. – A. *Żychliński* † 1945, *Życie wewnętrzne* (« La vie spirituelle »), 3e éd., dans *Rozważania...* (« Études de philosophie et de théologie »), Poznań, 1958, p. 263-491 ; *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* (« Initiation à la science des saints »), Poznań, 1933 ; *Pełnia umiejętności świętych* (« Plénitude de la science des saints »), Poznań, 1935. – J. Balicki † 1948, *Studium o stanach mistycznych* (« Étude sur les états mystiques »), dactylographié, archives du diocèse de Przemyśl. – *Sur la dévotion à la Miséricorde divine* : M. Sopoćko † 1975, *La Miséricorde divine dans ses œuvres,* t. 1, Londres, 1959 ; t. 2 et 3, Paris, 1962 ; *De Misericordia Dei eiusdem festo instituendo,* Detroit, 1943. – *Laïques* : St *Kościałkowski* † 1960, *Via lucis,* Londres, 1963 (Méditations du temps de la guerre, polycopié).

Conversions et vie mystique : J.W. *Dawid* † 1914, *Ostatnie myśli...* (« Dernières pensées et confessions »), Varsovie, 1935.

Courants hétérodoxes. – 1. Messianisme de Towiański : Alessandro Zussini, *Andrzej Towiański, un riformatore Polacco in Italia,* Bologne, 1970. – 2. Les Mariavites : A. Palmieri, *La setta dei Mariaviti in Polonia,* dans *Rivista di apologia cristiana,* t. 2, 1906, p. 458-69, t. 4, p. 732-38 ; *Le dottrine religiose dei Mariaviti polacchi,* dans *Rivista internazionale di Scienze Sociali,* t. 49, 1909, p. 208-22.

Piété populaire : Karol Górski, *Quelques problèmes de la religion populaire en Pologne dans les années 1880-1890 par rapport à la France,* dans *Actes du Colloque franco-polonais de Lille,* 3-7 oct. 1981.

Lithuanie : Jan Fijałek, *Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę* (« La christianisation de la Lithuanie par l'intermédiaire de la Pologne »), dans *Polska i Litwa...* (« La Pologne et la Lithuanie dans leurs relations historiques »), Cracovie, 1914, p. 39-333. – A. Brückner, *Polacy a Litwini. Język i literatura* (« Les Polonais et les Lithuaniens. La langue et la littérature »), *ibidem,* p. 343-92. – Karol Górski, *Od religijności do mistyki* (« De la piété à la mystique »), Lublin, 1962, p. 186-87. – *Chylinski's Lithuanian Bible. The New Testament,* éd. C. Kudzinowski et J. Otrębski, Poznań, 1958.

Dans *Lietuviu Enciklopedia* (South Boston, USA, 1953-1969), voir les articles : Mažvydas † 1563, M. Daukša † 1613, P. Srubauskis † 1680, J.A. Giedrajtis † 1838, M. Valančius † 1875, Matulaitis † 1927. – V. Cusumano, *Inanorato della Chiesa. Il servo di Dio Giorgio Matulaitis-Matulewicz,* Milan, 1963 (éd. de son Journal intime).

Karol GÓRSKI.

POLYCARPE DE SMYRNE (SAINT), évêque † 167 ? – 1. *Éléments biographiques.* – 2. *Lettre aux Philippiens.* – 3. *Théologie du martyre et culte des martyrs.*

1. ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES. – La « Vie de Polycarpe » du Pseudo-Pionius (éd. F. Diekamp, *Patres apostolici,* t. 2, Tübingen, 1913, p. 402-50) est une légende qui date de la fin du 4e siècle. On est toutefois mieux renseigné sur lui que sur tout autre personnage de l'époque post-apostolique. Les témoignages principaux sont les lettres d'Ignace d'Antioche, les œuvres d'Irénée de Lyon, le récit du martyre de Polycarpe et sa lettre aux Philippiens.

1° *Les lettres d'Ignace d'Antioche.* – L'authenticité des sept lettres de la recension moyenne était généralement admise jusqu'à l'étude de R. Weijenborg (*Les lettres d'Ignace... Étude...,* Leyde, 1969). En 1979, deux ouvrages indépendants ont soumis le corpus ignatien à des critiques sévères.

Pour R. Joly, les lettres ignatiennes sont des faux, produits à Smyrne entre 165 et 168, probablement par Marcion, auteur aussi du *Martyre de Polycarpe* (*Le dossier,* p. 113-20). J. Rius-Camps aboutit à d'autres conclusions, qui n'interviennent pas ici. Ces deux auteurs ont en commun l'élimination de Polycarpe de l'horizon d'Ignace. Étant donné le fait qu'aucun des deux ouvrages n'a reçu jusqu'ici, à notre connaissance, une réfutation décisive, la critique doit être prise au sérieux.

Pour autant qu'elles soient authentiques, les lettres d'Ignace ne nous donnent que des indications sur la situation de l'église de Smyrne et la position de Polycarpe. Ce dernier est mentionné trois fois : en *Éphés.* 21, 1 ; en *Magn.* 15, où il est appelé « évêque des Smyrniotes » ; dans l'adresse de *Pol.* qui l'appelle « évêque de Smyrne, ou plutôt soumis à la surveillance (ἐπισκοπημένῳ) de Dieu le Père et du Seigneur Jésus Christ ». Cette nuance pourrait être un geste d'égard vis-à-vis de Polycarpe, qui ne réclame pas le titre d'évêque pour lui. Assez paradoxalement, il n'est pas mentionné dans la lettre aux Smyrniotes. Celle-ci suppose la hiérarchie tripartite (évêque, presbytres, diacres : 8, 1 ; 9, 1 ; 12, 2). L'Église de Smyrne est divisée : d'une part, il y a des docètes, qui nient que le Christ ait pris chair (5, 2) et pour cela « s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière » (7, 1) ; d'autre part, certains célèbrent l'Eucharistie et le baptême sans l'évêque (8, 1-2). La lettre à Polycarpe contient des consignes trop générales pour qu'on puisse en déduire des données s'appliquant à la situation de l'église de Smyrne.

2° *Irénée,* évêque de Lyon depuis environ 177, est originaire de l'Asie mineure. Dans l'*Adversus haereses* (= AH) et dans des lettres dont Eusèbe de Césarée a conservé des fragments, il rappelle à plusieurs reprises les contacts qu'il a eus avec Polycarpe pendant son enfance. Irénée, à en croire les appendices du *Martyre de Polycarpe* (22, 2 ; App. du ms de Moscou 1-5 ; SC 10, 4e éd., p. 236), aurait possédé une copie de cet écrit. En rappelant ses souvenirs, Irénée poursuit aussi un but théologique : justifier sa propre doctrine par rapport au message authentique des apôtres. Le témoignage principal se trouve en AH III, 3, 4 (texte grec chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* = HE IV, 14, 5-8), immédiatement après l'exposé sur la succession apostolique des évêques de Rome. Dans ce contexte la notice sur Polycarpe a pour but de compléter la « succession institutionnelle » établie pour Rome par

une « succession de mémoire » qui se rapporte à sa propre personne. Ceci n'enlève rien à la valeur historique de ce qu'Irénée communique.

Selon AH III, 3, 4, Polycarpe était « disciple des apôtres et vécut avec beaucoup de gens qui avaient vu le Seigneur ». De plus, des apôtres l'ont établi « pour l'Asie comme évêque dans l'église de Smyrne ». Le seul apôtre qu'Irénée cite nommément en rapport avec Polycarpe est Jean. Dans le passage précité, il parle d'une entrevue entre Jean et l'hérétique Cérinthe, dont il a entendu parler comme ayant été rapportée par Polycarpe. Dans la lettre à Florinus, Irénée rappelle comment Polycarpe « parlait de ses relations avec Jean et les autres disciples qui avaient vu le Seigneur..., comment il avait reçu tout cela des témoins oculaires du Verbe de vie, et le rapportait en conformité avec les Écritures » (Eusèbe, HE v, 20, 6).

Dans la *Lettre au pape Victor,* au sujet de la querelle pascale, Irénée mentionne que Polycarpe continuait à « observer ce qu'avec Jean, le disciple du Seigneur, et avec les autres apôtres, dont il avait été le familier, il avait toujours observé » (HE V, 24, 16). Sa familiarité avec les apôtres lui vaut sans doute le titre de « presbytre bienheureux et apostolique » (HE V, 20, 7), auquel fait écho le titre de « docteur apostolique et prophétique » du *Martyre* (16, 2 ; SC 10, p. 230). Dans la *Lettre aux Philippiens,* Polycarpe ne réclame pas pour lui le titre d'évêque. Tout au plus se voit-il comme porte-parole du collège des presbytres (adresse : SC 10, p. 176). Il ne semble même pas connaître la fonction : il ne mentionne que les diacres et les presbytres (4, 2 et 6, 1).

Irénée dit que Polycarpe « a été établi par les apôtres pour l'Asie comme évêque de Smyrne » (AH III, 3, 4). Rius-Camps (*The Four Authentic Letters,* p. 33) a vu ici un parallèle avec Ignace, *Rom.* 2, 2, où celui-ci se dit « évêque de Syrie », et il en conclut que la charge d'évêque, à l'époque, était celle de « superviseur » régional et non celle d'un chef d'église locale. Cette fonction n'est jamais attestée avec certitude pour l'Église ancienne (voir aussi la réaction de R. Joly, *Le dossier,* p. 123). Irénée nous dit toutefois que Polycarpe envoyait des lettres aux églises voisines (Eusèbe, HE v, 20, 8), et la foule au cirque de Smyrne, lors de son martyre, le proclame « docteur d'Asie, père des chrétiens » (*Mart. Pol.* 12, 2). Tout ceci semble indiquer au moins une influence qui dépasse la ville de Smyrne. Selon Irénée (AH III, 3, 4), Polycarpe a déployé aussi une activité pastorale à Rome, lors de sa visite, en ramenant un grand nombre d'hérétiques à l'Église ; mais il n'avait certainement aucune fonction officielle à Rome.

Le *Martyre* le désigne comme « évêque de l'église catholique de Smyrne » (16, 2) ; l'adjectif « catholique » semble indiquer dans ce contexte qu'il y avait des communautés dissidentes à Smyrne. Le *Martyre* n'indique pas par qui il avait été établi. Plus tard, en se basant sur une tradition venue de Smyrne, Tertullien affirmera que Polycarpe fut nommé évêque par Jean (*De Praescr. haer.* 32, 2). Dans sa *Lettre à Florinus,* prêtre de Rome tombé dans l'hérésie, Irénée rappelle que pendant son enfance il avait remarqué comment Florinus, qui avait déjà une fonction officielle importante, cherchait aussi la faveur de Polycarpe (Eusèbe, HE V, 20, 5) ; ceci semble indiquer l'estime dont jouissait Polycarpe dans les milieux officiels.

Selon AH III, 3, 4, Polycarpe aurait été abordé par Marcion, qui lui demanda de le reconnaître. « Je te reconnais, répondit-il, pour le premier-né de Satan ». Cette expression se trouve aussi dans la *Lettre aux Philippiens* (7, 1) où elle désigne les tenants de doctrines docètes.

Sans doute après 150, Polycarpe entreprend un voyage à Rome, sous Anicet (AH III, 3, 4 ; *Lettre à Victor,* chez Eusèbe, HE V, 24, 16-17). Il y a des différends entre les deux hommes, « toutefois de minime importance ». Au sujet de l'observance pascale, la divergence demeure, mais ne va pas jusqu'à la rupture de communion : Anicet céda la présidence de l'eucharistie à Polycarpe, « évidemment par déférence », et l'un et l'autre se quittèrent dans la paix (HE V, 24, 16).

3° Le *Martyre de Polycarpe* (SC 10, p. 210-38) est une lettre de l'église de Smyrne à celle de Philomélium (Phrygie) où sont relatés les événements qui aboutirent à la mort de Polycarpe. L'auteur est un nommé Marcion (ou Marcus, Marcianus) qui se base sur des témoignages oculaires : le document a été composé en vue de l'« anniversaire » de la mort du martyr (18, 3). La critique semble unanime à y voir le premier anniversaire.

Dans ce qui suit, nous nous limitons à ce qui est strictement biographique. En 9, 3, Polycarpe déclare : « Il y quatre-vingt-six ans que je le sers » (le Christ). Bien qu'il n'y ait pas de certitude absolue, on admet généralement qu'il aurait été baptisé dans sa prime enfance. Certains éléments du récit, qu'on peut vérifier en les comparant à la *Lettre* de Pline à Trajan au sujet des chrétiens (10, 96 ; écrite vers 113) et qui sont neutres du point de vue théologique, appartiennent certainement à l'ordre des faits : son arrestation sur dénonciation non officielle (3, 2), les tentatives répétées des autorités pour lui faire offrir de l'encens en l'honneur de l'empereur (8, 2) et maudire le Christ (9, 3), la condamnation et l'exécution après la persistance de Polycarpe à se confesser chrétien (12, 1). Le chapitre 21, post-scriptum rédigé peu après la lettre, indique le jour précis de la mort : un samedi 23 février à deux heures de l'après-midi, « sous le pontificat de Philippe de Tralles et le proconsulat de Statius Quadratus ».

L'année du martyre, par contre, reste discutée. Si on admet, avec Waddington (1867) ou Ramsay (*The Date*), la chronologie du proconsulat de Statius Quadratus, le 23 février 155 (ou 22 février 156) semble s'imposer. Cette date est toutefois en désaccord avec Eusèbe (HE IV, 15, 1 ; *Chronique,* GCS 20, p. 222) qui place le martyre dans la 7e année de Marc Aurèle (167/8). Cette donnée est l'une des bases des études de H.-I. Marrou (1953) et de P. Brind'amour (1980), qui proposent le 23 février 167. H. Grégoire et P. Orgels (1951) ont proposé une date encore plus tardive : 177 (hypothèse peu suivie). Nous serions enclin à admettre l'an 167, l'option pour 155/6 semblant mettre en danger la possibilité du voyage à Rome « sous Anicet » dont témoigne Irénée. On imagine mal Polycarpe plus qu'octogénaire entreprenant ce voyage.

Le jour de la semaine est appelé « grand sabbat » (ch. 21). On invoque volontiers *Jean* 19, 31 pour y voir la Pâque juive. W. Rordorf (1983) propose, plus vraisemblablement, la fête des Terminalia qui, l'année 156, tombait un samedi et qui était jour chômé pour les païens et les juifs. Ceci expliquerait la présence d'une foule énorme de païens et de juifs comme l'heure de la mort de Polycarpe. Rordorf note qu'environ un siècle plus tard Pionius fut aussi martyrisé un « grand sabbat » (*Acta Pionii* 3, 6) et que, selon Lactance (*De mort. pers.* 12, 1), Dioclétien a déclenché la persécution de 303 un 23 février.

2. Lettre aux Philippiens. – Irénée, qui affirme l'existence de plusieurs lettres de Polycarpe (Eusèbe, HE v, 20, 8), ne mentionne nommément que celle aux Philippiens (AH III, 3, 4). C'est la seule que la tradition manuscrite nous ait laissée, partiellement en grec (jusqu'au ch. 9), le reste pouvant être complété par une traduction latine ou par les citations d'Eusèbe (éd. SC 10, p. 176-92 ; ch. 13, p. 174).

Telle qu'elle est conservée, la lettre pose un problème grave, qu'on a remarqué dès le 17e siècle. Au ch. 9, Polycarpe mentionne « les bienheureux Ignace, Zosime et Rufus » qui « occupent auprès du Seigneur, dont ils ont partagé les souffrances, la place qui leur est due ». Ils sont donc morts martyrs. Au ch. 13 toutefois, Ignace est censé être encore en vie : on évoque les « lettres qu'il nous a adressées et les autres que nous avons chez nous » (13, 2 ; Eusèbe, HE III, 36, 14-15). La contradiction est grave car Polycarpe est justement le seul auteur contemporain qui cautionne le corpus épistolaire d'Ignace. L'explication de P.N. Harrison (1936), qui eut le plus de faveur, consiste à séparer le ch. 13 de l'ensemble de la lettre et d'en faire un simple billet accompagnateur de la correspondance d'Ignace ; le billet serait contemporain d'Ignace (début du 2e s.) tandis que la lettre serait datée de 135-37 environ. Cette solution a été sérieusement critiquée par R. Joly (*Le dossier*, p. 17-37) et J. Rius-Camps (*The Four Authentic Letters*, p. 87-98) ; eux considèrent le ch. 13 comme une interpolation visant à légitimer la correspondance attribuée à Ignace d'Antioche.

Quant au contenu théologique et spirituel de la lettre, les chercheurs y découvrent surtout des réminiscences de la littérature chrétienne antérieure. De son propre aveu, Polycarpe connaît mal l'Ancien Testament (12, 1). Par contre, il exploite les lettres de saint Paul, les Pastorales, 1 *Pierre*, 1 *Jean* et 1 *Clément*. L'objet principal de la lettre, écrite à la demande des destinataires, est la « justice » (3, 1 ; 4, 1 ; 9, 1). Jésus Christ est le « gage de notre justice » (8, 1), le Fils de Dieu et le grand-prêtre éternel (12, 2). Dieu l'a ressuscité et il viendra juger vivants et morts (2, 1). Imiter sa patience, souffrir pour son nom sont les conséquences ultimes de notre foi en lui, comme le montrent les martyres des apôtres et d'autres chrétiens connus des destinataires (ch. 8-9). Les recommandations quant à la conduite des fidèles (ch. 4-6) donnent une idée de l'articulation « sociale » de l'église de Philippes à l'époque : époux, veuves, diacres, jeunes gens, presbytres. A noter que toute mention de l'évêque manque. La source de tous les maux est l'amour de l'argent (4, 1), auquel semblent avoir succombé le prêtre Valens et son épouse (ch. 11). L'hérésie combattue brièvement en citant 1 *Jean* 4, 2-3 est le docétisme : la négation de la chair du Christ, de sa croix, de sa résurrection et du jugement (7, 1). P. Meinhold (dans Pauly-Wissowa, t. 21/2, col. 1685-87) affirme que seul Marcion a pu être visé ici. On admet toutefois généralement que les brèves données de la lettre ne justifient pas une telle précision.

3. Théologie du Martyre et culte des martyrs. – Le récit du *Martyre de Polycarpe* inaugure un nouveau genre littéraire dans l'Église.

Il a été transmis par deux voies indépendantes : dans le recueil du Pseudo-Pionius reproduit par les éditions, et dans Eusèbe, HE IV, 15, 3-45. Eusèbe résume les 7 premiers chapitres et donne le texte entier des chapitres 8-9. Ceci est le point de départ d'une critique de H. von Campenhausen (1957) qui voit dans le texte long le résultat de remaniements et d'interpolations ; ses conclusions, qui mettent en question l'originalité de la théologie du martyre, ne sont pratiquement plus admises (voir le bilan de V. Saxer, 1982). Th. Baumeister (*Die Anfänge*, p. 291-306) voit dans le martyre de Polycarpe l'aboutissement d'une évolution théologique qui a ses racines dans le judaïsme tardif.

L'auteur du *Martyre* a le dessein avoué de mettre en parallèle la mort du martyr et la passion du Seigneur (1, 2). Le martyr est trahi par des proches, qui sont comparés à Judas (6, 2), il est arrêté par un nommé Hérode (*ibidem*), transporté sur un âne (8, 1). Les divergences avec la passion sont aussi mises en parallèle : le jour et l'heure de la mort du martyr (21, 1), le refus de Polycarpe de se faire clouer (13, 1), le *confector* qui (assez invraisemblablement sur un bûcher en feu) achève le martyr avec un poignard (16, 1).

Le courage des martyrs se nourrit du souci d'échapper au châtiment éternel, de l'attente de la rétribution après une courte souffrance (2, 4), mais aussi de l'assistance du Seigneur qui les rend insensibles aux douleurs des supplices (2, 2-3). Pour Polycarpe lui-même, cette assistance s'accompagne de phénomènes miraculeux : trois jours avant son supplice, il prévoit son genre de mort (7, 2) ; une voix céleste l'encourageant est entendue par les chrétiens présents au cirque (9, 1), les flammes du bûcher ne réussissent pas à atteindre son corps (15, 2), etc. La « couronne d'immortalité » que Polycarpe obtient avec son martyre est à la fois la possession de la récompense (17, 1) et la victoire sur le diable (19, 2). C'est en effet le diable qui est l'instigateur des persécutions (3, 1) ; c'est lui qui, après sa défaite, essaye encore d'empêcher le culte du martyr (17, 1).

La prière que Polycarpe prononce sur son bûcher (ch. 14) est une action de grâces au Dieu tout-puissant qui l'a jugé digne d'être compté au nombre des martyrs, de participer à la coupe du Christ en vue de la résurrection pour la vie éternelle. La structure et la terminologie de cette prière est si proche des prières eucharistiques de l'ancienne Église qu'il faut penser à une transposition de celles-ci au martyre ; il semble exagéré d'y voir une transposition du martyre lui-même à l'eucharistie (Th. Baumeister, *Die Anfänge*, p. 300, n. 43). A noter toutefois que Polycarpe se désigne lui-même comme une « victime grasse et agréable » (14, 2 ; cf. 14, 1).

Le *Martyre* de Polycarpe est le premier témoignage du culte des martyrs. Après le martyre, les fidèles désirent récupérer la « sainte chair » (17, 1) de Polycarpe, « plus précieuse que des pierres de grand prix » (18, 1). Les païens et les juifs se rendent compte des buts cultuels de ce désir, ce qui donne occasion à l'auteur de marquer la distinction entre le culte rendu au Seigneur et celui des martyrs : on « adore » le Seigneur, on « aime » les martyrs comme « disciples et imitateurs du Seigneur » (17, 2-3).

L'instauration d'un culte ne s'étend pas toutefois à tous les martyrs ; Polycarpe est le douzième chrétien martyrisé (19, 1) et quelques autres au moins, dont Germanicus, ont été suppliciés peu avant lui (2, 1-3, 1). Pour ceux-là, les fidèles ne se soucient pas d'instaurer un culte ; ils veulent par contre privilégier Polycarpe, « docteur célèbre », « martyr éminent » (19, 1). Il ne suffit donc pas de mourir martyr pour mériter un culte. Les dépouilles de Polycarpe sont recueillies et déposées « en un lieu convenable » (18, 2), où les fidèles se réuniront « dans l'allégresse et la joie » pour célébrer le « jour natal de son martyre, en mémoire de ceux qui ont combattu avant nous et pour exercer et préparer ceux qui doivent combattre à l'avenir » (18, 3).

De ces informations, qui ne vont pas sans poser quelques problèmes, nous pouvons déduire les conclusions suivantes : 1) Le culte de martyr est lié à un endroit précis, celui où se trouve sa dépouille ; un contact physique et local est donc requis. – 2) Ce culte se fait à l'anniversaire de sa mort. Le choix du mot γενέθλιος (jour de naissance) n'implique pas nécessairement l'idée que le martyr « naît » au

moment de sa mort ; l'interprétation de ce mot en ce sens pourrait bien être postérieure (cf. A. Stuiber, *Geburtstag*, RAC, t. 9, 1976, col. 229-33). – 3) Ce culte est le fait de la communauté croyante locale ; il a pour but non pas d'invoquer l'intercession du martyr, mais de célébrer joyeusement sa mémoire en vue d'encourager la communauté pour le combat à venir. – 4) Quant à savoir à quels antécédents juifs ou païens (culte des morts, vénération des tombeaux des saints juifs, culte des héros païens) le culte des martyrs doit le plus, on ne peut rien conclure des données du *Martyre*. La place privilégiée du culte rendu à Polycarpe, malgré la présence d'autres martyrs qui l'ont précédé, fait penser que d'autres motifs ont joué à côté de son martyre : sa qualité d'évêque, de « maître apostolique » (dans le sens de témoin des temps des apôtres : 16, 2), sa renommée auprès des païens (19, 1).

Éditions : P.-Th. Camelot, SC 10, 4e éd., 1969 ; pour les autres éd., voir CPG, t. 1, n. 1000, 1040-45. – Commentaire : *The Apostolic Fathers. A New Commentary*, t. 5 *Polycarp, Martyrdom of Polycarp...*, par W.R. Schoedel, New York, 1967. – Bibliographie d'ensemble : B. Altaner et A. Stuiber, *Patrologie*, 8e éd., 1978, p. 52 et 552 ; P. Meinhold, dans Pauly-Wissowa, t. 21/2, 1952, col. 1662-93.

Nous retenons : 1) **Lettre de Polycarpe et question ignatienne.** – P.N. Harrison, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936. – R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979. – J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius...*, OCA 213, 1980. – Au sujet de ces deux derniers ouvrages : Ch. Kannengiesser, RSR, t. 67, 1979, p. 599-623 ; R. Gryson, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 10, 1979, p. 446-53 ; Ch. Munier, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 54, 1980, p. 55-73 ; G. Pelland, dans *Science et Esprit*, t. 32, 1980, p. 261-97 ; C.P. Hammon Bammel, dans *Journal of theological Studies*, t. 33, 1982, p. 62-97.

2) **Martyre de P.** – H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl., 1957, p. 5-18 ; *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen, 1963, p. 253-301. – B. Dehandschutter, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische Studie* (Bibl. Ephemeridum theol. Lovan. 52), Louvain, 1979 (capital). – V. Saxer, *L'authenticité du « Martyre de P. » : bilan de 25 ans de critique*, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, t. 94, 1982, p. 979-1001.

3) **Date du martyre.** – W.H. Waddington, *Mémoire sur la chronologie du rhéteur Aelius Aristide*, dans *Mémoires de l'Institut impérial de France. Acad. des Inscript. et Belles Lettres*, t. 26/1, 1867, p. 203-68. – W.M. Ramsay, *The Date of St. Polycarp's Martyrdom*, dans *Jahreshefte des Oesterr. Archaeol. Institutes*, t. 27, 1932, p. 245-48. – H. Grégoire et P. Orgels, *La véritable date du martyre de P. (23/2/177) et le 'Corpus Polycarpianum'*, AB, t. 69, 1951, p. 1-36. H.-I. Marrou, *La date du martyre de P.*, AB, t. 71, 1953, p. 5-20. – P. Brind'amour, *La date...*, AB, t. 98, 1980, p. 456-62. – W. Rordorf, *Zum Problem des « grossen Sabbats » im Polykarp- und Pioniusmartyrium*, dans *Pietas* (Festschrift B. Kötting = *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg.-Bd 8), Münster, 1980, p. 245-49.

4) **Théologie du martyre et culte des martyrs.** – Th. Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, Cologne-Opladen, 1960. – W. Rordorf, *Aux origines du culte des martyrs*, dans *Irénikon*, t. 66, 1972, p. 315-31. – Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münsterische Beiträge zur Theologie 45), Münster, 1980.

DS, t. 1, col. 74-75 (*Abnégation*), 940 (*Ascèse*) ; – t. 2, col. 1124 (*Colloque*) ; – t. 3, col. 458 (*Dépouillement*) ; 812-17 (*Diaconat*), 1464 (*Docétisme*) ; – t. 4, col. 1569 (*Eucharistie*), 1765 (*Évangile*) ; – t. 7, col. 1250-66 (*Ignace d'Antioche*) ; – t. 8, col. 193 (*Jean l'Évangéliste*) ; – t. 10, col. 718-32 (*Martyre*).

Dirk Van Damme.

POMÈRE (Julien). Voir Julien Pomère, DS, t. 8, col. 1594-1600.

POMERIUS (Henri), chanoine régulier de Saint-Augustin, 1382-1469. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

On parle beaucoup de Pomerius à propos des origines de Groenendaal et de Jean Ruusbroec (DS, t. 8, col. 659-97), mais rarement de lui-même et de son œuvre. Nous tenterons de le faire ici en nous basant sur les études partielles parues et en tâchant d'avancer sur des terrains non encore explorés. – La forme flamande de son nom est Henri Uten Bogaerde, attestée aux Archives générales du Royaume = AGR, Bruxelles, Établissements religieux, n. 5015, p. 108 ; les autres graphies flamandes semblent être des traductions postérieures du nom latinisé « de Pomerio » ou, plus habituellement « Pomerius » ; en français, on trouve « du Pumier » et « du Jardain ».

1. **Vie.** – D'après l'*Obituaire... de Groenendaal...* (éd. M. Dykmans, Bruxelles, 1940, p. 187), Pomerius est mort le 2 juin 1469 âgé de près de 87 ans ; il est donc né vers le milieu de 1382, quelques mois après la mort de Ruusbroec, à Bruxelles (non à Louvain). On ignore ses origines sociales. Il devint *magister artium*, on ne sait dans quelle université, puis maître d'école (*scholaster, rector*) à Bruxelles puis à Louvain où, après quelque temps, il reçut la fonction de secrétaire juré de la ville.

Dans sa trentième année (entre juin 1411 et fin 1412), il entra au prieuré de Groenendaal (incorporé avec celui de Bethléem depuis 1412 à la Congrégation de Windesheim) et fit l'année suivante profession de chanoine régulier dans l'ordre de saint Augustin. A Groenendaal, il vécut longtemps en compagnie de Jean de Schoonhoven † 1432 (DS, t. 8, col. 724-35), le premier biographe de Ruusbroec dont le texte est, hélas, perdu, et avec Jean de Beckere (Beckers, † 1432) qu'il nomme encore prieur de Bethléem (il le fut de 1414 à 1421) quand il dédie sa propre biographie de Ruusbroec aux chanoines de ce couvent. C'est aux informations de Schoonhoven et de Beckere qu'il se réfère comme étant les sources sûres de sa biographie.

Les chroniques ne nous informent pas sur les occupations de Pomerius à Groenendaal, jusqu'en 1421, date à laquelle il est élu troisième prieur du monastère de Sept-Fontaines. Après dix ans passés dans cette fonction, il revient à Groenendaal où ses frères l'ont élu prieur. Il n'assuma cette charge qu'une année (1431-32), puis passa treize ans et trois mois à Tirlemont comme *pater seu confessor* des chanoinesses régulières de Val-Sainte-Barbe (1432-46) ; il y acheva la construction de la nouvelle église. Après quoi, Pomerius regagna Sept-Fontaines où la clôture, à laquelle il était attaché, avait été introduite depuis 1443, avant de l'être à Groenendaal. Sous le priorat de Barthélemy Bergans, il fit une nouvelle profession en 1447. A 72 ans, en 1454, il fut élu une seconde fois prieur du couvent, mais l'âge et les infirmités le forcèrent à demander lors de la visite canonique d'en être déchargé ; ce qui lui fut accordé au bout d'une année. Après quoi, Pomerius se retira dans la solitude. Il mourut le 2 juin 1469 à Sept-Fontaines, et non pas à Groenendaal.

Ces quelques jalons biographiques restent bien extérieurs. Il faudrait analyser, par exemple, le contenu de sa correspondance (AGR, Eccl. 15496) écrite de son écriture fine et soignée. Ses écrits nombreux montrent cependant déjà un homme dévoué à sa plume et éclairent sa vie retirée, pourtant marquée par l'activité apostolique.

2. **Œuvres.** – Plusieurs anciennes listes nous donnent avec de minces détails la nomenclature des écrits de Pomerius (cf. L. Lebeer, *Spirituale pomerium,* Bruxelles, 1938, n. 21-26), à quoi il faut ajouter *Petri Trudonensis Catalogus scriptorum windeshemensium* (éd. W. Lourdaux et E. Persoons, Louvain, 1968, p. 62-67).

Peu de mss conservent ses œuvres. Remarquons parmi eux : 1) Ms Einsiedeln 279 (= ms Eins.) avec le dossier de la controverse autour des commentaires du Pater ; – 2) Ms Vatican lat. 1310 (= ms Vat.) ; – 3) les mss de Vienne, Oesterr. Nationalbibl. 12837 et S.N. 12708 (= J. Gielemans, *Novale Sanctorum,* où est inséré le *Cum nuper in cella* de Pomerius, I, f. 285r-292r) : cités Vienne 1 et Vienne 2. – Le ms Gaesdonck 37 ne donne pas d'œuvres de Pomerius quoi qu'en dise l'index.

Nous groupons les œuvres selon trois catégories : écrits spirituels, hagiographiques, théologiques ou scolastiques.

1° Écrits spirituels. – 1) *Les textes sur le Pater.* – 1/a) *Figuralis expositio super PN* (inc. « Cum nuper in cella solitarius » ; des. « quod malum est omnimodis fugiendum. Amen ») ; les mss Eins., Vienne 1 et 2 donnent le ch. 1 dans sa première version. Le traité, qui comprend 18 chapitres, se présente comme un voyage dont les haltes sont décrites par le *Frater* dans une *narracio visionis* (= une succession de symboles) et commentées par le *Nuncius* dans une *exposicio visionis.*

La première halte montre l'Église confiant au *Nuncius* le soin d'expliquer au *Frater* les conditions nécessaires de la prière (c. 2-3). Une *visio preambula* (c. 4) montre aux voyageurs les trois lieux où se jouent les trois premières demandes du Pater : le ciel, le purgatoire et la terre des vivants. Puis viennent les trois premières demandes avec leur succession de *visio* et d'*exposicio* (c. 5-10) sur les *necessitates essentiales* de la prière ; leur succèdent les *necessitates accidentales,* c'est-à-dire les demandes 4-7 (c. 11-18).

Le sens de l'*exposicio* (ou *descriptio, explanatio*) *figuralis,* expression titre de l'ouvrage, est explicité par Pomerius dans la seconde version du c. 1 (ms Vat.) : « Cum nuper... anno coronationis... Nicholai summi pontificis pape quinti (= 1447)... ego intenderem per quem modum et frugalius fructum dominice orationis, quem ab initio mee convercionis annis circiter XXXV in tali habui exercitio..., visum est michi... quod istud solitum exercitium non solum scriptis literaliter, verum etiam picturis figuraliter... publicarem, ut vel sic fideles, licet simplices... tanquam salubriter manuducti absque solite evagationis mentali tedio sue devotioni attentius possent satisfacere... Sequitur igitur figuralis descriptio in hunc modum... ».

Pomerius veut donc insérer son explication du Pater dans un cadre imaginé et visualisé. Or les images qu'on s'attend à y trouver ne figurent pas dans les mss. Nous croyons les avoir trouvées, destinées à illustrer le texte flamand correspondant au texte latin, dans l'*Exercitium super PN* de la Bibl. Nat. de Paris (Imprimés, Rés. Xylo. 31 = P 1) : les 8 planches conservées d'une série de 10 représentent la *salutacio,* les demandes 1-6 et la *conclusio.* Le texte (non xylographié) sous chaque image résume bien le texte latin de l'étape correspondante du voyage. Ces planches sont reproduites par H. De Backer, *L'Exercitium super Pater Noster,* Mons, 1924 ; elles sont considérées comme ayant été gravées vers 1420-1430.

1/b) *Expositio figurarum super PN* (inc. du Prologue « Quia orans cum dicit PN » ; des. « fiat pater sicut petimus salvari cupientes ») ; ce xylographe, conservé à la Bibl. Nat. de Paris (Rés. Xylo. 32 = P 2) est reproduit par A. Pilinski (*Monuments de la xylographie,* t. 5, Paris, 1883). Il a été étudié par les historiens du point de vue xylographique, en négligeant le texte qui pourtant fait un avec les images.

Cet *Exercitium super PN* (en-tête de la première page) se compose d'un prologue (1 p.) et d'une suite de dix planches (p. de gauche) commentées (p. de droite). La première image montre les personnages devant le monastère : le *Frater* qui veut être instruit et l'Ange (= *Nuncius*) nommé *Oratio* qui donnera l'enseignement désiré ; les 9 autres images illustrent chacun des éléments du Pater : la *salutacio,* les sept demandes et la conclusion.

On connaît une exécution en dialecte brabançon (Bibl. de l'Univ. de Mons, fonds ancien, 1797-B = M) ; les planches sont reproduites par De Backer (*op. cit.*), sauf la 9e et la 10e. Elles portent dans leur case inférieure un texte de 3 lignes comportant chacune deux bouts rimés, qui traduit (plus ou moins) le texte latin occupant la case supérieure de P 2. – De Backer reproduit aussi une planche conservée à l'abbaye de Kremsmünster ; son dessin correspond à celui de la planche 1 de P 2 et de M ; la case inférieure traduit en dialecte bavarois le texte brabançon. Cf. *Oesterreichische Kunsttopographie,* t. 43/2, Vienne, 1977, p. 133.

1/c) *L'« Explanationis figuralis super PN descriptio. Libri XI » et son histoire* (inc. « Orantes dicite Pater noster, ait Salvator » ; des. « ad impetrandum fiducialiter invocare per eundem dominum... Amen »). – L'explicit du ms Eins. date ce commentaire du 15 août 1444. Les textes mss ne conservent pas les images qui doivent normalement y correspondre. Le livre 1 recommande le PN et expose l'attitude spirituelle dans laquelle cette prière doit être faite ; le livre 2 est consacré à la *salutacio,* que Pomerius limite à « Pater noster qui es » ; le 3e concerne les demandes en général et les rapports entre le priant et les membres de l'Église qu'il faut construire dans sa totalité ; les livres 4-7 traitent des 3 premières demandes, « essentielles », qui s'appliquent aux membres de l'Église du ciel, du purgatoire et de la terre ; les livres 8-11 se rapportent aux quatre demandes « accidentelles » du Pater et concernent les différents membres de l'Église militante.

Ce texte 1/c a donné lieu à une *controverse* dont le ms Eins. conserve le dossier presque entier ; elle connut deux phases. Le ms, à la suite de 1/c, donne un texte (p. 97-120 ; des. : « Explicit speculum caritatis editum contra quosdam occulte mussitantes et scripta quedam redarguere conantes cuiusdam tractatuli nuper editi super dominica oracione qui sic incipit : Orantes dicite etc. ») ; ce texte est en fait inachevé. Suit un second texte (p. 121-41) dont l'argumentation va plus loin que dans le premier texte, mais qui reste lui aussi inachevé. Même incomplet, ce *Speculum caritatis* dont les deux versions sont de Pomerius, est intéressant : l'auteur y dit quand et comment il a composé son commentaire, comment celui-ci a été attaqué, et répond aux critiques en précisant son intention et sa pensée. Le *Speculum* est ainsi un bel exemple d'auto-analyse apologétique.

A la fin du ms Eins. (p. 221-24) on trouve une *Epistola Egidii Carlerii decani ecclesie cameracensis ad fratrem henricum ex pomerio pro recommendacione tractatuum eius super dominica oratione editorum* datée du 28 avril 1450. Carlier (DHGE, t. 10, col. 1046-50) remercie Pomerius de

l'envoi de ses œuvres accompagnées du *Speculum* (donc achevé) et ne trouve rien de répréhensible dans leur doctrine, même si de petits détails pourraient être mis en meilleure lumière ; Carlier conclut : « Unde nec debet aliquis zelator veritatis pro hac novitate : Pater noster qui es, et pro hac : In celis sanctificetur nomen tuum, confundi vel mirari ». Pomerius exprime sa reconnaissance dans une note (ms Eins., p. 224).

Peu après, Pomerius en appela à nouveau à Carlier par une lettre non datée (ms Eins., p. 142-43) : *Epistola directa V.D. Egidio Carlerii decano...* (inc. « Si quid valet oracio pauperis » ; des. « valeat feliciter in evum. Amen »). On y apprend qu'un de ses confrères (non nommé), mort depuis, avait publié un pamphlet contre Pomerius, lequel a composé une nouvelle défense intitulée *Scutum veritatis* qu'il envoie avec le pamphlet à Carlier ; ces deux écrits demeurent inconnus. Mais Carlier répondit (ms Eins., p. 144-48) en réfutant les accusations du pamphlétaire : il affirme que l'attribution de l'*esse* à Dieu est biblique et traditionnelle, ce qui est un truisme, mais cela ne rend pas moins artificielle la césure « Pater noster qui es/in coelis sanctificetur » ; il suffit de se rapporter au texte grec pour s'en rendre compte. La césure de Pomerius n'est pas une erreur doctrinale, mais un contresens textuel et elle fausse la phrase du Pater, qu'il faut rapprocher du « Pater vester coelestis » de *Mt.* 6, 15 etc.

Pomerius gagna aussi à sa cause le professeur de Louvain Heymeric de Campo (= Van de Velde ; cf. *Biographie nationale* de Belgique, t. 26, 1936-38, col. 532-36) ; le ms Eins. en a gardé l'attestation (p. 148), et aussi l'intéressant témoignage du chanoine Franco Weterbeke qui dit avoir reçu « quendam librum exposicionis super dominicam oracionem », l'avoir remis à Nicolas V qui l'a approuvé, etc. Il s'agit du ms Vatican lat. 1310 qui contient 1/a de 1447, 1/c, le *Brevis tractatulus... per modum donati* (cf. *infra*), et une *Brevis recapitulacio omnium predictorum* (cf. *infra*).

1/d) *Brevis tractatulus per modum donati pro novellis clericulis in dominica oracione informandis* (titre du ms Vat.) a un incipit important pour distinguer cette œuvre de Pomerius d'autres analogues : « Partes dominice oracionis quot sunt ? Novem. – Que ? Una salutacio, septem peticiones et una conclusio. – Que est salutacio ? Pater noster qui es ». On sait que le *Donatus* était la base de l'enseignement de la grammaire au moyen âge ; Pomerius adopte son genre littéraire et l'applique au Pater, comme d'autres l'avaient fait avant lui.

Certains mss attribuent le *Tractatulus* à Nicolas V (vg Bâle, U.B.A. VI 4, f. 66r, et A.V. 38, f. 89v) ; Fr. Stegmüller (*Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, n. 5665 ; t. 9, n. 3223) et M.W. Bloomfield (*Incipits of latin works on the virtues and vices...*, Cambridge, Mass., 1979, n. 8729) sont à corriger sur ce point.

1/e) Les ms Eins. et Vienne 1 offrent 4 textes différents, assez courts, qui donnent un commentaire du Pater et une glose de l'Ave Maria. – 1/f) Les textes de Pomerius sur le Pater ajoutent fréquemment une *Recapitulacio*, par exemple le ms Vat. Ces récapitulations sont d'au moins trois types, qu'il faudrait étudier. – 1/g) Est perdu l'*Exercitium celestis conversationis. Libri IX* (inc. « Nostra conversatio in celis est », *Phil.* 3, 10) ; les anciens bibliographes le citent parmi les commentaires du Pater.

2) Le genre des *Expositiones figurales* est aussi celui du *Spirituale pomerium* (= SP) consacré à la contemplation des attributs ou perfections de Dieu ; le mot *pomerium* s'explique par référence aux *Hortus* ou *Viridarium* populaires au moyen âge (cf. DS, t. 7, col. 776-78) ou par une allusion au nom latinisé de l'auteur. L'œuvre se présente sous trois formes conservées à la Bibl. Royale de Bruxelles :

a) ms 2766 (1180), f. 110r-126r (inc. « Duodecim sunt hore diei ») : texte latin = SP 1 ; – b) ms 12070 (2179) (inc. « In hoc spirituali pomerio ») : texte latin avec 12 gravures xylographiées = SP 2 ; – c) ms II 2010 (2414), f. 46-48 : *Den bogaerd der gheweercken gods* = SP 3.

Cf. *Spirituale pomerium* (= SP 2), Étude critique par L. Lebeer, Bruxelles, 1938 (reproduction en fac-similé). – A. Vincent, *Les livres xylographiés... Le « Spirituale pomerium »*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 2, 1923, p. 349-59. – L. Willems, *De Nederlandsche vertaling van het « Pomerium Spirituale »...*, dans *Verslagen en mededeelingen der Kon. Vl. Academie*, Gand, 1926, p. 891-99. – Le *Verger celeste* imprimé à Paris par Antoine Verard après 1508 n'est pas une traduction de SP 2.

Dans ce « verger spirituel », Pomerius veut instruire l'âme dévote de la manière de se remémorer à chaque heure du jour les bienfaits de Dieu, depuis la création jusqu'à la fin du monde ; il s'appuie sur deux textes bibliques (*Jean* 11, 9 ; *Cant.* 5, 1). A chaque heure, l'âme trouvera une vierge, symbolisant une perfection de Dieu, sous un arbre dont elle offre trois fruits ou bienfaits. La vierge explique le tout et rend grâce. Dans SP 2, douze gravures xylographiées donnent une représentation détaillée et fidèle du contenu de la méditation correspondante.

SP 2 dit que le texte a été composé en 1440 ; le papier du ms fixe la date de la copie vers 1450.

SP 1 diffère beaucoup de SP 2 : outre qu'il n'a pas de gravures, il n'a pas non plus de prières qui terminent les méditations ; A. Vincent, qui a comparé SP 1 et 2 pense que 1 est l'original et que 2 a été remanié par des copistes ; nous dirions plutôt que nous avons dans ces textes deux versions différentes également authentiques.

SP 3, en flamand, comporte 12 brefs paragraphes correspondant aux 12 méditations latines mais qui insistent sur l'action de grâces, et une conclusion qui lui est propre ; elle invite le lecteur à élargir sa méditation à d'autres bienfaits divins, en premier lieu à l'élection de Marie et à son rôle dans la Rédemption.

3) *Promptuarium spiritualium meditationum* (inc. « Mi fili chare, si tu ») : perdu. – 4) *De et pro clausura seu inclusione canonicorum regularium contra Guilelmum Berwoldi*, Bruxelles, B.R., ms 11752-64, contient le texte de Pomerius et celui de G. Berwouts, supérieur de Groenendaal. Voir Dykmans, *Obituaire*, p. 111, n. 1, et 122, n. 3 ; Fl. Prims, *De kloosterslot-beweging in Brabant...*, Anvers-Utrecht, 1944 ; *Jan van Ruusbroec 1293-1381* (Tentoonstellingscatalogus), Bruxelles, 1981, p. 448-51. – 5) *De vera pace ad D. Aegidium de Berlaer*, lettre perdue. – 6) *Dyalogus inter animam (interiorem) et hominem (exteriorem) de passione domini*, perdu. – 7) *Speculum animae*, perdu. – 8) *De contemptu mundi*, perdu. – 9) *Invitatorium* (ou *Excitatorium*) *ad proficiendum in schola crucis*, perdu.

2° Écrits hagiographiques et historiques. – 1) Avant tout, son *De origine monasterii viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium*, source principale et unique sur bien des points, se compose de 3 parties : l'institution première de Groenendaal et les acheminements des trois fondateurs vers la fondation, la vie et les miracles de Ruusbroec, premier prieur (cf. DS, t. 8, col. 659-69 *passim*), enfin la vie de Jean de Leeuwen (Leeuw, *ibidem*, col. 602-07), « le bon cuisinier ».

Sont perdus : 2) *De tribus sertis roseis utrique Johanni* (le baptiste et l'évangéliste) *convenientibus* ; – 3) *Vita sancte Katherine* (d'Alexandrie ; inc. « Annulo suo subarrhavit »), suivie de *Horae in laudem eiusdem...* – 4) *De fine et obitu Christine de Franckenberge*, qui succéda à sa sœur Isabelle en 1423 comme abbesse de Nivelles et qui fut une bienfaitrice de Groenendaal ; Pomerius la dirigea et l'assista jusqu'à sa

mort en 1443 (cf. Dykmans, *Obituaire*, p. 129, n. 2 ; J.J. Hoebanx, *L'abbaye de Nivelles...*, Bruxelles, 1952, et son aperçu sur cette abbaye en question dans *Monasticon belge*, t. 4/1, Bruxelles, p. 294-95 ; Bruxelles, B.R., ms 11974, f. 185v).

3° Œuvres théologiques ou scolastiques. – Sont perdus : 1) *De praedestinatione* (inc. « Sentire in Domino in bonitate ») ; – 2) *Tabula super scriptis B. Thome Aquinatis* ; – 3) *Tabula super excerptis Fr. Jo. Geylens* (Gheylens, chanoine de Sept-Fontaines). – 4) On a dit que Pomerius sollicita les avis ou l'intervention de Gilles Carlier ; celui-ci, dans sa *Sportula fragmentorum*, édite les *Responsiones ad certas questiones* de Pomerius à la suite de *Ista sunt michi Henrico de Pomerio dubio* ; cf. P. Fredericq, dans *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis*, t. 3, 1889, p. 1-31.

Notre aperçu de la vie et des œuvres de Pomerius prouve qu'il fut un homme instruit, cultivé et spirituel, un personnage dont l'activité et l'influence semblent avoir été importantes sous plus d'un aspect. Pourtant sa personnalité reste dans l'ombre. Comment expliquer que par deux fois son priorat fut interrompu après un an ? Pomerius a été un auteur fécond, mais un grand nombre de ses œuvres a péri. Si son histoire de Groenendaal a été conservée en plusieurs mss et rééditée, c'est son sujet plus que son auteur qui en est cause. Quant à l'*Exercitium super PN* et au *Spirituale Pomerium*, ils n'ont été étudiés que par les historiens de la gravure et de l'imprimerie. Toutefois ces traités méritent d'être étudiés et comparés avec la littérature contemporaine. Enfin sa spiritualité personnelle semble avoir été marquée par l'aspiration à la solitude qu'il tâchait de réaliser pour sa congrégation par l'introduction de la clôture. Soupçonner qu'un certain rigorisme, un manque de jugement pratique et d'ouverture d'esprit, qui paraît aussi dans ses œuvres spirituelles, ont fait partie de sa personnalité, serait-il hors de saison ?

Albert Ampe.

PONCE (Alonso), frère mineur, † 1602. – Né à Ciudad Real (Espagne), entré dans la province observante de Castille des Frères mineurs, Alonso Ponce était gardien du couvent de Castañar en 1584, quand il partit pour Saint-Domingue en qualité de commissaire général de Nouvelle-Espagne, en compagnie d'Alonso de San Juan et à la tête d'un groupe de six autres franciscains. Le 12 septembre de cette année, il arriva à Veracruz et occupa sa charge jusqu'en 1588 (il y succédait à Jerónimo de Oroz † 1597).

Il s'opposa à ce que les créoles accèdent aux charges de l'Ordre, se basant sur les *Estatutos de Toledo* (1583), et rencontra l'opposition du provincial de la province du Santo Evangelio, Pedro de San Sebastián, qu'il déposa et excommunia. Il le remplaça par Bernardino de Sahagún † 1590. Sa visite dura cinq ans, pendant laquelle il parcourut quelque deux mille lieues à travers l'Amérique centrale. Il assista au 3e concile de Mexico (1585) comme théologien et spécialiste des problèmes touchant l'esclavage des indiens. En 1586, il fut exilé à Guatemala par le vice-roi, mais Philippe II le confirma dans sa charge ; il fut trois fois incarcéré. Rentré en Espagne en 1589, il fut nommé gardien d'Alcalá de Henares et mourut en 1602.

Son œuvre principale, à laquelle prirent part surtout Antonio de Ciudad Real et aussi Alonso de San Juan, est la *Relación breve y verdadera de algunas de las muchas cosas que sucedieron al P.F. A. Ponce en las Provincias de Nueva España...* (2 vol., coll. Documentos inéditos para la historia de España 57-58, Madrid, 1873) ; elle est comparable à la relation de Jerónimo de Mendieta † 1604. Rédigée sous forme d'un diaire, elle fait connaître le premier siècle de la colonisation et certaines antiquités préhispaniques ; on y trouve des informations sur les villes, couvents, églises, fleuves, montagnes, le climat, les cultures, usages, langues indigènes, etc. Rééd. en 1966 ; éd. critique, Mexico, 1979.

On connaît encore ses *Cinco avisos* en vue de sa visite (Veracruz, 1584) et des lettres, en particulier à Mendieta (1586-88). – Ponce a traduit en castillan : le *Stimulus amoris maior* (Alcalá, 1597), développement au 14e siècle de l'ouvrage de Jacques de Milan (DS, t. 8, col. 48-49) ; – le *Septem gradus contemplationis* (Alcalá, 1597), pseudo-Humbert de Romans (t. 7, col. 1108-16) ; – deux traités de saint Bonaventure, le *Soliloquium* (Alcalá, 1602) et la *Doctrina novitiorum*.

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 24, Quaracchi, 1934, p. 128. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 28. – Juan de San Antonio, *Bibliotheca Franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 50, 100. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 1, p. 41 et 109. – *Enciclopedia Espasa*, t. 13, Madrid, 1912, p. 566. – NCE, t. 11, 1967, p. 547.

J. García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. 1, Mexico, 1866, p. 157-69. J.M. Beristain de Souza, *Bibl. Hispano Americana septentrional*, t. 2, Mexico, 1883, p. 117-18. – M. da Civezza, *Storia delle missioni francescane*, t. 7/2, Prato, 1891, p. 439. – *Viaje a Nueva España de A. Ponce*, Mexico, 1947. – E. Adams, *Bio-Bibliography of Franciscan Authors in Colonial Central America*, Washington, 1953, p. 24, 27. – M. Rodríguez Pazos, *Misionología mejicana : lingüistas y políglotas franciscanos*, Tanger, 1962, p. 62-63. – *Viajes de F.A. Ponce al occidente de México*, Guadalajara, 1968. – A. Chávez, *The Oroz Codex*, Washington, 1972, p. 14, 17, 20-34, 66, 373-74. – J. Torrubia, *Crónica de la Prov. franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas*, Caracas, 1972, p. 638-39, 651. – L. Gómez Canedo, *La Prov. franciscana de Santa Cruz de Caracas*, Caracas, 1974, p. 192, 194.

Archivo Ibero Americano, t. 2, 1914, p. 394-97 ; t. 18, 1922, p. 372 ; t. 26, 1926, p. 219, 233, 237-38 ; nouv. série, t. 16, 1956, p. 230, 233 ; t. 33, 1973, p. 184. – *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, t. 39, 1966, p. 123-291.

Mariano Acebal Luján.

1. PONCE DE LEÓN (Basile), Ordre de Saint-Augustin, 1570-1629. – Né à Grenade en 1570, Basilio appartenait à la noble famille des Ponce de León ; le chroniqueur des Augustins, Herrera, le dit fils de Rodrigo Ponce de León et de Mencía Varela, cousine de Luis de León ; par contre, le *Libro de Profesiones* le fait fils de Pedro de Alarcon et d'Elvira Ponce de León : peut-être ces derniers étaient-ils ses parents adoptifs.

Envoyé à Salamanque, il y eut pour maître, parmi d'autres, son oncle Luis de León † 1591 (DS, t. 9, col. 634-43). Après sa mort, Basilio entra chez les Augustins en 1592. Dès le 18 juin de cette année, on lui donne permission d'imprimer « el ' Libro sobre Job ' del M. Fr. Luis, el cual habia puesto en orden dicho Fr. Basilio » (mais l'ouvrage ne fut imprimé qu'au 18e siècle), et l'année suivante on prie le provincial pour que Basilio revienne au couvent de Salamanque pour mettre en ordre les papiers de son oncle. Peut-être était-il alors au couvent de Badaya. Ses études de théologie furent probablement achevées en 1594.

En 1602, il est lecteur de théologie à Alcalá et

conquiert le baccalauréat en théologie à l'université de Sigüenza (7 nov. 1602), puis la maîtrise à celle d'Osma (30 nov. 1603), et est incorporé à l'université de Salamanque le 22 mai 1607. Il y obtiendra la chaire de saint Thomas en 1612. Aux chapitres de 1624 et de 1627, il fut élu prieur du couvent de Salamanque, où il mourut le 28 août 1629.

Ponce est un théologien et n'intéresse l'histoire de la spiritualité que par deux ouvrages fort différents de genre. – 1) La *Primera parte de Discursos para todos los Evangelios de la Quaresma* (Madrid, 1605) est complétée en 1606 par *De la Primera Parte de Discursos Para differentes Evangelios del año Tomo segundo* (Salamanque) ; l'ensemble est réédité à Salamanque en 1608, à Barcelone en 1610. On peut y joindre divers sermons en l'honneur des saints qui furent publiés séparément (cf. Santiago Vela, n. 6-14). Les *Discursos* ont été traduits en français (2 vol., Paris, 1612) et en italien par Octavio Cerruto da Casale de Monferrato (2 vol., Venise, 1614-1616).

Le style est pesant, l'érudition profane apparaît à travers des citations assez nombreuses. Ponce, qu'il parle des vices ou des vertus, avance ses propos progressivement, avec ordre, et toujours en les démontrant par des autorités, la Bible, les Pères et les théologiens, voire la saine raison. L'enseignement ne dépasse pas les voies courantes de la vie chrétienne.

2) *Respuesta... a las notas y objecciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro* (' Noche oscura ') *de... Juan de la Cruz.* – Ce texte, signé le 11 juillet 1622, répond aux critiques des qualificateurs du Saint-Office sur quarante passages de Jean de la Croix ; il s'appuie sur les saints Augustin, Bernard, Thomas d'Aquin, Thomas de Villeneuve, Barthélemy des Martyrs, Thérèse d'Avila et sur Fr. Suárez. Ponce y souligne le progrès que représente la doctrine de Jean de la Croix : « D'autres auteurs ont traité d'abnégation extérieure, mais, de l'intérieure, personne ne l'a fait comme ce bienheureux Père... Aucun livre aujourd'hui ne peut être comparé au sien » (éd. Silverio, p. 437-39).

Bibl. Nac. de Madrid, ms 18749. – Éd. par Silverio de Santa Teresa (dans son éd. des *Obras de S. Juan de la Cruz*, t. 1, Burgos, 1929, p. 396-439 ; étude, p. 219-25) ; trad. anglaise dans l'éd. de E. Allison Peers, *The Complete Works of St. John...*, 3e éd., t. 3, Londres, 1953, p. 355-404.

Ponce de León eut l'intention de traduire en latin les œuvres de Thérèse d'Avila et d'écrire la biographie d'Anne de Jésus (cf. Santiago Vela, n. 37, p. 371) ; ces textes, s'ils ont été commencés, ne nous sont pas parvenus.

Outre les bibliographies et les ouvrages anciens de M. Vidal (*Agustinos de Salamanca*, Salamanque, 1751), J.F. Ossinger (*Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768), N. Antonio, etc., voir : T. Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, Madrid, 1644, t. 1, p. 116. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la Orden de S. Agustín*, t. 6, Madrid, 1922, p. 339-81 (bibl.). – I. Monasterio, *Místicos Agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 25-42. – *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 207-10. – E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 169-72, 317-18. – H.D. Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of some Preachers in the Reign of Philip III*, Oxford, 1978.

DS, t. 3, col. 400 ; t. 4, col. 1003, 1012, 1132 ; t. 8, col. 1356, 1620.

Teófilo Aparicio López.

2. PONCE DE LEÓN (Jean), trinitaire, † vers 1640. – Né à Utiel (Valence, Espagne) vers 1568, Juan Ponce de León fit profession dans l'ordre des Trinitaires au sanctuaire de Tejeda (Cuenca) le 2 février 1584. Il en fut plus tard le ministre par trois fois (dont en 1622), comme il le fut à Burgos (1615-18), Cuenca et Salamanque. Maître en théologie, qualificateur du Saint-Office, on l'a dit admirable par sa sainte vie. Il mourut vers 1640.

Son principal ouvrage spirituel, *Jardín espiritual de monjas...* (Burgos, 1627), s'inspire de la raison, de l'exemple des saints, de l'Écriture et des humanistes pour orienter la religieuse vers Dieu seul, en la détournant des préoccupations des choses corporelles, temporelles, etc. À partir de la prise d'habit, présentée comme les fiançailles avec le Christ, Ponce suit la religieuse à travers son noviciat et sa profession pour l'avertir de ses devoirs d'épouse du Christ ; il traite ainsi des trois vœux de religion, de la clôture, du parloir, etc.

Ponce a encore publié une *Historia del santuario insigne de Nuestra Señora de Tejeda* (Cuenca, 1604) et un *Rosario de la Santísima Trinidad* (Cuenca, 1631).

N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, p. 762. – Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. 2, Rome, 1899, p. 224-26. – DS, t. 4, col. 1175.

Bonifacio Porres Alonso.

3. PONCE DE LEÓN (Pierre), trinitaire, † vers 1670. – Né à Utiel (Valence, Espagne) vers 1605, Pedro Ponce de León prit l'habit des Trinitaires et fit profession au sanctuaire de Tejeda (Cuenca). Il étudia la théologie à l'université de Salamanque. Il fut ministre du couvent de Madrid. Chargé avec Antonio de Uceda et Juan de Almoguera d'une « rédemption », il ramena en 1656 de Tétouan (Maroc) 258 captifs. Il mourut vers 1670 à Tejeda.

Alors qu'il était ministre du couvent de Tejeda, il publia *Milagros y loores de Santa María de Texeda* (Valence, 1663, près de 500 p.). À propos de chaque miracle raconté, Ponce propose des « réflexions morales et spirituelles ». Il y joint (77 p.) un *Tratado breve, seguro y provechoso de la oración de contemplación* « pour ceux qui commencent le chemin de la vertu et pour les parfaits » (traité rééd. à part par Francisco Teleña, 1673). Ponce s'inspire des définitions thomistes et recommande deux heures d'oraison journalières, l'une le matin, l'autre le soir.

N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 2, p. 228. – Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. 2, Rome, 1899, p. 226-27. – *Acta O.S.T.*, t. 8, 1971, p. 172, n. 15 ; t. 9, 1976, p. 43, n. 466. – DS, t. 4, col. 1175.

Bonifacio Porres Alonso.

PONCET (Maurice), bénédictin, † 1586. – Maurice Poncet naquit à Melun et fit profession à l'abbaye Saint-Père de sa ville natale. Docteur en Sorbonne, il fut pourvu de la cure de Saint-Aspais à Melun, puis, après 1575, de celle de Saint-Pierre des Arcis à Paris. C'était l'une des plus pauvres paroisses de la capitale et l'une des moins importantes. Néanmoins, il devint l'une des figures marquantes du clergé parisien sous le règne de Henri III, ainsi qu'en témoigne Pierre de l'Estoile qui le dit « un des plus renommés des prédicateurs de Paris » ; il s'est montré en effet intrépide, courageux, intransigeant, d'une hardiesse et d'une liberté entières ; il n'épargnait ni le roi, ni les grands, ni les évêques, usait de comparaisons plaisantes et crues pour stigmatiser les désordres.

Prédicateur à Notre-Dame pendant le carême 1583, il

dénonça l'inconséquence de Henri III qui faisait alterner pénitences ostentatoires et écarts de conduite : « Hier au soir (23 mars), qui estait le vendredi de leur procession (celle de la Confrérie des Pénitents de l'Annonciation créée par le roi), la broche tournoit pour le souper de ces gros penitens, et... apres avoir mangé le gras chappon, ils eurent pour collation de nuict le petit tendron qu'on leur tenoit tous prest ! ». Le roi le fit arrêter, puis expédier en compagnie d'un exempt à Melun ; il fut rétabli dans sa cure en août 1583. Il mourut le dimanche 23 novembre 1586 ; Pierre de l'Estoile le dit « grandement estimé » et « d'une bonne vie ».

Outre des ouvrages de controverse et des oraisons funèbres, il a laissé des œuvres de spiritualité : – *Trois livres de l'oraison ecclésiastique en forme de contemplation,* Paris, Michel Sonnius, in-8°, 1568 ; – *Méditations familières sur l'histoire de l'Incarnation du Fils de Dieu,* Reims, 1574 (il y commente l'Évangile de l'Annonciation et les versets qui suivent) ; – *Instruction pour aimer Dieu,* Paris, Sébastien Molin, in-8°, 1584.

Poncet affectionne la forme de « prière » (contemplation) pour exprimer sa pensée et la faire partager à ses lecteurs. Deux centres d'intérêt, autant qu'on en puisse juger, le retiennent principalement : le mystère de l'Incarnation, porte de toutes les grâces faites au monde, et l'amour de Dieu s'exprimant en des termes empruntés de préférence au *Cantique des Cantiques.*

S. Roulliard, *Histoire de Melun,* Paris, 1628, p. 627-28 ; – Pierre de l'Estoile, *Mémoires pour servir à l'histoire de France contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans ce royaume depuis 1515 jusqu'en 1611,* t. 1, Cologne, 1719, p. 84, 93, 142, 160 svv, 170, 211-12, 214. – J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît,* t. 2, Bouillon, 1777, p. 412 ; – Fr. Brantôme, *Œuvres,* coll. Bibliothèque Elzévirienne, Paris, 1891, t. 3, p. 45 et t. 8, p. 176. – P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres.* Époque moderne, t. 2, Paris, 1901, p. 332-342.

Migne, *Dictionnaire de biographie chrétienne,* t. 3, Paris, 1851, col. 503 ; *Dictionnaire d'ascétisme,* t. 2, Paris, 1854, col. 242. – DS, t. 1, col. 1430 ; t. 5, col. 908.

Guy-Marie Oury.

PONINSKI (Stéphane), jésuite, 1657-1733. – Stefan Poninski naquit le 31 décembre 1657 en Grande Pologne, d'une famille noble ; il fit ses études chez les Jésuites et entra dans la Compagnie de Jésus à Cracovie le 20 septembre 1672. Son frère aîné, François, l'y suivit deux ans plus tard.

En 1674, il est envoyé à Sandomierz pour y faire sa rhétorique sous la direction de Jean Kwiatkiewicz (DS, t. 8, col. 1783-84). En 1675, il s'offre pour partir en mission, prêt à aller n'importe où, mais on l'envoie faire sa philosophie à Kalisz (1675-1678). Après quoi il est professeur d'abord à Sandomierz puis à Toruń (1678-1681). Au cours de sa théologie à Poznań (1681-1685) il est ordonné prêtre en 1684. Il est de nouveau professeur, mais à Kalisz, avant son troisième an à Jarosław (1686-1687). Commence alors pour lui une activité de prédicateur qui dura tout le reste de sa vie ; il prêcha notamment à Lwów (1687-1688), Krasnystaw (1688-1690), Kalisz (1690-1691), Poznań (1691-1693), Piotrków (1693-1694), Lublin, etc. En même temps, il fut supérieur de la communauté à Krasnystaw, ville dans laquelle il ouvrit un collège jésuite.

Recteur du collège de Kalisz (1695-1697), il fut instructeur du troisième an à Jarosław (1697-1699), puis recteur de Łuck (1704-1705) et à Sandomierz, à Cracovie et enfin à Lwów (1711-1714). C'est à Poznań qu'il séjourna le plus longtemps, de 1714 jusqu'à sa mort en 1733. Il y fut préfet du collège, aumônier, recteur ; il construisit l'église de Słupia et fonda la résidence de Wschowa. Ses principales activités furent celles de prédicateur et d'auteur ascétique.

Il composa quatre tomes de sermons : 1) *Król bolesny...* (Le roi de la Passion), Poznań, 1723, recueil de méditations sur la Passion ; – 2) *Pokuta św. Maryi Magdaleny...* (La pénitence de sainte Marie-Madeleine), Poznań, 1723, neuvaine prêchée à l'église collégiale de Poznań ; – 3) *Król nieba y ziemi...* (Le Roi du ciel et de la terre), Poznań, 1725, sermons pour les principales fêtes du Christ ; – 4) *Królowa nieba y ziemi...* (La Reine du ciel et de la terre), Poznań, 1726, pour les fêtes de Marie.

Les sermons de Poninski portent les traces de l'époque baroque. Ainsi, on trouve chez lui de nombreuses et longues citations latines de la Bible, dont il s'inspire profondément, mais aussi des auteurs de l'Antiquité, qu'il lui arrive de donner en exemple. Ses sermons sont plutôt moralisants. Il vise essentiellement à aider les fidèles à mener une authentique vie chrétienne. Il garde de son éducation classique un style châtié, mais qui abuse de l'allégorie et emploie parfois même la facétie.

Ses deux livres spirituels reflètent la vie ascétique des jésuites polonais au début du 18e siècle : le premier, *Olympus sanctitatis, stadium religiosae imo et christianae virtutis decurrentibus propositus...* (Poznań, 1719) se divise en trois parties. La première énumère onze motivations naturelles et surnaturelles qui engagent à tendre à la sainteté. La deuxième énonce quelques propositions essentielles, utiles à connaître pour arriver à la perfection chrétienne (ainsi l'étroite connexion entre doctrine et sainteté). La troisième partie traite des vertus à leur degré le plus élevé, telles qu'on les trouve chez les saints.

Le meilleur ouvrage de Poninski est *Apocalypsis ascetica, seu Exercitia spiritualia S.P. Ignatii. quatuor hebdomadarum Visionibus aliisque Sacrae Scripturae Locis, Potissimum Propheticis, Tum Variis inde Reflexionibus Practicis illustrata ad usumque meditantium... proposita,* Poznań, 1721. L'ouvrage est devenu rare ; chose curieuse, il ne porte aucune approbation. L'*Apocalypsis* est divisée en cent méditations. Il est hors de doute que les *Exercices* de saint Ignace inspirent le livre qui en reprend les thèmes essentiels sous une présentation originale.

Avant chaque méditation, l'auteur donne une scène tirée de l'Écriture, fondement qui constitue le premier prélude de la méditation et qui lui donne une coloration biblique. A chacune des quatre semaines de ces Exercices sont attachées diverses méditations sur des thèmes qui n'apparaissent pas en tant que tels dans le livre ignatien ; ainsi, pour la quatrième semaine trouve-t-on des méditations sur la crainte, l'amour et le service de Dieu, la présence de Dieu, l'abnégation de sa propre volonté, l'union à Dieu dans la prière, l'immolation de soi pour Dieu, comment tendre à la perfection.

Ces deux ouvrages offrent une bonne théologie ascétique, dans une belle langue latine.

D'après Sommervogel, Poninski aurait écrit un ouvrage intitulé *Acta heroica* ; en fait, il s'agit d'une œuvre de l'un de ses cousins, Antoine Poninski, éditée à Varsovie « in Collegio Scholarum Piarum » en 1739. On lui a attribué la traduction polonaise du *Pensez-y bien, ou moyen court, facile et assuré de se sauver* du jésuite Paul de Barry (DS, t. 1, col. 1252-55). La dédicace montre que le traducteur est le sénateur Jean Korybuth Wisniowiecki.

Pour le cadre historique : notice de L. Grzebień, dans « Dictionnaire Biographique Polonais », t. 27/3, fasc. 114, p. 549. – Archives Romaines S.J. : *Polonica* 44-46 et 17-25. – Sommervogel, t. 6, col. 995-96. – St. Załeski, *Jezuici w Polsce*, t. 3-4, Lwów, 1900. – K. Mecherzyński, *Historya wymowy w Polsce* (« Histoire de l'éloquence en Pologne »), t. 3, Cracovie, 1860, p. 322-23.

Józef Majkowski.

PONLEVOY (Armand de), jésuite, 1812-1874. – 1. *Vie.* – 2. *Rayonnement spirituel.*

1. Vie. – Armand Frogier de Ponlevoy, né à Vitré (Ille-et-Vilaine) le 25 septembre 1812, fait quatre années au séminaire de Rennes avant d'entrer le 16 octobre 1834 dans la Compagnie de Jésus. Ordonné prêtre en 1838, il est d'abord professeur et père spirituel au collège d'exil de Brugelette (Belgique, 1840-1846). Puis, pendant seize ans, il est attaché à la Résidence de la rue de Sèvres à Paris, dont, succédant à X. de Ravignan, il est supérieur de 1851 à 1864 (il fait alors construire l'église par le P. Tournesac). Dans ses ministères il prend peu à peu le relais du célèbre prédicateur, qui devient à la fois son conseiller et son pénitent. Aussi, à la mort de son ami (1858), nul ne sera plus qualifié que Ponlevoy pour révéler sa vie intérieure.

Si ses poumons fragiles lui interdisent bientôt la grande prédication, Ponlevoy excelle dans les retraites sacerdotales, à la fois substantielles et pratiques, et dans ses exhortations à ses frères qui allient doctrine solide et aimable abandon. Il est spécialement apprécié par les congrégations de religieuses, où les supérieures recherchent ses avis, notamment le Sacré-Cœur (Madeleine-Sophie Barat, DS, t. 10, col. 61-63, a une confiance absolue en son jugement), la Visitation, les Auxiliatrices du Purgatoire et divers Carmels. Sa distinction modeste et son affabilité attirent aussi une élite sociale ; parmi ses pénitents on rencontre des personnalités bien connues : le cardinal F. Morlot, archevêque de Paris ; J.B. Biot, physicien réputé ; Donoso Cortès, ambassadeur d'Espagne ; le célèbre orateur Berryer qui se confie à lui les douze dernières années de sa vie. Il poursuit l'« œuvre des protestants » de Ravignan (Gabriac, *infra*, ch. 4). On lui attribue même des conversions, comme celle de la comtesse F. de Girardin, l'une des femmes les plus en vue de la société parisienne.

Un fructueux apostolat épistolaire prolonge ces ministères ; malgré ses occupations et ses fatigues, il a sans doute plus de 200 correspondants habituels. Entrant avec aisance dans les sentiments de personnes si diverses, il les élève vers Dieu, d'un ton vif et chaleureux. Aussi est-ce la part de ses écrits qui garde le charme le plus vivant (Gabriac, t. 1, p. 321-51, et t. 2, p. 192-448 ; nombreuses lettres inédites).

En 1864, Ponlevoy est nommé provincial de Paris ; apprécié pour sa prudence et son dévouement plein de délicatesse, il le restera neuf années, traversées par les épreuves : guerre de 1870 et siège de Paris ; surtout la Commune qui fait cinq victimes parmi les jésuites, notamment son cher Pierre Olivaint – véritable calvaire pour Ponlevoy, dont les *Actes de la captivité et de la mort* auront un retentissement prolongé – ; il se dépense encore pour héberger des centaines de jésuites proscrits de Castille (1868), puis de Venise (1873). Enfin déchargé du provincialat, il se voit confier la tâche de maître des novices à Angers ; elle lui convient admirablement, mais, au bout d'une année, usé par les mortifications qu'il impose à sa santé délabrée, il meurt à 62 ans, le 27 novembre 1874.

2. Rayonnement spirituel. – 1° *Exercices spirituels.* – Le livret de saint Ignace, après avoir été à l'origine de la vocation jésuite de Ponlevoy, devient l'objet de son amour passionné pendant son « Troisième An » à N.-D. d'Ay (Ardèche) ; c'est l'époque où, sous l'impulsion du Général Roothaan, la Compagnie redécouvre ses sources ignatiennes. Encouragé par son instructeur S. Fouillot (DS, t. 5, col. 741-44) qui lui déclare : « Soyez l'homme des *Exercices* », il termine sa grande retraite, le 8 décembre 1846, par un vœu à « Notre-Dame du Cénacle, mère de Jésus, maîtresse des *Exercices*, reine de la Compagnie » (Gabriac, t. 1, p. 143) et il aura à cœur de le renouveler deux fois par an, à la Purification et à l'Assomption.

A force de méditer les *Exercices*, il acquiert le don d'en montrer l'inépuisable fécondité. Suivant l'exemple de Ravignan, ses prédications et ses retraites n'en sont en quelque sorte que les applications ; sa direction spirituelle se réfère implicitement au discernement des esprits ; promu supérieur, avant toutes les décisions importantes, il prie longuement et s'efforce de suivre les règles d'élection de saint Ignace. Ce petit livre est vraiment l'âme de son apostolat.

A la fin de sa vie, il entreprend une étude détaillée des *Exercices*, avant que la mort ne l'interrompe. Son *Commentaire*, posthume, est un recueil d'exhortations où transparaissent l'expérience vécue et la ferveur religieuse. L'ampleur rhétorique rappelle le 19e siècle, mais les formules bien frappées ne manquent pas : « Nous avons dans les *Exercices* comme les trois règnes successifs de la loi, de la grâce et de la gloire. Au commencement tout vient de Dieu par la création ; à la fin, tout rentre dans son cœur » (Gabriac, t. 1, p. 123).

2° *Humilité.* – Le cœur de la spiritualité ignatienne, c'est le « troisième degré d'humilité », pour « ressembler davantage » au Christ. Fidèle à cette inspiration, Ponlevoy fait de l'humilité sa vertu de prédilection, qui devient le trait spécifique de sa figure spirituelle.

Comme son ami Olivaint, il est convaincu de la nécessité de l'humilité pour un supérieur. La croix du provincialat lui paraissant au-dessus de ses forces, il se tourne vers Dieu, s'entoure de conseils et prend ses décisions avec une fermeté pleine de douceur. Lors de sa retraite de 1872, Ponlevoy dresse un bilan spirituel qui offre un témoignage assez déconcertant de la profondeur de son humilité : « Je suis la médiocrité en personne, et mes qualités comme mes vertus sont simplement négatives... J'ai gouverné sans pouvoir me conduire moi-même... (avec) tout juste assez d'esprit pour ne pas dire de sottises... On peut encore tromper les hommes et se tromper un peu soi-même... je ne pouvais tromper Dieu, et c'est lui qui a tout fait en moi, par moi et pour moi » (Gabriac, t. 1, p. XII).

Transposée dans sa direction spirituelle, cette humilité pousse à la confiance et à la générosité. « Nos misères sont, après les miséricordes de Dieu, les meilleurs liens entre Notre Seigneur et nous » (Gabriac, t. 1, p. 339). – « On n'est pas exigeant ni difficile quand on est humble ; on est content de n'être rien pour que Dieu soit tout » (t. 2, p. 558). – « L'humilité n'est pas le moins du monde compromise par l'exercice de l'autorité : l'une vous met au-dessous des autres, l'autre au-dessus ; et cela se combine à merveille. Souvenez-vous de saint Joseph, le dernier et cependant le premier dans la sainte famille » (t. 2, p. 531). Il aimait répéter : « Connaissons-nous, supportons-nous et surmontons-nous » (t. 1, p. 338).

La profonde humilité de Ponlevoy fut bien la source cachée et féconde de son rayonnement aussi bien dans la Compagnie de Jésus qu'auprès d'une élite chrétienne. Durant le Second Empire, son ministère spirituel apparaît comme le trait d'union entre les apostolats plus retentissants de ses deux grands amis Ravignan et Olivaint – tous trois fervents apôtres des *Exercices*, tous trois supérieurs « rue de Sèvres »,

Ravignan précédant Ponlevoy, Olivaint lui succédant.

Écrits. – La bibliographie de Sommervogel, t. 6, col. 998-99 appelle de légères retouches. – *Vie de R.P. Xavier de Ravignan,* 2 vol., Paris, 1860 ; 17e éd. 1919. – *Actes de la captivité et de la mort des PP. Olivaint, Ducoudray, Caubert, Clerc et de Bengy,* Paris, 1871 ; 19e éd. 1933. – *Le R.P.A. de Ponlevoy,* par le P.A. de Gabriac, t. 2, *Opuscules et lettres,* Paris, 1878 ; éd. 1893, t. 2 et 3. – *Commentaire sur les Exercices spirituels,* Évreux, 1889 ; 2e éd. augmentée, la même année. – *Pensées choisies du R.P. de Ponlevoy, Extraits...* par C. Renard, Paris, 1912. – Manuscrits dans les Archives des jésuites de Paris (Chantilly) : plus de 200 lettres, dont bon nombre ne sont pas dans Gabriac ; dizaines d'exhortations et sermons. Un cahier de notes prises à une retraite à des religieuses (avril 1863).

Études. – A. de Gabriac, *Le R.P.A. de Ponlevoy, Sa vie,* t. 1, Paris, 1877 ; 7e éd., 1912. – J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...,* t. 3 et 4, *passim,* Paris, 1922. – *Les Établissements des Jésuites en France,* Enghien, 1956, t. 1, col. 954-55 et Table.

DS, t. 1, col. 1152, 1695 ; t. 8, col. 1044, 1059.

Paul Duclos.

PONTAS (Jean), prêtre, 1638-1728. – Jean Pontas est né à Saint-Hilaire-du-Harcourt (Manche ; alors diocèse d'Avranches) le 31 décembre 1638 et fut baptisé le 1er janvier 1639.

Délaissé par ses parents, il fut élevé par un oncle maternel, M. d'Arqueville, qui lui fit faire ses études chez les Jésuites de Rennes (seconde et rhétorique en 1657 et 1658 sous la direction du P. de la Trémouille). Il les poursuivit au collège de Navarre à Paris où il acquit ses grades en philosophie et en théologie. En 1662 il entra dans la cléricature. En 1663, le siège de Paris étant vacant, l'évêque de Toul, André du Saussay, lui confia tous les ordres depuis les mineurs jusqu'à la prêtrise, un dimissoire de l'évêque d'Avranches, Gabriel de Boylève, lui permettant de les recevoir sans garder les interstices accoutumés.

En 1666 il obtint le doctorat en droit civil et canonique devant l'Université de Paris. Deux ans plus tard (1668), l'archevêque de Paris Péréfixe le nomma vicaire de la paroisse Sainte-Geneviève-des-Ardents. Il conserva ce poste pendant vingt-cinq ans se distinguant par son apostolat auprès des malades. Il ne négligeait pas pour autant l'étude. En 1693, il voulut abandonner toute activité pastorale, mais l'archevêque Harlay lui confia la charge de sous-pénitencier de Notre-Dame de Paris. A une date qui n'est pas précisée il se retira près du couvent des Ermites de Saint-Augustin au Faubourg Saint-Germain. Il y mourut le 27 avril 1728, persévérant dans son appel de la Bulle *Unigenitus.*

J. Pontas a laissé une œuvre écrite étendue inspirée par la pratique pastorale. Bossuet l'encouragea à publier des ouvrages concernant les sacrements. De son souci des malades sont sortis divers volumes : *Exhortations aux malades sur les attributs de Jésus-Christ dans l'Eucharistie,* Paris, 1690 ; 2e éd. : *Exhortations aux malades en leur administrant le saint viatique et l'extrême-onction, tirées des évangiles des dimanches et des saints Pères de l'Église,* 2 vol., Paris, 1691. – *Exhortations sur les évangiles du dimanche pour la réception du saint viatique et de l'extrême-onction,* Paris, 1691. – *Entretiens spirituels pour instruire, consoler et exhorter les malades dans les différents états de leurs maladies,* Paris, 1693.

Ces ouvrages ont pour but de préparer les malades à faire une bonne mort. L'auteur s'est expliqué sur son propos dans une lettre à Bossuet (*Lettres,* éd. Urbain-Levesque, t. 4, 1911, p. 55-57). Pontas a aussi composé un autre ouvrage toujours dans la même perspective pastorale, concernant le baptême et le mariage ; il l'a également présenté à Bossuet (*ibid.,* p. 179-81) : *Exhortations pour le baptême, les fiançailles, le mariage et la bénédiction du lit nuptial,* Paris, 1691.

En 1698, il fit une incursion dans l'Écriture Sainte : *Sacra scriptura ubique sibi constans* consacré au Pentateuque. Utilisant ses connaissances dans les langues orientales, il avait l'intention d'examiner chacun des livres saints et de montrer qu'il n'y avait en eux aucune contradiction. Il ne persévéra pas dans son dessein.

En 1715 il publia l'ouvrage auquel il dut sa célébrité : *Dictionnaire des cas de conscience ou Décisions des plus considérables difficultés touchant la morale et la discipline ecclésiastique, tirées de l'Écriture, des Conciles, des décrétales, des Pères et des plus célèbres théologiens et canonistes,* Paris, 1715 ; il y eut un supplément.

Le Journal des Savants leur consacra des comptes rendus (t. 44, p. 416-22 ; t. 45, p. 561-68) ; les *Mémoires de Trévoux* firent de même (mai 1716, p. 961-87). On y fit de nombreux compléments et un abrégé avec des corrections apportées par P. Collet : *Abrégé du Dictionnaire des cas de conscience de M. Pontas.* Le *Dictionnaire* fut réédité notamment à Augsbourg en 1733 par Concina avec préface, commentaires et notes. Migne a réédité en 1847-48 l'édition de Paris de 1764 corrigée par Collet.

Le *Dictionnaire* de Pontas constitue un monde dont l'évaluation n'a jamais été faite. Il a eu cependant sur la vie morale et spirituelle une influence importante depuis deux siècles. Ceux qui l'ont pratiqué le considèrent généralement comme formulant des opinions solidement étayées, éloignées de toute outrance. Benoît XIV estimait beaucoup Pontas et le qualifiait de *praeclarus Theologus.* Cet auteur est aujourd'hui peu connu et passé la plupart du temps sous silence, bien que son *Dictionnaire* soit toujours utilisé.

L'année de sa mort, il avait publié deux ouvrages relatifs à la conscience chrétienne : *Les péchés qui se commettent en chaque état* (Paris, 1728) et *Examen général de conscience* (Paris, 1728).

L. Moréri, *Dictionnaire,* éd. 1759, t. 8, p. 468-69. – M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle,* 3e éd., Paris, 1853, p. 48. – Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. 4, col. 1312-13. – DTC, t. 12, 1935, col. 2551-52 ; tables, t. 3, 1972, col. 3751. – *Dictionnaire des Lettres françaises,* 18e siècle (1960), p. 389. – DS, t. 10, col. 146.

Raymond Darricau.

POQUET (Pocquet ; Pierre), célestin, v. 1340-1408. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Pierre Poquet est l'une des principales figures de l'histoire des Célestins en France. « Bourguignon », il serait né à Arbois (cf. F.-I. Dunod de Charnage, *Hist. de l'Église... de Besançon,* t. 2, Besançon, 1750, p. 23), vraisemblablement vers 1340. Il suivit, probablement à l'université de Paris ou à celle d'Orléans, des études de droit qui le firent docteur *in utroque.* C'était un juriste sage et réputé, au point, dit-on, d'être consulté par le Parlement ; de cette tradition, la *Nouvelle biographie* de Höfer a cru, à tort, pouvoir déduire qu'il fut avocat au Parlement.

En 1369, Poquet fit profession au couvent des Célestins de Paris. Dès 1374 il en devenait prieur pour deux ans, avant d'être choisi en 1377 comme premier prieur de Limay-lès-Mantes. En 1379, l'abbé général de l'ordre le désigna comme provincial de France. S'il faut en croire un ouvrage polémique de 1552, relatant les différends survenus entre Célestins français et italiens, cette fonction aurait déjà été proposée à Poquet avant 1374 et refusée par lui (Paris, Arsenal, ms 929, f. 20).

Après que les Célestins français eurent obtenu de Clément VII, du fait du Schisme, l'exemption de la juridiction abbatiale (1380), Poquet fut élu à quatre reprises prieur provincial par les chapitres triennaux de la province (1380-83 ; 1384-87, après le rapide décès de Robert des Bordes dont il assura l'intérim ; 1390-93 ; 1396-99) ; dans les intervalles, il fut vicaire du provincial et remplit ensuite cette charge jusqu'à sa mort.

Il ne semble pas avoir été, quoi qu'en ait dit M. Lieberman, le premier prieur de Villeneuve-lès-Soissons en 1404 ; du reste, il n'apparaît pas dans la liste des prieurs de ce couvent qui figure dans le ms 1439 de la Bibl. munic. d'Avignon.

Poquet fut un bon administrateur. Selon les auteurs célestins, sa vie était un exemple d'austérité et d'observance de la Règle. Il visitait à pied les communautés, sauf quand sa santé l'obligeait à confier ce soin à un visiteur. Sous sa direction, la province continua de s'étendre : ainsi en 1381, il proclama l'union de la maison des Célestins de Metz à la province de France (J. François et N. Tabouillot, *Hist. de Metz*, t. 4, Nancy-Metz, 1781, p. 332) ; en 1396, il autorisa Yves Grossi, prieur des Célestins de Colombier, à fonder un couvent à Lyon (réalisé en 1407).

Poquet fut aussi un directeur de conscience. Il a probablement dirigé Philippe de Mézières et Louis d'Orléans, sans doute aussi Charles V et Jeanne de Bourbon (Arsenal, ms 929, f. 171v). Une tradition répandue dans son ordre le dit encore confesseur de Pierre de Luxembourg, ce qui semble improbable puisqu'il n'est même pas mentionné dans le procès de canonisation du cardinal en 1390. En revanche, il est certain qu'il dirigea le noviciat de son compatriote Jean Bassand, profès à Paris en 1395, futur provincial à cinq reprises et directeur spirituel de sainte Colette de Corbie (AS *août*, t. 5, Anvers, 1741, p. 875-92).

Poquet noua également des relations étroites avec Jean Gerson. Les deux hommes répondirent ensemble à une série de *Quodlibeta* (cf. *infra*). Poquet suscitait l'admiration du chancelier qui, selon les historiens célestins, aurait voulu l'entendre prêcher et qui se serait rendu à son lit de mort pour être édifié par lui une dernière fois. Gerson évoque Poquet, l'appelant toujours « Pierre Bourguignon », à propos de Louis d'Orléans (*Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 7*, p. 1113 : discours *Veniat pax* de 1408) et du culte de saint Joseph (t. 2, p. 157 : lettre au duc de Berry, 23 nov. 1413).

En 1403, Louis d'Orléans désigna Poquet au nombre de ses exécuteurs testamentaires. Après l'assassinat du prince, le moine ne vécut pas longtemps : toujours vicaire général, Poquet mourut en 1408, en odeur de sainteté selon Telera da Manfredonia.

Ne pas confondre Poquet avec son homonyme Pierre Poquet, receveur des domaines de la duchesse d'Orléans à partir de 1396 ; ni, comme l'a fait le DTC (t. 2/2, col. 2066) avec le célestin Antoine Poquet † 1546.

2. Œuvres. – Outre des *Consilia juridica* que selon Dunod il aurait écrits avant sa vie religieuse (aucun exemplaire connu), Poquet a laissé quatre ouvrages, le plus souvent anonymes dans les mss.

1° Son *Dictamen de laudibus B. Josephi nutricii Christi et sponsi ipsius genetricis Mariae* (inc. « Qui laudatur ab optimis... ») est important : c'est le premier ouvrage exclusivement consacré à saint Joseph, avant ceux de Gerson et de Pierre d'Ailly composés dans les années 1410 (cf. DS, t. 8, col. 1309-10). Ce long poème (130 strophes de 6 vers), conservé dans trois mss, est édité par M. Lieberman (*Cahiers de Joséphologie*, t. 12, 1964, p. 5-71). Aucun célestin, il faut le noter, n'avait identifié cette œuvre comme étant de Poquet. Une traduction française en fut faite avant 1464 par Jean Rammesson : *Dictier des loenges et privileges de monseigneur saint Joseph* (1 ms ; éd. Lieberman, *ibidem*, t. 20, 1972, p. 5-110, 253-61).

Le *Dictamen* proclame la très grande sainteté de Joseph, qui fut et demeure tant honoré et distingué par Dieu, qui fréquenta le Christ et la Vierge si longtemps et de si près ; avant Gerson, Poquet estime vraisemblable l'assomption corporelle de Joseph. Le chrétien doit donc louer et vénérer le nourricier de Jésus et l'époux de Marie, et l'implorer dans ses prières.

Gerson témoigne du culte de Poquet pour Joseph dans sa lettre au duc de Berry (citée *supra*) : il le cite comme l'un de ceux qui avec Pierre d'Ailly et Henri Chicot ont récemment manifesté une grande dévotion à l'époux de la Vierge et « en ont fait escriptures plainnes de science et de devocion » ; il rapporte que Poquet tenait Joseph pour son « especial patron et refuge ».

2° Ces idées sur Joseph se retrouvent dans l'ouvrage le plus répandu de Poquet : *Orationarium in vita Domini nostri Jhesu Christi et de suffragiis sanctorum*, composé entre 1378 et 1389.

Inc. du Prologue : « Saepe rogatus sum... » ; du texte : « Quia Incarnatio, Nativitas... ». – Texte inédit ; on garde au moins 15 mss : Paris, B.N. lat. 930, 1200, 3314, 3633, 14502, 14584, 18206 (probablement l'original) ; Arsenal, ms 754 ; Mazarine, ms 519 ; Cambrai, B.M., ms 238 ; Metz, B.M., ms 631 ; Vendôme, B.M., ms 283 ; Clermont-Ferrand, B.M.U., ms 123 ; Le Puy, Grand Séminaire, ms 7 AV 018 ; Barcelone, B.U., ms 579. Ces mss proviennent de bibliothèques bénédictines, célestines, augustines, d'une chartreuse et de la famille d'Orléans.

C. Lombard, bibliothécaire de l'abbaye bénédictine de Saint-Laurent de Liège au 18e siècle, suivi par U. Berlière (RBén., t. 12, 1895, p. 487), a attribué l'*Orationarium* à Nicolas Vliermael, prieur de Saint-Laurent (2e moitié du 15e s.), ce qui donne à penser qu'une copie de l'œuvre fut alors faite en cette abbaye. Autre indice de la diffusion de l'œuvre, elle est mentionnée par Jean Mombaer dans son célèbre *Rosetum* (1e partie, titre 1, corollaire 9) aux côtés des oraisons et méditations d'Augustin, Anselme, Bernard, Denys le Chartreux et Thomas a Kempis.

Poquet a écrit l'*Orationarium* pour aider ses confrères qui lui demandaient comment se comporter intérieurement, louer Dieu et assurer le salut de leur âme. Selon Poquet, la réponse se trouve tout entière dans l'Évangile : le chrétien, plus encore le moine, doit chercher à se conformer à l'exemple du Christ ; pour ce faire, il suivra la démarche bien connue qui va de la *lectio* à l'*oratio* en passant par la *meditatio*. L'ouvrage fait suivre le rappel des épisodes évangéliques de textes de méditation et surtout de nombreuses prières ; d'où le nom d'*Orationarium*. Le but ultime de Poquet est d'amener ses frères à ne pas se contenter des oraisons proposées, mais à prier par eux-mêmes : ainsi passeront-ils de l'*oratio vocalis* à l'*oratio mentalis*, laquelle unit plus étroitement à Dieu. Accéder au Père n'est cependant possible que par l'intercession des saints ; c'est pourquoi Poquet indique à la fin de son recueil comment on pourra prier la Vierge et les autres créatures célestes en vue d'obtenir leurs suffrages.

L'*Orationarium* se situe dans la filiation des *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes et de la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe de Saxe, mais il n'est pas dépourvu d'originalité. Une comparaison des trois textes permettrait de mieux situer l'ouvrage par rapport à ses deux devanciers, mais dès l'abord une différence essentielle apparaît : l'*Oratio*, absente dans les *Meditationes*, présente aux côtés de la *Meditatio* dans la *Vita*, devient l'essentiel et la fin propre de

l'*Orationarium*. Autre précision importante, dans le résumé des épisodes évangéliques, Poquet ne recourt qu'aux textes canoniques ou parfois à la Tradition, jamais aux apocryphes, même pour les légendes très répandues ayant trait à l'enfance de la Vierge. Au ch. 13, il dénonce avec véhémence, comme rempli de fables et de blasphèmes, un évangile de l'enfance du Christ (probablement l'Évangile de Thomas le philosophe). Si le ch. 34 mentionne l'Évangile de Nicodème à propos de la possible apparition du Christ ressuscité à Joseph d'Arimathie, c'est parce que plusieurs docteurs ont soutenu l'authenticité de l'événement, lequel entrait ainsi dans la Tradition. Ailleurs, s'il ajoute au récit évangélique des éléments vraisemblables (scènes, dialogues, détails), Poquet prend bien soin de le signaler.

Outre la vénération pour Joseph, l'*Orationarium* donne bonne place au culte marial, à la Passion et au thème de la compassion. Comme dans les *Meditationes* pseudo-bonaventuriennes, l'Ascension est regardée comme la première des fêtes, avant même celle de Pâques : solennité triomphale et joyeuse, elle manifeste la gloire de la Rédemption et l'espoir de notre Salut (ch. 35). Signalons encore plusieurs passages où Poquet se lamente sur le schisme d'Occident et formule des prières pour l'unité et la paix de l'Église.

Dans deux mss (Paris, B.N., lat. 1200 ; Mazarine, ms 519), l'*Orationarium* est suivi d'une brève *questio : Utrum Virgo gloriosa contraxerit peccatum originale in sua conceptione* (Inc. « Quantum ad hoc pono duas conclusiones. Prima quod Deus potuit... ») ; ce texte, favorable à l'Immaculée Conception, a parfois été attribué à Poquet, mais cette paternité est fort douteuse : la *questio*, qui ne figure pas dans le lat. 18206, pourrait bien avoir été rattachée à l'*Orationarium* à l'abbaye de Saint-Denis où fut copié en 1391 le ms lat. 1200.

3° Comme l'*Orationarium*, Poquet composa à l'usage de ses frères un abrégé des *Collationes sanctorum patrum* de Jean Cassien. Son résumé vise à rendre l'ouvrage plus accessible, expliquant des phrases ou des passages ardus. On garde 4 mss de ces *Breves compilationes in collationibus Patrum*, dites aussi *Collationes... in compendium et familiarem sermonem redactae* (Inc. « Quia aliquibus collationes... ») : Arsenal, ms 485 (original ?) ; B.N., lat. 18330 ; Avignon, B.M., ms 6153 ; Troyes, B.M., ms 1361.

4° On a parfois écrit que Poquet fit de la même façon un résumé de la *Scala spiritualis* de Jean Climaque ; ce qui est inexact. Ses *Auctoritates extractae de libro S. Johannis...* (Inc. : « Cum liber sancti Johannis scolastici... » ; ms unique, original ?, Arsenal, ms 485) regroupent, sous 42 mots-clés classés alphabétiquement, les citations, parfois glosées, des divers degrés de la *Scala* où ces mots apparaissent ; c'est donc un index des principales matières qui a été ainsi réalisé.

A la suite de ces *Auctoritates*, le même ms donne un texte organisé sur le même modèle mais ne comportant que 22 mots-clés, qui n'apparaissent pas tous dans les *Auctoritates* ; écrit sur un ton direct, offrant de nombreux préceptes et conseils, dans un latin assez simple, cet opuscule pourrait être tout entier de la main de Poquet, qui aurait ainsi cherché à compléter l'ébauche du « guide thématique de la vie spirituelle » que constituent en somme les *Auctoritates*.

En revanche, c'est par confusion avec Antoine Poquet que les P.P. Becquet et Daire attribuent à Pierre un commentaire sur la Règle de saint Benoît et un recueil de sermons *de tempore et de sanctis* (B.N., lat. 13807 ; Mazarine, mss 1052-1053).

5° Un recueil de *Quodlibeta determinata per R.P. Petrum Poqueti celestinum, visa per cancellarium Parisiensem et per ipsum ampliata*, daté de 1451 (Léningrad, Bibl. d'État Saltykov-Chtchédrine, lat. Ov II n° 1, f. 317v-320) vient d'être découvert par G. Ouy. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'un ouvrage rédigé par Poquet et Gerson, mais d'une *reportatio* d'une séance de *quodlibeta* tenue par les deux hommes. G. Ouy a justement observé que, sur les 12 questions du recueil, dix ont été publiées dans les éd. des œuvres du chancelier par L. Ellies du Pin et P. Glorieux sous l'unique nom de Gerson parmi les *Questiones XLVI* (éd. Glorieux, t. 9, n. 428, q. 44, 45, 6-8, 2, 1 et 3-5) ; l'édition de ces questions est donc à revoir, d'autant plus que le ms de Léningrad contient de nombreuses autres questions dont les réponses sont cette fois attribuées au seul chancelier et sont pour moitié inédites.

Pierre Poquet n'a pas été un auteur très fécond. Deux traits ressortent de son œuvre littéraire : la proclamation de son culte intense pour saint Joseph et la volonté de servir ses frères au moyen de textes destinés à les diriger dans la vie spirituelle (*Orationarium*) ou à leur faciliter l'accès aux classiques du monachisme. Ces traits expriment sans doute quelque chose de la vie spirituelle de Poquet. Méconnu de nos jours, estimé de ses contemporains, il a été jugé digne de figurer dans le recueil d'*Historie sagre degli huomini illustri per santita della congregatione de Celestini* (Bologne, 1648) dû à C. Telera da Manfredonia, abbé général de l'ordre.

Claude Firmin, *De viris illustrissimis ord. celestinorum* (v. 1550), Paris, B.N., lat. 18330. – *Ortus et progressus ord. celestinorum* (milieu 16e s.), Arsenal, ms 929. – Registre des délibérations des chapitres provinciaux, 14e-17e s. (commencé dans la seconde moitié du 16e s.), Paris, Archives nat., LL 1503. – Matthieu de Goussencourt, *Histoire célestine* (1e moitié du 17e s.), Arsenal, ms 3556. – Nicolas Delleville, *Vitae provincialum et priorum... celestinorum provincie gallice* (1653), Avignon, B.M., ms 1439. – Nicolas Malet, *Historia monasteriorum celestinorum franco-gallorum* (2e moitié du 17e s.), Avignon, B.M., ms 1438 ; *Historia generalis ord. celestinorum* et début d'une *Historia illustrium celestinorum, ibidem*, ms 1363.

Catalogue des auteurs et personnages célèbres de l'ordre des célestins (17e s.), Mazarine, ms 1649. – *Rectores celestinorum provinciae Galliae* (début 18e s.), Rouen, B.M., U. 86 (1358). – A. Becquet, *Gallice celestinorum congregationis... monasteriorum fundationes...*, Paris, 1719. – C. Hugonnet, *Histoire abrégée de la congr. des célestins de France* (v. 1725/30), Arsenal, ms 5145. – C.-A. Baticle, *Delincourt ou la vie d'un village du Vexin...*, Pontoise, 1891 (publie l'acte de 1379 par lequel Poquet, prieur de Limay, notifie la fondation établie en ce monastère par Charles V à la mémoire de son chambellan Jean Martel). – Ch. Sustrac, *Les Célestins de France... 1300-1789* (1899), Bibl. Sainte-Geneviève, mss 3904-3905 (résumé dans *Positions des thèses* de l'École des Chartes, 1899, p. 137-47).

M. Lieberman, dans *Cahiers de Joséphologie*, art. cités *supra* et t. 9, 1961, p. 199-266 ; t. 15, 1967, p. 49-50, 109 ; cf. les tables, dans t. 21/2, 1973, p. 350-51. – L. Bresson, *Le prieuré de la Sainte-Trinité et l'église Sainte-Christine de Limay : recherches sur une fondation mantoise de Charles V*, dans *Annales historiques du Mantois*, 1979, n. 6.

DS, t. 2, col. 382 ; t. 5, col. 864 ; t. 8, col. 373, 387.

PORETE (MARGUERITE). Voir DS, t. 5, col. 1252-68 *passim*.

Olivier CAUDRON.

PORRAS (ANTOINE DE), prêtre, 16e siècle. – Selon le registre des grades du collège trilingue d'Alcalá, Antonio de Porras fit partie en juin 1529 de la promotion des bacheliers ès arts. En octobre 1530, il est licencié et, le dernier jour de l'an, maître ès arts (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f. 34r, 40r, 42v). Plus tard, il compléta sa formation théologique jusqu'à obtenir le doctorat : en effet la dédicace de son *Tratado de la oración* est adressée à son évêque par « son humble

serviteur Antonio de Porras, docteur en sacrée théologie, maître ès arts et visiteur de l'Église de Plasencia et de son évêché ».

L'évêque de Plasencia, Gutierre de Carjaval, appartenait au Conseil royal par succession paternelle ; au contact des jésuites Diego Laínez et Francisco de Borja il se convertit de son existence seigneuriale pour s'occuper de réformer son diocèse et d'appuyer les Jésuites. Il se fit aider par « trois docteurs théologiens et prédicateurs » (cf. A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 1, Madrid, 1902, p. 424-31).

Chanoine prébendé au service de l'Église de Plasencia, Porras ne semble pas avoir beaucoup résidé au lieu de son bénéfice, étant donné que les archives de la cathédrale ne gardent pas trace de lui et que Fr. Alonso Fernández ne le mentionne pas (*Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid, 1627).

En vue de faire quelque bien en prêchant « la doctrina evangélica » et en suscitant des « oraciones al Señor por el bien común de la Cristiandad » au commencement du concile universel, il choisit pour ses prédications de carême de 1546 de commenter le Pater : c'est le moyen le mieux adapté à son double but. On lui demanda par la suite de rédiger un « compendio » de ces prédications : ainsi parut à Alcalá le 6 janvier 1552 son *Tratado de la oración* (exemplaire à l'Escorial).

Le *Tratado*, qui se présente sous la forme d'un dialogue entre le maître et son disciple, comporte trois parties : les excellences et conditions de la prière (f. 1r-61r), le commentaire des sept demandes du Pater (f. 61v-192r) et sept contemplations pour les jours de la semaine en vue de bien prier (f. 192v-228r). L'ouvrage, sans prétentions littéraires, a un ton parénétique et moralisant. Sa première partie manifeste une nette influence du *Modus orandi* et de la *Paraclesis* d'Érasme ; déjà le Prologue demande : « Aujourd'hui y a-t-il chose plus oubliée et détestée que la philosophie du Christ ?... Les hommes préfèrent lire des fables que les lettres sacrées ».

Il veut dissiper deux préjugés. Le premier, qu'il appelle « la vieille querelle » et dans lequel le clergé a une grave responsabilité, fait que le chrétien se disculpe de ne guère prier parce qu'il a le soin de sa maison, etc., et qu'il y a les prêtres, les religieux et les ermites pour le faire ; à quoi Porras objecte que ce ne sont pas les bien portants mais les malades qui ont besoin du médecin. Le second problème concerne l'utilisation de la langue vulgaire ; on objecte qu'il y a danger à traiter des profonds mystères de telle manière qu'il sera aisé au peuple de les mal comprendre. Porras répond avec Érasme : « Notre Docteur le Christ a donc enseigné des choses si obscures... que seuls les théologiens peuvent les comprendre ?... Plaise au Ciel que toutes les femmes ne s'occupent d'autre chose que des évangiles et des épîtres de saint Paul ! » (Prologue ; cf. Érasme, *Paraclesis*, *Opera*, t. 5, Leyde, 1704, col. 137-144).

Porras utilise la définition de la prière répandue par Jean Damascène (PG 94, 1089), comme aussi Érasme (cf. *Modus orandi*, t. 5, col. 1103) ; quand il parle de son utilité, il se réfère au même Érasme (*Enchiridion militis christiani*) : « Tu dois savoir que la prière continuelle est la vraie défense... pour ne pas tomber en tentation... C'est chose vérifiée que la vie de l'homme sur terre est une bataille continue » (f. 6rv).

S'adressant aux clercs des cathédrales et aux religieux choristes, il insite sur l'intériorité et la pureté d'intention (f. 8v) ; la seule psalmodie ne suffit pas ; pour élever l'esprit, il faut se servir de deux ailes, le désintéressement du monde et le désir du ciel (f. 4v ; cf. *Modus orandi*, col. 1114). Les Juifs cherchaient à être remarqués, les païens multipliaient les paroles : une prière insistante et dévote est tout autre chose (f. 16v-17v ; cf. *Modus orandi*, col. 1110-12).

La prière en esprit et en vérité, qui est certaine d'être entendue, a sept qualités : confiance, humilité, ordre, attention, persévérance, « demander la gloire (du ciel) ou quelque chose qui s'accomplisse pour elle et pour toi » (f. 23rv) ; demander pour soi signifie pour Porras que l'on peut savoir qu'il n'y a pas en ce qu'on demande d'empêchement consenti, afin que la prière puisse être exaucée ; il suit en cela Alexandre de Halès (*Summa theol.* IV, q. 96, m. 3, a. 3). Dans son intention de réformateur, Porras accorde beaucoup d'importance à l'ordre qu'il faut observer pour éviter l'irrévérence dans la manière de demander (f. 15v-16r, 26r-27r ; cf. *Modus orandi*, col. 1122). Aux qualités de la prière, Porras ajoute quelques résolutions pratiques pour mieux les réaliser, comme de garder devant les yeux le grand *beneficio* que nous a fait le Père en nous donnant son Fils unique (ch. 15, f. 32r-33r). Puis il expose le sens de la Messe et des cérémonies par lesquelles l'Église honore Dieu en faisant appel au corps et à l'âme (f. 28r-36r).

Abordant la question de la prière aux saints, avec les excès populaires et les refus protestants qu'elle suscite, Porras la résout à la manière du *Modus orandi* : les saints sont des membres du Christ « en qui resplendissent ses dons » ; leur culte consiste à les imiter, les honorer et demander leur aide (f. 36r-39r ; cf. *Modus orandi*, col. 1115-19) ; il souligne l'incohérence qu'il y a à prier les saints en leur adressant des Pater ou des Ave (f. 44r ; cf. *Modus orandi*, col. 1124). Comme tout bon espagnol du Siècle d'or, Porras aime la Vierge Marie et invite à la porter en ses mains, son cœur et son corps (f. 47r-48r). Auparavant, il s'est attardé à résoudre quelques questions plus théologiques en utilisant les scolastiques : en quelle forme les saints perçoivent-ils les prières des fidèles ? Peut-on prier les âmes du purgatoire comme des intercesseurs (f. 39r-43v) ? Il parle aussi des circonstances de temps et de lieu plus appropriées pour prier, et se demande s'il suffit de prier avec son seul esprit (f. 58v ; cf. *Modus orandi*, col. 1128).

La deuxième partie est un des plus complets commentaires du Pater de cette époque, mais il n'est pas des mieux écrits. Son schème conducteur est le *De oratione dominica* de saint Cyprien (PL 4, 519-544) : particularités du Pater comme prière filiale, paraphrase des demandes. Au long des chapitres on perçoit le sérieux de la formation spéculative et positive reçue à Alcalá par l'auteur. Il y a des affirmations qui pourraient paraître hardies en ces temps de soupçons contre les *alumbrados* et les luthéranisants, comme lorsqu'il appelle « ciel » le cœur du juste (f. 78rv), mais il recourt à des autorités (ici Augustin, *De sermone Domini in monte* II, 5, 17, PL 34, 1276-77).

Les demandes sont commentées sous divers aspects. Ainsi dans la deuxième le règne est considéré comme règne universel des fils de Dieu, vraie intelligence de l'Écriture, Église militante, grâce de Dieu, gloire du ciel, lieu où sont les bienheureux, et enfin la personne même du Christ (f. 93rv). Dans la quatrième, il parle du pain matériel, spirituel et sacramentel. Le commentaire de chaque demande est couronnée par une élévation spirituelle, comme chez Francisco de Evia.

La troisième partie, sorte d'appendice, veut montrer comment les commandements se trouvent dans le Pater ; ce qui fait que le *Tratado* s'achève comme un traité de l'agir moral – autre trait de l'influence érasmienne (voir par exemple à propos des dommages provenant du mauvais usage de la langue ; cf. Érasme, *De linguae usu atque abusu*, *Opera*, t. 4, Leyde, 1703, col. 657-754).

Ce qui doit surtout attirer l'attention dans le *Tratado,* c'est la présence si évidente d'Érasme (cf. l'allusion du f. 15r au *Modus orandi*), d'autant que les auteurs espagnols du temps préféraient le passer sous silence. Cependant Porras ne manifeste aucune réserve devant la scolastique et il loue beaucoup les cérémonies et les religieux. Quand il aborde des points comme la droiture d'intention, la confiance, les humiliations, il doit beaucoup aux mouvements observants espagnols. Le *Tratado,* au demeurant, s'insère dans la vaste littérature des commentaires du Pater : en Espagne, de 1515 à 1589, de Juan de Oleza à Juan de Pineda, parurent quelque 25 commentaires. Les causes de cette abondance sont diverses : désir de promouvoir une prière profonde et claire face au mysticisme *alumbrado,* courant de l'évangélisme, concrétisation des consignes catéchétiques du concile de Trente...

N. Antonio, *Bibl. hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 155. – M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne,* Paris, 1937, table ; cf. trad. espagnole, 2 vol., Mexico-Buenos Aires, 1950, t. 1, p. 400 et t. 2, p. 124, 142, 174-77, 186. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles (1500-1570),* dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* t. 3, Salamanque, 1971, p. 422-23, 566.

Saturnino López Santidrián.

PORTAL (Fernand), lazariste, 1855-1926. – Voir art. *Œcuménisme,* t. 11, col. 643-46 et 664.

Ajouter : F. Portal, *Refaire l'Église de toujours,* textes présentés par R. Ladous, Paris, 1977. – *Unité des chrétiens,* n. 22, avril 1976 (numéro sur Portal) ; – R. Ladous, *Mr Portal et les siens. Mission chrétienne et union des Églises,* thèse, université de Lyon, 1982.

PORTMORANT (Alexandre Colas de), prêtre, 1607-1671. – Portmorant est né à Orléans en 1607 sur la paroisse Saint-Pierre-Ensentelée.

Son père Michel Colas était seigneur de Champgrand ; sa mère Madeleine Le Rebours, dame de Portmorant, appartenait à une famille de conseillers au Parlement de Paris. Le milieu était très fervent et lié à plusieurs familles qui contribuèrent au renouveau du catholicisme : notamment les Brandon, les Lhuillier, les Acarie.

Portmorant embrassa l'état ecclésiastique et fut ordonné prêtre à Paris le 2 juin 1635. Il s'établit au cloître Notre-Dame. Il y rencontra l'abbé de Saint-Cyran, mais préféra suivre les conseils de Vincent de Paul, comme il le déclara lui-même plus tard en déposant au procès de Saint-Cyran (1638). Il participa aux missions que M. Vincent organisa en 1637 dans le diocèse de Chartres. En 1638 il était Abbé commendataire de l'abbaye des Prémontrés de Pleineselves au diocèse de Bordeaux, réduite à la ruine par les guerres de religion. Il était également conseiller et aumônier de Louis xiii.

Le 1er juillet 1638, l'abbé de Portmorant devenait curé de la ville de Calais (diocèse de Boulogne). Il créa dans sa paroisse une association de dames pour venir en aide à la misère. Elle eut un grand rayonnement. Il en fit imprimer les statuts : *Le triomphe de la Charité, contenant l'institution, les règlements et exercices de la Compagnie des Dames de la Charité établie en l'église paroissiale de Calais* (Paris, Huret, 1640). Il conserva cette cure deux ans.

Portmorant revint à Orléans. Gravement malade, il y passa un an. Fin 1641 il se fixa au village de Vaugirard près de Paris pour se consacrer à la réalisation d'un projet d'éducation populaire qu'il avait formé. Il travailla avec sa parente Mme de Villeneuve, fondatrice des Filles de la Croix de Paris. Il ouvrit une école qui reçut rapidement une trentaine d'élèves. Il fut un de ceux qui décidèrent J.-J. Olier à fonder le Séminaire qu'il devait transporter en 1642 sur la paroisse parisienne de Saint-Sulpice.

Le nombre des élèves de son école ayant augmenté, l'abbé de Portmorant la transféra à Paris au faubourg Saint-Victor. Il se rapprochait ainsi de son intime ami Adrien Bourdoise, curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il arriva à grouper une centaine d'élèves. Il voulait accueillir gratuitement les enfants de familles dans la gêne. Il désirait en même temps former des maîtres soit laïques, soit ecclésiastiques afin de développer l'esprit religieux, sanctifier les familles et le royaume. Il exposa son plan dans une plaquette de 59 pages parue à Paris (P. Targa, 1644) : *L'Idée de la Famille de saint Joseph, établie au faubourg Saint-Victor-lez-Paris, sous le patronage du Roi et de la Reine régente.* En effet Anne d'Autriche, qui entretenait d'étroites relations avec le fondateur, vint visiter son école le 19 mars 1644, fête de saint Joseph, y amenant le jeune roi. Elle fit à l'œuvre une dotation destinée à assurer l'avenir.

Mais selon un processus courant le Parlement s'opposa à l'enregistrement. Pour signaler son initiative à l'attention publique Portmorant publia un ouvrage beaucoup plus complet : il comprenait 334 pages et paraissait avec l'accord de l'archevêque de Paris : *La Famille chrétienne sous la conduite de saint Joseph, fondée à Paris par le Roi et la Reine régente, pour nourrir charitablement et élever chrétiennement et civilement les enfants des nobles et honnêtes maisons incommodées...* (Paris, 1644). L'ouvrage s'étend longuement sur les désordres de la société, prend parti contre les religieux, exalte le clergé séculier et la vie paroissiale, fait l'éloge du mariage chrétien ; il trace pour les familles chrétiennes des Règles inspirées de celles de Nazareth, propose la multiplication des écoles populaires en leur procurant des ressources à l'aide de pensions prises sur les gros bénéfices ; enfin, il condamne avec vigueur le jansénisme coupable à ses yeux d'affaiblir la vie sacramentaire.

Après la publication de ce volume la tension augmente. Les hostilités que l'abbé de Portmorant avait suscitées par son opposition à Saint-Cyran soulevèrent un conflit violent. La Sorbonne censura *La Famille chrétienne* (8 octobre 1644). Le fondateur ne put sauver son œuvre. Le 1er mars 1648 par une ordonnance de Jean-François de Gondi les enfants qu'avait recueillis l'abbé furent transférés dans une autre maison.

Quant à Portmorant il se retira dans l'Orléanais, partageant son temps entre la paroisse de Chécy près d'Orléans et cette ville. Il se consacra à la prédication de missions populaires, à la direction de l'Hôtel-Dieu de Chécy et à la formation de maîtres d'école. Selon Éd. Colas de La Noue, il mourut le 19 septembre 1671 à Orléans.

Portmorant figure aujourd'hui parmi les initiateurs d'une pédagogie qui annonce les initiatives de saint Jean-Baptiste de La Salle. Dans l'état actuel de la recherche, on ne saurait dire s'il a songé à établir une « école normale », mais il est sûr qu'il rassemblait chez lui des prêtres « sans emploi » pour les envoyer ensuite « faire la classe » dans les villes, bourgs et villages. D'autre part, il est un des apôtres du culte de saint Joseph. Tout son projet éducatif est centré autour de l'imitation du rôle de saint Joseph dans la

Sainte Famille. Son livre constitue un bon témoignage sur l'extension de son culte en France.

Biographie universelle, t. 35, p. 422 (inexact). – M. Faillon, *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1873, 4e éd., t. 1, p. 330 et 366. – Éd. Colas de La Noue, *Un précurseur de l'enseignement, l'abbé de Portmorant*, Angers-Orléans, 1891. – G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, Paris, 1937, t. 1, p. 22-23, 540. – J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne... Les origines du Jansénisme*, t. 2, Louvain-Paris, 1947, p. 392, 583 (n. 602). – S. Congregatio pro Causis Sanctorum..., *Nicolai Barré... Positio*, Vatican, 1970, p. 37.

Raymond Darricau.

PORT-ROYAL. – Port-Royal, monastère féminin de l'Ordre de Cîteaux fondé au 13e siècle, acquit la célébrité au 17e siècle lorsqu'il devint le point central de l'œuvre réformiste de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui fut l'inspirateur du mouvement théologico-pastoral connu sous le nom de Jansénisme (DS, t. 8, col. 102-48). Afin de définir la spiritualité de Port-Royal, il convient de prêter attention aux aspects suivants de l'histoire du monastère, de ses membres et de ses amis : les racines monastiques de Port-Royal, sa réforme dans le cadre de la Contre-Réforme en France, et son engagement dans les controverses jansénistes qui finalement entraînèrent sa dissolution. De plus, puisque la persistance de l'influence de la spiritualité de Port-Royal est dûe pour beaucoup à l'établissement d'un mythe de Port-Royal, nous devons examiner comment cet aspect mythique de l'histoire de Port-Royal a inspiré la littérature écrite sur le sujet depuis la destruction du monastère en 1710 jusqu'à nos jours. Le présent article traitera donc d'abord de l'*histoire* (1), puis de l'*historiographie* (2), et enfin de la *spiritualité* et de l'*influence* de Port-Royal (3).

I. BRÈVE HISTOIRE DE PORT-ROYAL

1. **Les moniales de Port-Royal.** – Port-Royal fut fondé en 1204 par Mathilde de Garlande, épouse de Matthieu Ier de Montmorency-Marly, sur le conseil d'Eudes de Sully, évêque de Paris. Le monastère était situé dans la vallée de Chevreuse, au sud de Versailles, à une journée de diligence de Paris. À une époque très ancienne il fut placé sous la juridiction du monastère cistercien de Vaux-de-Cernay. La partie la plus remarquable du monastère était la chapelle dessinée par Robert de Luzarches, l'architecte de la cathédrale d'Amiens, achevée en 1229.

L'histoire du monastère ressemble à celle de beaucoup d'autres dans la période située entre l'épanouissement de Cîteaux et de ses rejetons aux 12e et 13e siècles, et les réformes protestante et catholique des 16e et 17e siècles. Dans ses premières années le monastère attira des vocations sérieuses et devint une communauté prospère et nombreuse. Parmi les privilèges qu'il obtint, notons le droit que le pape Honorius III lui conféra en 1223 de donner retraite à des séculières lassées du monde « qui voudraient vivre à l'ombre d'un cloître, sans pourtant se lier par des vœux » (Cécile Gazier, *Histoire du Monastère de Port-Royal*, Paris, 1929, p. 3), ce qui devait être important dans l'avenir. Cependant, à la fin du 16e siècle le monastère avait décliné à tous égards.

Le concordat entre François Ier et Léon X accordait au roi la nomination des abbesses. De plus en plus, comme celle des abbés, la nomination des abbesses devint la façon ordinaire d'assurer un bénéfice aux filles de famille qui ne pouvaient obtenir l'avantage d'un bon mariage. La disparition du sens religieux de la vie et de la vocation monastiques était générale, et Port-Royal n'était pas une exception.

En 1602, les douze habitantes de Port-Royal jouissaient d'une vie facile sans être soumises à la clôture. En 1599, comme il n'était pas rare sous Henri IV, une fillette de sept ans fut nommée assistante de l'abbesse âgée, Jeanne de Boulehart. Cette fillette était Jacqueline Arnauld (1591-1661), seconde fille et troisième enfant d'un riche et influent avocat parisien, Antoine Arnauld, et de son épouse Catherine Marion, dont le père, Simon Marion, était avocat général. Lorsque Madame Boulehart mourut en 1602, Arnauld obtint de Clément VIII les bulles nécessaires en rusant sur l'âge de la fillette, et Jacqueline fut installée sous son nom de confirmation, Angélique, comme abbesse de Port-Royal à l'âge de onze ans (DS, t. 1, col. 879-81).

Ainsi commença la longue influence de la puissante famille Arnauld à Port-Royal. M. et Mme Arnauld étaient de pieuses personnes et n'avaient nulle intention d'abandonner le monastère à la charge d'un enfant. Arnauld assuma le contrôle des affaires séculières, répara les bâtiments et administra les domaines, tandis que son épouse veillait avec sollicitude sur sa fille. Elle fit en sorte qu'une sœur austère fut nommée prieure pour exercer les fonctions de supérieure jusqu'à la majorité d'Angélique, et appela de Saint-Cyr une autre religieuse, Madame de Jumeauville, pour lui servir de compagne. Les moniales de Port-Royal, dont l'aînée avait 33 ans, étaient satisfaites puisque leur existence, quoique soumise peut-être davantage à l'influence de l'austère famille Arnauld, se trouvait affranchie de la pauvreté dans laquelle elles avaient vécu jusqu'alors.

Puis vint la dramatique conversion d'Angélique, à l'âge de dix-huit ans, à la suite d'un sermon donné par un capucin à Port-Royal. Dans la scène rendue célèbre par ses futurs admirateurs, elle inaugura sa réforme du monastère par un acte connu sous le nom de « la journée du guichet ». Le 25 septembre 1609, quand ses parents arrivèrent pour leur visite habituelle, elle ferma les portes du cloître pour les empêcher d'entrer, et ainsi rétablit la règle de la clôture.

A ce point, l'histoire de Port-Royal entre dans l'histoire plus générale de la Contre-Réforme en France. Le modèle de réforme suivi par Mère Angélique, avec l'aide de sa sœur Mère Agnès de Saint-Paul (1593-1671 ; DS, t. 1, col. 876-79), était celui de tous les monastères ayant répondu à l'appel de la réforme : la considération des origines de l'ordre avec la tentative de retourner à l'observance intégrale des règles primitives. Pour Port-Royal, ces règles étaient celles de saint Benoît et la *Carta Caritatis* de Cîteaux. Non contente de rétablir la règle de la clôture, Mère Angélique restaura celles du silence, de l'abstinence et de la pauvreté. La vie des moniales était de nouveau dominée par le chant de l'Office divin à des heures régulières le jour et la nuit.

La réputation de Port-Royal grandit, et les âmes dévotes affluèrent, désireuses d'assister la jeune héroïne et de concourir à son admirable tentative de réforme. Il semble que pendant quelque temps l'abbé Maugier de la Charmoye parvint à relier la communauté à la branche de la stricte observance cistercienne, un mouvement parallèle dans la communauté masculine. Ensuite, l'influence de François de Sales prévalut, brisée seulement par sa mort en 1622. Il fut suivi par l'évêque Sébastien Zamet, qui parvint presque à persuader Angélique de la nécessité de fonder un nouvel ordre avec les abbayes du Tart et du Lys. Le projet ne fut que partiellement exécuté.

Le projet de fonder un nouvel ordre sous la direction de Zamet coïncidait avec le besoin de changer de quartier et de s'agrandir. Les Arnauld trouvèrent une maison au Faubourg Saint-Jacques, et Zamet obtint le transfert de Port-Royal de la juridiction de Cîteaux à celle de l'évêque de Paris en 1626. En 1633, lorsque la communauté fut bien établie à Paris, Mère Angélique et l'évêque Zamet fondèrent une filiale de Port-Royal dédiée à l'adoration du Saint-Sacrement : l'Institut du Saint-Sacrement.

L'expérience de l'Institut ne fut pas heureuse, si l'on en croit les rapports des moniales de Port-Royal. Mère Angélique y gagna cependant de rencontrer Saint-Cyran, que l'évêque Zamet introduisit au couvent. Saint-Cyran avait visité Port-Royal en 1623, introduit par Robert Arnauld d'Andilly, qui l'admirait et le considérait comme un ami depuis le temps de leur première rencontre en 1621. Mais il semble que Saint-Cyran n'entra en rapport direct avec Angélique que dix ans plus tard. Les idées réformatrices de Saint-Cyran s'accordaient avec celles d'Angélique. Joignant leurs efforts, ils luttèrent contre l'influence de l'évêque Zamet dont Angélique avait souvent combattu les projets.

En 1636, Mère Angélique revint à la maison de Port-Royal, au Faubourg Saint-Jacques, et en 1638 l'Institut du Saint-Sacrement fut fermé. Les moniales en retinrent le scapulaire blanc avec la croix rouge qu'elles avaient ajouté à leur habit cistercien, et le début des nouvelles *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*. Port-Royal de Paris devint un centre recherché de ferveur spirituelle pour l'intelligentsia de Paris. En 1648, la communauté était devenue si nombreuse qu'un groupe essaima au monastère de Port-Royal des Champs, qui avait été occupé par les solitaires (voir plus bas). Parmi le groupe qui y retourna se trouvait Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, nièce de Mère Angélique, que sa tante nomma maîtresse des novices.

Les années 1636-1661 furent des années de paix et de croissance pour le monastère. En même temps, la famille et les amis des moniales se trouvèrent attirés dans la controverse qui devait dominer la scène théologique pour le reste du siècle : les débats sur la doctrine de la grâce et des sacrements qui suivirent la publication de l'*Augustinus* de Jansénius en 1642, et le traité de la *Fréquente Communion* d'Antoine Arnauld en 1643 (DS, t. 1, col. 881-88 ; voir aussi, art. *Jansénisme*, t. 8, col. 117-22).

Les moniales se trouvèrent compromises lorsqu'en 1661, par ordre du vicaire général de Paris, tous les membres du clergé et les religieux furent invités à signer un formulaire condamnant cinq propositions tirées de l'*Augustinus* (DS, t. 8, col. 121). En même temps, un mandement fut envoyé à Port-Royal ordonnant le renvoi de tous les pensionnaires, postulantes et novices. En 1664, le nouvel archevêque, Hardouin de Péréfixe, était déterminé à obtenir les signatures des moniales. Lorsque toutes autres mesures eurent échoué, il assembla les têtes de la résistance et les envoya, prisonnières en quelque sorte, dans les couvents entourant la cité. Cet épisode, connu dans les annales de Port-Royal sous le nom de « la captivité », occasionna la production de la littérature la plus intéressante du monastère. Les moniales refusant encore de signer le formulaire, Péréfixe rappela les exilées et les envoya avec toutes celles qui refusaient de signer, à Port-Royal des Champs. Ce monastère fut placé sous interdit. Les sacrements furent refusés même sur le lit de mort à moins que la signature ne soit obtenue à ce dernier moment. Il était même interdit aux moniales de réciter l'Office en commun.

En 1669, lorsque la « paix de l'Église » fut accordée, l'interdit sur Port-Royal des Champs fut levé. À cette époque, cependant, les deux groupes étaient séparés, car le groupe parisien avait signé le formulaire et obtenu sa propre abbesse par nomination du roi (renversant ainsi l'un des principaux éléments de la réforme de Mère Angélique : l'établissement de l'élection de l'abbesse selon les anciennes coutumes de Cîteaux). Depuis ce temps, Port-Royal des Champs était séparé de Port-Royal de Paris, et les historiens ne s'intéressent plus qu'à Port-Royal des Champs.

En 1679, les attaques reprirent. Une fois de plus, pensionnaires, postulantes et novices furent éloignées. Mais cette fois c'était sans retour. En 1705, il ne restait qu'un petit nombre de moniales. Elles furent dispersées dans divers couvents à la suite de la bulle *Vineam Domini Sabaoth* de Clément XI (16 juillet 1705), qui était la condamnation explicite du Jansénisme demandée par Louis XIV. En 1710, le monastère fut complètement détruit.

Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, texte présenté et annoté par Maxime Leroy, 3 vol., Paris, 1955. – Louis Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent State University Press, 1977. – L.N. Prunel, *Sébastien Zamet, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1912.

2. **Les Solitaires de Port-Royal.** – Il convient de traiter comme un parallèle à cette histoire des moniales du monastère de Port-Royal, le groupe des disciples de Saint-Cyran qui étendit son influence spirituelle longtemps après sa mort.

Bien que Saint-Cyran ait contribué par son influence sur le théologien polémiste Antoine Arnauld (1612-1694 ; DS, t. 1, col 881-88) aux débats du 17e siècle (voir DS, t. 8, col. 119-20), sa contribution la plus significative et la plus durable est celle de directeur spirituel. On a noté que, dès leur première rencontre, un lien très solide s'est formé entre Saint-Cyran et Robert Arnauld d'Andilly (1588-1674) et, bien que ce dernier ne cessa pas immédiatement ses activités à la Cour, il mena une vie chrétienne austère sous la direction de Saint-Cyran. Quand Madame Arnauld d'Andilly mourut en 1637, Saint-Cyran se trouvait à son chevet. Son neveu, Antoine Le Maître (1608-1658 ; DS, t. 9, col. 566-67), fils de la sœur d'Arnauld d'Andilly, Catherine Arnauld (1590-1651), épouse d'Isaac Le Maître, s'y trouvait également. Le jeune homme, avocat au début d'une brillante carrière, fut converti lorsqu'il entendit Saint-Cyran prononcer les prières sur les mourants. Il se mit sous sa direction, bientôt rejoint par son frère Simon Le Maître de Séricourt (1611-1650) et Claude Lancelot (vers 1615-1695). Les trois premiers allèrent habiter dans une résidence bâtie pour eux par Mme Le Maître dans la cour de Port-Royal de Paris. Un autre disciple de Saint-Cyran, Antoine Singlin (1607-1664), leur fut envoyé par Saint-Cyran pour être leur prêtre directeur. En 1638, lorsque Saint-Cyran fut arrêté, le groupe alla résider à l'abbaye de Port-Royal des Champs, désertée depuis le départ des moniales à Paris. Prenant modèle sur la vie recluse des Chartreux (cf. art. *Chartreux*, t. 2, col. 735-53), pour lesquels Saint-Cyran eut toujours une grande admiration, ils furent connus sous le nom des « solitaires de Port-Royal », ou « les messieurs de Port-Royal », car ils employaient le titre « Monsieur » lorsqu'ils s'adressaient l'un à l'autre.

Le groupe, parti pour Port-Royal en 1638, y demeura jusqu'en 1648, sauf pour un bref déplacement à la Ferté-Milon après l'interrogatoire du commissaire Laubardemont (Jacques Martin, baron de, 1590-1653). Ce groupe comprenait les deux frères Le Maître, Lancelot et Singlin. Il semble qu'ils aient eu, dès le commencement, plusieurs enfants confiés à leurs soins pour leur éducation. Ils attirèrent bientôt d'autres pieux jeunes gens venant surtout de la même classe parlementaire. Parmi les plus connus figurent Isaac Le Maître de Sacy (1613-1684 ; DS, t. 9, col. 568-72), frère cadet de Le Maître et de Séricourt, qui fut l'un parmi les rares membres de ce groupe à recevoir le sacerdoce ; Victor Pallu (1604-50), le médecin connu comme « le petit Pallu » ; Jean Hamon (1617-1687 ; DS, t. 7, col. 64-71), lui aussi médecin, qui continua le service médical de la communauté après la mort de Pallu, et qui, bien que non ordonné, fut l'un des plus grands directeurs spirituels des moniales de Port-Royal. Les écrits de Hamon sont parmi les plus attrayants de tous les écrits spirituels de ce groupe. Il faut ajouter encore Pierre-Thomas Du Fossé (1634-1698 ; DS, t. 3, col. 1750-1755) ; Charles-Henri de Luzancy (1623-1684), troisième fils d'Arnauld d'Andilly ; Antoine Baudry d'Asson de Saint-Gilles † 1668 ; et, bien sûr, les trois grandes figures du mouvement : Antoine Arnauld, Pierre Nicole (1625-1695 ; DS, t. 11, col. 309-18) et Blaise Pascal (1623-1662 ; DS, t. 12, col. 279-91).

Une partie de leur vie à Port-Royal des Champs était consacrée au travail physique, et, grâce à leurs efforts, le monastère et ses environs, qui avaient été très négligés et envahis par les roseaux, furent remis en état. Les Messieurs drainèrent même le marais qui avait été largement responsable du caractère insalubre de l'endroit, de sorte que le monastère devint vraiment habitable. En 1648, les moniales revinrent. Les solitaires allèrent habiter en haut de la colline à la ferme des Granges, où ils demeurèrent jusqu'en 1679. L'année 1679 fut le début de la dernière campagne contre Port-Royal. Cette année-là, Antoine Arnauld partit en exil en Hollande, et fut suivi par de nombreux membres du groupe.

1° La vie spirituelle des solitaires. – Antoine Le Maître décrit leur vie ainsi :

« ...il n'y a ici aucune forme de Communauté... Il n'y a aussi ni forme, ni couleur d'habit qui y soit affectée. On n'y fait ni profession, ni vœux, quoique d'ailleurs on les honore et les respecte, dans ceux que Dieu y engage et qu'il conduit dans les monastères. Il n'y a aucun établissement de discipline particulière, ni aucune stabilité de demeure, nulle règle que l'Évangile, nul lien que celui de la charité catholique et universelle, nul intérêt ni en particulier, ni en commun, que celui de gagner le Ciel. Ce n'est qu'un lieu de retraite toute volontaire et toute libre où personne ne vient que l'esprit de Dieu ne l'y amène, et où personne ne demeure que parce que l'esprit de Dieu l'y retient. Ce sont des amis qui vivent ensemble selon la liberté ordinaire et générale, que le Roi laisse à tous ses sujets ; mais des amis Chrétiens, que le sang de Jésus-Christ, répandu pour tous les hommes, et la grâce de ce sang répandue dans leurs cœurs par le saint Esprit, a joints ensemble d'une union plus étroite, plus ferme et plus pure, que ne sont les plus fortes et les plus intimes amitiés séculières » (*Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 225-26).

Il faut cependant noter que les solitaires menaient une vie très réglée dans le détail. La prière, le travail et l'étude rythmaient leur vie. La journée commençait à une heure du matin avec les matines, suivies des laudes. Après une heure de repos, ils disaient prime à 6 h 30, suivie de la messe. À onze heures ils se réunissaient pour sexte suivie de l'examen de conscience. Bien que nulle restriction alimentaire ne fût imposée, ils ne prenaient qu'un repas par jour, avec une légère collation le soir. La boisson ordinaire était l'eau ou le cidre, parfois du vin. Aux repas, on écoutait la lecture du Nouveau Testament. L'après-midi, comme le matin, était consacré au travail. À la fin de l'après-midi, ils récitaient none, prenaient leur collation, et, peu après six heures, se réunissaient une fois de plus pour les vêpres (cf. N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. 1, Cologne,1738, p. xciii-cxii donnant le texte du *Recit de la Conduite et des exercises des pénitens solitaires de Port-Royal des Champs établi par M. Singlin en 1644*).

2° Les Petites Écoles. – La contribution la plus remarquable et durable des solitaires à l'éducation des jeunes gens fut certainement d'avoir appliqué les principes de Saint-Cyran pour la formation de la jeunesse. Saint-Cyran avait écrit :

« Je voudrais que vous pussiez lire dans mon cœur l'affection que je porte aux enfans. ... J'avais fait dessein de bâtir une maison qui eut été comme un Séminaire pour l'Église, pour y conserver l'innocence des enfans. ... je ne designais de la faire que pour six enfans que j'eusse choisis de toute la ville de Paris, et je leur voulais donner un maître tout exprès pour leur apprendre le latin, et avec lui un bon Prêtre pour regler et gouverner leur conscience » (J. Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, t. 2, Cologne, 1752, p. 397-98).

L'idée fondamentale de Saint-Cyran dans l'éducation des enfants était le concept augustinien de concupiscence. Claude de Sainte-Marthe (1620-90), confesseur de Port-Royal, s'étend sur cette idée : « Il n'y a que trop de sujet de gémir, de voir que les enfans des chrétiens ne fassent paroître presqu'aucune marque de la grace qu'ils ont reçue dans le Baptême. Aussitôt qu'ils commencent a avoir de la raison, on ne remarque en eux que de l'aveuglement et de la faiblesse. ... leurs sens sont susceptibles de toute corruption, et ils ont un poids naturel qui les y porte avec violence » (Besoigne, t. 2, p. 398-99).

Saint-Cyran lui-même avait donné à ce projet un début de réalisation lorsqu'il prit charge de deux enfants de l'avocat général Jérôme Bignon (1589-1656). Bignon fit don d'une somme d'argent pour l'établissement d'écoles. Bien que quelques enfants paraissent avoir vécu avec les premiers solitaires dans les appartements construits pour eux par M^me^ Le Maître dans la cour de Port-Royal de Paris, les écoles proprement dites furent organisées tout d'abord rue Saint-Dominique d'Enfer, près du monastère, en 1646. M. Wallon de Beaupuis (1621-1706) était le directeur, et les maîtres, Nicole, Coustel (1621-1704), Thomas Guyot et Lancelot. Lancelot améliora l'art de la pédagogie, et enseigna le grec et les mathématiques.

La vie des enfants se passait entièrement sous la surveillance des maîtres. Les enfants étaient divisés en groupes de six, et chaque groupe était confié à un maître, qui dormait dans leur dortoir et était constamment avec eux, excepté lorsqu'ils étaient en classe avec un autre maître. Leur journée était réglée : un temps pour la prière, un temps pour l'étude, un temps pour la récréation. Les punitions corporelles étaient très rares, et les petites écoles furent l'une des premières tentatives d'éducation par l'exemple plutôt que par les sanctions.

Bien que les petites écoles ne durèrent que quinze ans, et durant cette période furent souvent transférées de Paris aux Granges de Port-Royal des Champs et aux résidences des amis de Port-Royal, elles eurent une grande influence. Parmi les étudiants, il faut mentionner le grand Racine (1639-1699), Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698 ; DS, t. 9, col. 590-93) et Nicolas Fontaine (1625-1709), secrétaire de M. de Sacy et l'auteur d'un des plus importants *Mémoires* pour l'histoire de Port-Royal (DS, t. 5, col. 672-80). Les travaux du groupe comprennent la *Logique ou l'Art de Penser* d'Antoine Arnauld et Pierre Nicole ; la *Grammaire générale et*

raisonnée d'Arnauld et Lancelot, et les nombreuses méthodes pour l'enseignement des langues (Grec, Latin, Italien) de Lancelot. *Le Jardin des Racines grecques mis en vers français* de Lancelot et Sacy était encore employé dans les écoles au début du 20e siècle.

Les moniales de Port-Royal, comme dans maint monastère cistercien, gardaient des filles en pension jusqu'à l'âge de seize ans. Les Constitutions de Port-Royal consacrent un chapitre à « l'instruction des petites filles » qui « seront dans un département séparé des Religieuses, avec une Maîtresse pour les instruire en la vertu, à laquelle on donnera des aides pour les servir et pour leur apprendre à lire, à écrire, à travailler en linge et à d'autres ouvrages utiles, et non de ceux qui ne servent qu'à la vanité » (*Les Constitutions du Monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Paris, 1721, p. 94).

Rattaché aux Constitutions figure un *Reglement pour les Enfans*, attribué à Jacqueline Pascal (Sœur Euphémie, 1628-1661, sœur de Blaise Pascal). Le ms 19707 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale, qui semble être un cahier contenant certaines parties des Constitutions dans une version révisée, inclut une section intitulée « Dans quel esprit on doit rendre service aux enfans ». Ce texte est identique au *Reglement pour les Enfans* sauf le fait que les pronoms sont masculins. Ceci suggère l'idée que Jacqueline Pascal fit usage d'un règlement composé pour les petites écoles comme modèle pour l'éducation des filles confiées aux moniales. Quoi qu'il en soit, le règlement pour les filles ressemble à celui des garçons bien que leurs études soient moins académiques et prennent moins de temps dans leur journée.

Le souci de la formation spirituelle et intellectuelle des enfants qui caractérise Port-Royal réapparaît aussi dans les programmes de réformes proposés par les évêques jansénistes, par exemple Nicolas Pavillon (1597-1677), François-Étienne de Caulet (1610-1680), et Félix Vialart de Herse (1603-1680). Dans leurs diocèses d'Alet, Pamiers et Châlons nous trouvons l'établissement de « régentes », femmes n'appartenant pas à un ordre religieux, qui se dévouent à l'éducation chrétienne des femmes et des jeunes filles. Bien qu'elles ne portent pas d'habit religieux, ne prononcent pas de vœux, et soient directement responsables devant l'évêque, elles vivent à certains égards une vie très proche de celle de religieuses. Elles vivent ensemble, récitent l'Office ensemble, mais assistent aux autres actes liturgiques à l'église paroissiale.

Voir : Jérôme Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, 6 vol., Cologne, 1752. – Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 2 vol., Utrecht, 1736. – Louis Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950. – René Taveneaux, *La vie quotidienne des Jansénistes aux 17e et 18e siècles*, Paris, 1973.

II. L'HISTORIOGRAPHIE DE PORT-ROYAL

On a dit avec raison que l'histoire du Jansénisme fut écrite par ses ennemis (voir DS, art. *Jansénisme*, t. 8, col. 103-15). Il est vrai, par contre, que l'histoire de Port-Royal, l'histoire des moniales, des solitaires, et des petites écoles fut écrite par eux-mêmes et leurs amis. Sans répéter ce qu'on lit dans l'article du DS mentionné plus haut, nous donnerons ici les grands traits de l'origine de cette histoire, et nous parlerons de la façon dont elle a été étudiée et reprise jusqu'à nos jours.

1. **Sources primitives.** – Le premier historiographe du monastère fut Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly (1624-1684, fille de Robert Arnauld d'Andilly, abbesse de Port-Royal, 1678-1684), nièce de Mère Angélique et de Mère Agnès, et inspiratrice des jeunes moniales qui refusèrent la signature. À la requête d'Antoine Le Maître, elle commença en 1652 à préparer l'histoire de la réforme de Port-Royal. Elle édita la *Vie de Mère Angélique*, que Le Maître et Singlin avaient persuadé l'abbesse réformatrice d'écrire dans sa vieillesse. Elle y ajouta ses propres souvenirs de ses tantes, et toutes les relations qu'elle put obtenir des autres moniales qui avaient vécu avec Mère Angélique depuis le début de la réforme. Elle dit avoir travaillé à cet ouvrage pendant près de vingt ans, concluant son œuvre d'édition des relations en 1673 (cf. *Preface* des *Relations sur la vie de la révérende Mère Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, ou Recueil de la Mère Angélique de Saint Jean Arnauld d'Andilly sur la Vie de sa Tante la Mère Marie-Angélique de Sainte Magdelaine Arnauld, et sur la réforme des Abbayes de Port-Royal, Maubuisson & autres, faite par cette Sainte Abbesse*, 3 vol., s l, 1737, éd. P. Goujet).

Les autres matériaux constituant les premières sources sont : 1) Les journaux tenus par les moniales durant la « persécution », c'est-à-dire la période suivant leur refus de signer le formulaire. – 2) Les *Relation(s) de la captivité* écrites par les inspiratrices de la résistance durant la période où elles furent dispersées en divers couvents. Un classique de ce genre est la *Relation de la captivité d'Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, introduction de Louis Cognet, Paris, 1954.

3) Les Nécrologes : Dom Rivet de la Grange, *Nécrologe de l'Abbaye de Nostre Dame de Port-Royal*, Amsterdam, 1723 ; – Hugues Le Fébvre de Saint-Marc, *Supplément au Nécrologe de l'Abbaïe de Nostre Dame de Port-Roïal des Champs*, s l, 1735 ; – [René Cerveau], *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité* et *Supplément au Nécrologe*, 7 vol., s. l, 1760-78 ; – Pierre Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, 4 vol., s l, 1750-1752.

4) Les lettres, dont les plus importantes pour l'histoire de Port-Royal sont : *Lettres de la Mère Angélique Arnauld*, 3 vol., Utrecht, 1742-1744 ; *Lettres de la Mère Agnès*, 2 vol., publiées par Rachel Gillet, Paris, 1858 ; *Lettres de Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly* préparées pour publication par R. Gillet, mais restées inédites à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal (ms PR 6).

5) Diverses notes personnelles et œuvres de piété tels que les *Exercices de piété à l'usage des Religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Au Désert, 1787.

Les plus importantes de ces sources figurent dans l'édition (probablement de P. Goujet † 1767) des *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la Révérende Mère Marie-Angélique de Sainte Magdalaine Arnauld, réformatrice de ce monastère* (3 vol., Utrecht, 1742) connus sous le nom de *Recueil d'Utrecht*, qui est une nouvelle édition des *Mémoires et Relations sur ce qui s'est passé à Port-Royal des Champs depuis le commencement de la réforme de cette abbaye* (s l, 1714) et de l'édition antérieure des *Memoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (3 vol., s l, 1734 et 1737) de Goujet.

On l'a noté, la plupart des sections de ces matériaux concernant le monastère et les moniales de Port-Royal furent écrites directement ou éditées par Angélique de Saint-Jean. Pour une analyse de cette œuvre de chroniqueur et de la façon dont elle a contribué à l'édification du « Mythe de Port-Royal » mentionnée par L. Cognet (*Le Jansénisme*, Paris, 1961, p. 121), voir F. Ellen Weaver, *The Evolution of the Reform of Port-*

Royal. From the Rule of Citeaux to Jansenism, Paris, 1978, p. 123-52.

Les solitaires et leurs élèves, les étudiants des petits écoles, écrivirent aussi des Mémoires. Parmi ceux-ci figure la première histoire de Port-Royal, *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal,* par Jean Racine (éd. Augustin Gazier, Paris, 1908). Mentionnons encore : *Histoire abrégée de l'Abbaye de Port-Royal* de M. Tronchay, s l, 1710 ; – *Mémoires touchants la vie de M. de St Cyran. Pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal* de Claude Lancelot, Cologne, 1738 ; – *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* de Pierre-Thomas Du Fossé, Utrecht, 1739 ; – *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* de Nicolas Fontaine (Du Fossé et Lancelot), 2 vol., Utrecht, 1736, Cologne, 1738 ; – *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal ; ou Supplement aux Mémoires de MM. Fontaine, Lancelot et Du Fossé,* Utrecht, 1740.

2. **Les histoires du 18e siècle.** – La collection et la publication de ces sources par les appelants du 18e siècle, qui furent pour la plupart exilés en Hollande et de la sorte en contact avec des imprimeurs tels que Elzevier d'Amsterdam et des libraires tels que Migeot de Bruxelles, relèvent du « culte des héros de Port-Royal » décrit par L. Cognet (*Le Jansénisme,* p. 119-20). Ces sources publiées, avec les documents inédits sauvés, à l'époque de la destruction du monastère, par Marguerite de Joncoux (1668-1715) et conservés à Saint-Germain-des-Prés, et ceux qui furent recueillis et copiés par Marie-S. de Théméricourt (1671-1745 ; cf. DS, t. 8, col. 105-06), formèrent la base des premières synthèses. À leur tour, ces synthèses furent la source d'une série d'histoires de Port-Royal. Les auteurs des premières synthèses partageaient la même dévotion entière envers Port-Royal, vu à travers le mythe, et pour la cause du Jansénisme, pour laquelle ils acceptaient éventuellement de souffrir l'exil (sur les débats de ces historiens, voir Cécile Gazier, *Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal,* avant-propos de Louis Cognet, Paris, 1966).

Le plus complet d'entre eux est l'ouvrage en dix volumes du bénédictin Charles Clémencet (1703-1778), *Histoire générale de Port-Royal,* Amsterdam, 1755-1757 ; l'*Histoire littéraire de Port-Royal* du même auteur demeure inédite (Paris, Bibliothèque Mazarine, mss 4533-39). Clémencet travaillait probablement sur les manuscrits de Théméricourt.

Jérôme Besoigne (1686-1763 ; DS, t. 1, col. 1581-85), lui, a probablement utilisé la collection Joncoux à Saint-Germain-des-Prés pour préparer son *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal* (6 vol., Cologne, 1752). Pierre Guilbert semble avoir eu accès aux manuscrits de la famille Arnauld au château de Pomponne pour son précieux ouvrage inachevé en sept volumes, *Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal des Champs depuis la Paix de l'Église* (Utrecht, 1755-1759).

A la fin du 18e siècle, Mademoiselle Poulain ajouta une *Nouvelle histoire abrégée de Port-Royal* (4 vol., Paris, 1786), qui est plus ou moins un résumé de Racine et de Besoigne.

3. **Le 19e siècle et l'époque actuelle.** – Le *Port-Royal* de Charles Sainte-Beuve est bien présenté dans l'art. *Jansénisme* (t. 8, col. 106-09), ainsi que les ouvrages d'Henri Bremond (col. 110), Jean Orcibal, Louis Cognet, et Lucien Ceyssens (col. 111-12), et d'autres études récentes parues en France, Italie et Japon (col. 112-15). Il faut ajouter pour l'histoire de l'abbaye les ouvrages de Cécile Gazier : *Histoire du Monastère de Port-Royal,* Paris, 1929 ; *Après Port-Royal,* Paris, 1923 ; et *Les Belles Amies de Port-Royal,* Paris, 1930.

En Grande-Bretagne, les Jansénistes ont rencontré une grande sympathie depuis le temps des controverses, et, au 18e siècle, on trouvait dans maintes bibliothèques des traductions anglaises des œuvres de Pascal, Arnauld, Nicole, Quesnel, etc. Pour une discussion de la popularité des écrits jansénistes, voir Ruth Clark, *Strangers and Sojourners at Port-Royal,* Cambridge, 1932. Cependant, ce fut au début du 19e siècle que les études sur Port-Royal, les moniales et les solitaires commencèrent à paraître.

Hannah More † 1833, amie du Dr Samuel Johnson, réunit un certain nombre de publications de documents de Port-Royal faites au 18e siècle, et envoya quelques-uns de ces livres à son amie quaker, Mary Anne Schimmelpenninck. Celle-ci traduisit des extraits de ces documents et les publia : *Select Memoirs of Port-Royal* (3 vol., Londres, 1829).

L'historien britannique Charles Beard loue M.A. Schimmelpenninck d'avoir « sauvé ce sujet de l'oubli où il était depuis presque un siècle ». Pour son propre *Port-Royal. A Contribution to the History of Religion and Literature in France* (2 vol., Londres, 1861), Beard travailla dans les manuscrits originaux. Il reconnaît sa dette envers Sainte-Beuve dans certains cas, mais adopte ailleurs « une différente façon de voir les personnes et les événements ». Beard ajoute les indications suivantes :

" The chapter on Pascal embodies in a complete and continuous narrative all the new information discovered by M. Victor Cousin and his assistants in this work. In this respect I claim some preeminence over M. Ste Beuve, the part of whose work relating to Pascal was published before M. Cousin's *Report* had excited so great an interest in all that relates to the author of the *Provincial Letters* and *Thoughts* " (t. 1, p. VIII).

À la suite de Beard, un certain nombre d'études parurent en anglais, toutes, il faut le remarquer, provenant de femmes : Frances Martin, *Angélique Arnauld, Abbess of Port-Royal* (Londres, 1873), histoire romancée et d'un point de vue très sympathique. – Marguerite Tollemanche, *French Jansenists* (Londres, 1893) : série de portraits (Jansénius, Saint-Cyran, Mère Angélique, Antoine Arnauld, Le Maître de Saci, Nicole, Pascal, Le Nain de Tillemont et Quesnel). Le ton est sympathique, et l'auteur conclut avec une relation de son propre pèlerinage aux ruines de Port-Royal.

Ella King Sanders [A.K.H.], *Angelique of Port-Royal* (Londres, 1905), et Ethel Romanes, *The Story of Port-Royal* (Londres, 1907), écrivent du point de vue anglo-catholique, et présentent une apologie du mouvement qu'elles définissent comme « Catholic but not ultramontane ». – Mary E. Lowndes, *The Nuns of Port-Royal* (Londres, 1909), veut présenter une relation impartiale, éviter le défaut de Mrs. Schimmelpenninck qui insistait sur le caractère protestant de Port-Royal, et celui des tentatives de Sanders et Romanes qui veulent faire des moniales et solitaires des « faithful children of the Roman Catholic Church ».

Lilian Rea, dans *The Enthusiasts of Port-Royal* (Londres, 1912), use du concept d' « enthousiasm » (de *entheos,* rempli par la divinité) pour interpréter le mouvement. Par là elle devient le précurseur d'une tendance de l'historiographie moderne qui tend à analyser les événements plutôt qu'à viser à une simple chronique. – Ruth Clark (voir plus haut) offre une étude soignée et bien documentée de plusieurs amis de Port-Royal peu connus, qui vivaient en Angleterre, Écosse et Irlande. – J[osephine] L.A.A. Frenken, *Agnès Arnauld* (Nimègue, 1932), donne une biographie bien documentée de la sœur de Mère Angélique, moins connue mais intéressante. Clark et Frencken furent les premiers auteurs de ce groupe à faire usage

des manuscrits moins connus et des matériaux publiés au 18e siècle comme base de leurs études.

Margaret Touncer, dans *The Reluctant Abbess* (New York, 1957), écrit dans un style polémique et présente les moniales comme d'obstinées hérétiques. – F. Ellen Weaver, dans *The Evolution of the Reform of Port-Royal. From the Rule of Citeaux to Jansenisme* (Paris, 1978), emploie la méthode historique de la critique textuelle et le modèle sociologique des mouvements réformistes pour évaluer l'évolution des *Constitutions* entre manuscrit et publication. Elle étudie aussi la façon dont le mythe de Port-Royal se trouva inconsciemment élaboré à travers la sélection et l'édition des sources originales par la moniale historiographe, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly.

Il faut encore mentionner les publications érudites provenant des États-Unis d'Amérique qui appartiennent à la bibliographie du Jansénisme, et non à l'historiographie de Port-Royal. Les plus importantes sont les suivantes : Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765* (New York-Londres, 1975). – Alexander Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth Century France. Voices from the Wilderness* (Charlottesville, 1977). – B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth Century Paris* (Princeton, 1978). – Richard M. Golden, *The Godly Rebellion. The Parisian Curés and the Religious Fronde 1652-1662* (Chapel Hill, 1981).

III. LA SPIRITUALITÉ DE PORT-ROYAL

La spiritualité de Port-Royal dépasse les limites du monastère. Déjà au 17e siècle l'association des solitaires avec l'abbaye formait une société plus large que la communauté monastique. L'expulsion des pensionnaires de la communauté et l'exil des Messieurs aux Pays-Bas à la fin du 17e siècle et au début du 18e contribuèrent à accroître le cercle des amis de Port-Royal et à étendre son influence. Ce qui avait commencé comme spiritualité de moniales et de reclus vivant retirés du monde devint une spiritualité pour des hommes et des femmes vivant dans le monde et dont la retraite était un état d'esprit plutôt qu'une question de lieu. La spiritualité de Port-Royal ne peut pas, d'autre part, être réduite aux comportements résultant de la théologie janséniste sur la nature pécheresse et la grâce, avec ses racines dans la doctrine augustinienne du péché originel et de l'élection gratuite. À ces éléments, monastique et théologique, il faut encore ajouter l'influence de diverses spiritualités de la Contre-Réforme (salésienne, bérullienne et, naturellement, saint-cyranienne) et l'érudition des solitaires. Il faut enfin prendre en considération la puissance du mythe de Port-Royal qui se développa à la suite du bannissement des dernières moniales et de la destruction du monastère en 1709-1713. Pour compléter, un mot doit être dit du rôle des femmes dans la survie du souvenir de Port-Royal (préservation des écrits, fidélité à sa spiritualité).

1. **Élément monastique.** – Les historiens de Port-Royal ont généralement négligé le caractère cistercien du monastère. Cela s'explique sans doute par le fait que les Cisterciens eux-mêmes rejetèrent les monastères qui, comme Port-Royal, passèrent de la juridiction de Cîteaux à celle de l'évêque. Il est vrai que nombre de ces monastères cessèrent d'être cisterciens au vrai sens du mot, par exemple ceux qui se consacrèrent à l'éducation ou aux œuvres de charité (hôpitaux, etc.), renonçant ainsi à la vocation qui caractérisait la fondation de Cîteaux. Au contraire, la réforme de Port-Royal accomplie par Mère Angélique était inspirée par son désir de revenir à l'observance intégrale de la Règle de saint Benoît et des coutumes de Cîteaux.

Toute analyse de la spiritualité de Port-Royal doit donc commencer avec ces éléments de la vie de prière qui appartenaient à l'héritage monastique de la communauté : observance des règles du silence et de l'abstinence, assistance régulière à l'Office divin (chanté en plain-chant) aux heures fixées dans la Règle bénédictine, et fidélité à la clôture.

Quelle que soit la façon dont le monde extérieur les ait regardées, les moniales maintinrent leur identité de cisterciennes. Les *Constitutions de Port-Royal* (Mons, 1665) font un devoir à l'abbesse d'inclure un commentaire suivi de la *Règle* de saint Benoît au chapitre quotidien (p. 150). Mère Agnès et Mère Angélique de Saint-Jean laissèrent des commentaires (*Discours de la Révérende Mère Marie Angélique de S. Jean, Abbesse de P. R. des Champs, sur La Règle de S. Benoît*, 3 vol., Paris, 1736 ; *Explication de la Règle de St Benoît par la Mère Agnès de Saint-Paul Arnauld*, Paris, B.N., ms fonds français 19714). Angélique de Saint-Jean, dans une lettre du 26 août 1680, demandait à l'archevêque de Paris la permission d'incorporer le psautier monastique au Bréviaire de Paris (B.N., ms fonds français 17779).

Voici une description contemporaine d'une visite à Port-Royal des Champs : « Je ne sçai comment je parlerai de l'Office divin, qu'elles font non pas comme des filles, mais comme des Anges ; ... Elles entendent parfaitement tout ce qu'elles disent, et donnent le ton et l'inflexion de voix à tout ce qu'elles chantent, et à tout ce qu'elles disent, de manière que leur voix parle au cœur plus merveilleusement qu'à l'oreille... Elles chantent le Pleinchant romain ordinaire... mais c'est sans faire jamais aucun fredon, ou façon quelconque qui marque legereté ou affeterie... Elles se lévent régulierement à deux heures après minuit, comme les hymnes de l'Église marquent à Matines et à Laudes *Nocte surgentes, aurora lucis rutilat*... A cinq heures les Religieuses se retirent pour se reposer jusques à six, ... elles commencent Prime tout soudain après six heures, jusqu'à la demie. Il y a un Prêtre tout prêt qui leur dit tout de suite la Messe. ... A huit heures et demie l'on sonne Tierces : on les chante, et on dit la grande Messe et Sextes... Elles disent régulièrement Nones à deux heures et demies. Après cela on fait la Prédication quand il y en a... On dit Vêpres à quatre heures du soir immédiatement après la Prédication ; ... A six heures l'on y va a Complies » (*Lettre du Père Vincent Comblat cordelier à un Eveque où l'on voit l'Esprit et la conduite de Port-Royal*, s l, 1679, p. 11-52 *passim*).

En plus de cet amour de la prière de l'Office divin, un autre élément de la spiritualité de Port-Royal, proprement monastique, est la préférence pour la prière contemplative simple et spontanée, héritée de la tradition bénédictine et cistercienne. Saint-Cyran l'appelait la « prière du pauvre », et recommandait la simplicité, l'humilité, la conscience de sa propre misère, et surtout la prière du cœur de préférence à la méditation spéculative plus compliquée :

« La forme de ces prières et de ces supplications (pour la grâce) se prendra de celles que les pauvres nous font... (dans) l'humilité... sentiment interieur qu'ils ont de leur pauvreté et de leur misère et de la protestation publique qu'ils en font » (Saint-Cyran à Chavigny, *Le Cœur Nouveau*, dans *Theologie Familière, avec divers autres Petits Traitez de Devotion par Messire Jean Du Verger* [sic] *de Hauranne, Abbé de S. Cyran*, 9e éd., Paris, 1650, p.122-23 ; cf. aussi Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. l'Abbé de S. Cyran*, 2 vol., Cologne, 1738, *passim*).

La simplicité de la prière contemplative centrée sur le psautier est un élément monastique qu'on retrouve dans la spiritualité de tous ceux qui furent reliés à Port-Royal. Les solitaires récitaient le psautier en particulier ou en petits groupes, avant que les moniales ne revinssent au monastère. Après leur retour, ils descendaient des Granges deux fois le jour pour rejoindre les moniales et assister aux offices du matin et du soir (cf. André Hallays, *Les Solitaires de Port-Royal*, Paris, 1927, p. 24, 25 et *passim* ; aussi les *Mémoires* de Fontaine, de Lancelot et de Thomas du Fossé).

L'une des femmes étroitement liées à Port-Royal, Madame Angran de Fontpertuis, composa un *Diurnal ou Heures journaliers pour toute l'année tirées de la Sainte Ecriture* (cf. Lettre de 1709 à M^me^ de Fontpertuis signée « Lauthier » aux Archives d'Utrecht, ms PR 635). Ce diurnal, semble-t-il, ne fut jamais imprimé, mais la permission fut enregistrée par Hélie Josset, libraire à Paris, en 1710 (*Registres pour l'Enregistrement des Privileges 1710-1716*, Paris, B.N., ms fonds français, 21949, p. 527, 8 Janv., n. 104 – Josset 968).

La *Conduite d'une Dame Chrétienne pour vivre saintement dans le monde* de Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), oratorien et « cousin-germain de Port-Royal » selon Sainte-Beuve (*Port-Royal*, t. 3, p. 534), synthétise ces éléments dans le chapitre sur la prière : parlant des défauts de la prière, « vous priez sans entrer dans l'esprit des psaumes et des prières publiques. Vous priez par la pensée et l'imagination, et non par les sentiments et les désirs d'un cœur véritablement touché » (éd. revue sur celle de 1730 par Paul Caron, Paris, 1852, p. 8). – Parlant de la façon dont il faut prier, « ce n'est donc point par des efforts d'imagination, ni par les raisonnements étudiés, ni par des réflexions humaines, que se forme la véritable prière, et St Augustin a grande raison de dire qu'elle se forme plus par nos larmes que par nos paroles. Aussi l'Écriture nous assure en plusieurs endroits que Dieu n'écoute point les cris de ceux que l'invoquent sans l'aimer » (p. 11).

Plus loin, la « Dame chrétienne » de Duguet est invitée à considérer les psaumes et prières publiques de l'Église comme la règle de sa prière privée et à ne pas demander en particulier autre chose que ce que l'Église demande en public. Elle devrait préférer aux siennes les prières communes, non seulement parce que Dieu exauce plus facilement les prières communes, mais parce qu'il est plus certain qu'elles sont l'œuvre du Saint-Esprit (*ibidem*, p. 23-25).

M. de Pontchâteau (1634-1690), l'un des plus zélés défenseurs de Port-Royal (cf. Bruno Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634-1690) et ses missions à Rome*, Paris, s d), entretint une longue correspondance avec Dom Claude de Vert (1645-1708), auteur du *Bréviaire* de Cluny, le questionnant sur les coutumes liturgiques de Cîteaux (cf. Rijksarchief, Utrecht, ms PR 432).

Barcos, neveu de Saint-Cyran, qui portait également le nom de M. de Saint-Cyran et était abbé aussi bien de fait que de nom de ce monastère bénédictin, écrivit pour défendre la prière monastique contre les nouvelles méthodes, et commenta le sens des heures de l'Office divin (*Les Sentimens de l'Abbé Philerème sur l'Oraison Mentale*, Cologne, 1696 ; aussi publié sous le titre *Les Sentimens de Monsieur de Saint Cyran*, Anvers, 1696). Ces nouvelles méthodes, dit-il, sont une déformation de la tradition monastique ; son traité est une attaque directe, paragraphe par paragraphe, de la section sur la prière contenue dans *L'Image d'une Religieuse Parfaite et d'une Imparfaite* de Mère Agnès (Mons, 1665).

Le *Dictionnaire des ouvrages anonymes* de Barbier (3^e^ éd., t. 4, Paris, 1879, col. 766d) mentionne une intéressante édition du *Traité de la Prière* (par Pierre Nicole), car elle contient en outre 1) un Traité de l'oraison mentale publié sous un nom déguisé par la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld ; 2) des Sentiments de l'Abbé de Philerème ; 3) la Réfutation de ces Sentiments par Nicole (Anvers, 1698, 2 vol. in-12°). Barbier note que cette édition est mentionnée par Goujet mais qu'il ne l'a pas vue lui-même. L'attribution à Angélique de Saint-Jean est probablement une erreur. Lancelot (*Mémoires*, t. 2, p. 46, n.) renvoie au « petit Écrit que la S. Angélique de S.-Jean Arnauld fit sur l'oraison mentale sous le nom de Philereme, au sujet duquel M. de Barcos qui n'en fut pas content fit quelques Remarques ». L'ouvrage sur la prière mentale que Barcos critique est *L'Image*. On n'en peut douter car il cite chaque phrase qu'il réfute. À moins que Mère Angélique de Saint-Jean n'ait participé à la préparation de ce livre qui a toujours été attribué à Mère Agnès dans les papiers de Port-Royal, Lancelot est dans l'erreur, et probablement Goujet copia-t-il son erreur. Enfin Barbier recueillit l'explication de Goujet : un cas de plus pour l'histoire de l'erreur dans les sources historiques !

L'histoire sous-jacente au livre s'éclaire lorsqu'on sait que Mère Agnès montra la section sur la prière de sa *Religieuse parfaite* à la fois à Barcos, qui désapprouva, et à Nicole, qui approuva l'emploi des méthodes de méditation. Dans cet incident nous trouvons une sorte de paradigme de la tension entre l'ancienne spiritualité de nature monastique, et les nouvelles formes qui se développèrent dans la période de la Contre-Réforme (cf. F. E. Weaver, *Saint-Cyran's 'Prière du Pauvre' vs Nicole's 'Oraison Mentale': A Conflict over Styles of Prayer at Port-Royal*, dans *Cîteaux*, t. 29, 1978, p. 304-13).

2. **L'élément de la Contre-Réforme.** – Ce conflit entre Barcos et Mère Agnès indique une tension existant au cœur de la spiritualité de Port-Royal. La réforme de Port-Royal appartenait à ce courant de la vie spirituelle dans l'Église de France qui marqua le 17^e^ siècle et qui a reçu le nom d'École Française. François de Sales (1567-1622 ; DS, t. 5, col. 1057-97) et Pierre de Bérulle (1575-1629 ; t. 1, col. 1539-81) sont des fondateurs de cette école. Nous devons cependant noter les liens de cette spiritualité avec les Jésuites du 16^e^ siècle, puisque François de Sales et Bérulle furent formés tous deux par certains des premiers Jésuites (cf. Antanas Liuima, *Aux Sources du Traité de l'Amour de Dieu de Saint François de Sales*, Rome, 1959, p. 86-143 ; *La Retraite de M. le cardinal de Bérulle*, dans *Opuscules de Piété*, Paris, 1944). L'un et l'autre interprétèrent la spiritualité des *Exercices* ignatiens selon son propre génie. C'est François de Sales qui apporta aux moniales de Port-Royal le modèle de la réforme spirituelle. Comme lui, elles acceptèrent comme faisant partie de leur vocation d'assurer la direction spirituelle des femmes du monde (cf. *Lettres de la Mère Angélique* ; ms inédit *de la Direction* attribué à Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, PR 175^bis^ ; voir aussi C. Gazier, *Les Belles Amies de Port-Royal*).

Les Oratoriens, cependant, fondés par Bérulle et continuant sa spiritualité, apportèrent à cet égard la plus large contribution à la spiritualité de Port-Royal. Durant la période de l'Institut du Saint-Sacrement, Zamet, qui avait été un proche disciple de Bérulle, y introduisit des membres de l'Oratoire de Paris comme

confesseurs et directeurs spirituels (cf. L.N. Prunel, *Sébastien Zamet...*, cité *supra*, p. 198-211 et *passim*). Parmi les moniales, Mère Agnès particulièrement subit leur influence. Sainte-Beuve dépeint son caractère comme « dévot et subtil, austère et tendre, mystique et pompeux » (*Port-Royal*, t. 1, p. 179) ; il la juge inférieure à sa sœur et incapable d'assumer le rôle de direction exigé d'elle. Ce jugement apparaît injuste lorsqu'on considère l'importance de son influence durant la période de la persécution. Il est vrai toutefois qu'elle était certainement plus ouverte et plus souple que Mère Angélique.

La spiritualité de Mère Agnès révèle la même indécision, que Louis Cognet présente comme caractéristique de la communauté de Port-Royal dans son ensemble durant la période de transition entre la première réforme et celle qui suivit plus tard (*De la direction de conscience à Port-Royal*, VSS, t. 8, n. 34, 15 sept. 1955 ; *La Spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 453-95 « Le premier Port-Royal »). L'élément monastique décrit plus haut caractérise la première période, tandis que l'introduction par Zamet de membres de l'Oratoire de Paris comme confesseurs et directeurs spirituels tendait à désorienter la réforme du retour à l'ancienne règle cistercienne vers la tendance plus individualiste, mystique, et même « précieuse » de l'École Française. On accorda moins d'importance à l'Office divin, mais la pratique des dévotions privées, la prière mentale avec ses méthodes, les exercices spirituels, etc., prirent une place de plus en plus centrale dans la vie des moniales. Mère Agnès, dans les sections sur la prière des *Constitutions* (qui lui sont attribuées), suit les traditions bénédictine et cistercienne, mais elle semble avoir trouvé son inspiration plus personnelle dans la spiritualité bérullienne de son directeur oratorien, Charles de Condren (DS, t. 2, col. 1373-88). Le *Chapelet secret du Saint-Sacrement* qu'elle composa, dit-on, sous l'influence de Condren paraît être l'expression de la spiritualité mystique et apophatique qui inspire ses lettres. Elle semble avoir été l'une des principales protagonistes de la spiritualité eucharistique et christocentrique de Bérulle à Port-Royal (cf. L. Cognet, *La Spiritualité moderne*, pp. 461-68 ; voir aussi J. Frencken, *Agnès Arnauld*, Nimègue-Utrecht, 1932).

L'Oratoire maintint toujours sa sympathie à l'égard de Port-Royal. J.-J. Duguet et Pasquier Quesnel (1634-1719) étaient ensemble professeurs au séminaire oratorien de Saint-Magloire. Duguet particulièrement retint toujours les traits de la spiritualité bérulienne.

L'une des principales dévotions de la Contre-Réforme pratiquées à Port-Royal est l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Elle fut introduite avec la fondation de l'Institut du Saint-Sacrement, et demeura après sa suppression. Il faut cependant noter que le culte du Saint-Sacrement à Port-Royal n'a jamais revêtu les formes extrêmes qu'on rencontre dans d'autres groupes à cette époque.

Quant aux dévotions qui marquèrent la période plus récente de la Contre-Réforme en France : les dévotions mariales et celle au Sacré-Cœur, les Port-Royalistes représentèrent que leur dévotion à Marie était conforme à la foi de l'Église antique (Marie contrepartie d'Ève, et modèle de l'Église), et appartenait à leur héritage cistercien. Ainsi la lettre d'Angélique de Saint-Jean à l'archevêque de Paris où elle défend Port-Royal de l'accusation selon laquelle la Vierge n'y est pas honorée (dans Guilbert, *Mémoires historiques et chronologiques*, t. 2, p. 162-67 ; voir L. Cognet, *Port-Royal*, dans *Maria*, éd. par H. du Manoir, t. 3, Paris, 1954, p. 121-51). Quant à la dévotion au Sacré-Cœur, les Port-Royalistes rejetèrent la forme sous laquelle elle était définie par les visions de Marguerite-Marie Alacoque (nombreux articles dans *Nouvelles Ecclésiastiques* : 1, 8, 16 janvier 1730 ; 27 mars 1750 ; 20 février 1758 ; résumé dans L. Cognet, *Les Jansénistes et le Sacré-Cœur*, dans *Études Carmélitaines*, Bruxelles, 1950, p. 234-53) ; mais la dévotion moyenâgeuse du Cœur du Christ fait partie de leur héritage, et la conversion du cœur était centrale dans leur dévotion.

Dans l'*Horloge de la Passion*, on lit : « A quatre heures après midi : Le côté ouvert de Jesus-Christ, rend du sang et de l'eau. Repos dans le côté et dans les plaies de Jesus-Christ ; honorer les sacremens établis dans l'Église. – [Prière] En cette heure, mon Sauveur, vous voulez que votre côté soit ouvert par une lance cruelle, afin que le peu de sang qui restoit auprès de votre dernier moment, n'y demeura pas après votre mort, & que ce sang & cette eau qui en sont sortis, fussent la figure des sacremens, dont vous vouliez enrichir votre Église... Donnez-moi la grace qui m'est nécessaire pour participer avec fruit à vos sacremens, & puisque vous m'avez donné entrée dans votre cœur par cette plaie d'amour que vous y avez reçue, aidez-moi, s'il vous plaît, à m'en approcher ; faites que j'établisse ma demeure & mon repos dans ce lieu de refuge, où vous invitez votre épouse, quand vous lui dites, *de se retirer dans les trous de la pierre & dans les cavernes de la masure* (*Cant.* 2, 14), qui sont vos plaies sacrées » (*Exercices de Piété à l'usage des Religieuses de Port-Royal du Saint Sacrement*, Au Désert, 1787, p. 133-34).

3. **Les débats théologiques et la spiritualité.** – L'élément qui mérite plus proprement l'appellation de Jansénisme dans la spiritualité de Port-Royal a été étudié dans l'article *Jansénisme* (DS, t. 8, col. 128-48). Résumons brièvement : la spiritualité de Port-Royal (moniales, solitaires, hommes et femmes du monde) durcit la doctrine théologique du péché originel et de la grâce avec son insistance lancinante sur l'humilité et le sens de la misère et de l'indigence humaines. La *Conduite d'une Chrétienne dans le Monde* suggère ainsi comme « sentiments qui conviennent après la communion... l'humble sentiment de sa misère et la parfaite confiance en Jésus Christ » (p. 65-68).

Chez les disciples de Saint-Cyran, cette position théologique sur la corruption de la nature humaine (l'augustinisme sous sa forme janséniste), associée à une considération exagérée de la sainteté du Saint-Sacrement (un trait de la Contre-Réforme), conduisit à des pratiques pastorales de pénitence publique pour les péchés publics, et à l'abstention de communion aussi longtemps qu'on n'en pouvait s'approcher avec dévotion et pureté de conscience.

À la suite des controverses, un autre trait apparaît, plus particulièrement janséniste : un souci à certains égards excessif pour la vérité. Depuis le temps de la « Captivité » des moniales de Port-Royal, la vérité devient un thème dominant. La *Relation* d'Angélique de Saint-Jean fournit un bon exemple de spiritualité s'appuyant sur la dévotion à la vérité. Sa description de l'arrivée à Port-Royal des Champs, « cette maison déserte et désolée », du groupe des moniales de l'opposition dont on n'avait pas réussi à obtenir la signature, est un résumé remarquable de cette spiritualité du martyre pour la vérité, avec ses traits christocentrique et eucharistique :

« Nous nous prosternâmes toutes ensemble à genoux aux pieds de ce Bon Pasteur qui rassemblait ses brebis dispersées. Lui seul vit les mouvements du cœur de chacune... C'étaient trente-six victimes qui, ayant déjà été sacrifiées une fois comme leur divin modèle, venaient se rejoindre avec celles qui étaient restées en cette maison, et les autres qui devaient encore y venir, afin que, ne faisant toutes ensemble qu'un pain sans levain, par la sincérité et la vérité qu'elles avaient

conservées, elles pussent continuer d'offrir à Dieu en d'autres manières le sacrifice qu'elles avaient déjà offert, comme Jésus-Christ renouvelle sans cesse dans l'Eucharistie celui qu'il a offert pour nous sur la croix » (éd. Cognet, 1954, p. 274-75).

Dès 1662, la spiritualité de Port-Royal est marquée par l'esprit de contestation et par l'émergence d'un culte de la vérité fondé sur l'identification avec les martyrs de l'Église primitive. Au 18e siècle les jansénistes se présentent eux-mêmes comme les « amis de la vérité ».

4. **La tradition érudite des Solitaires.** – Un trait majeur du projet de Saint-Cyran pour la réforme de l'Église était le retour aux enseignements et à la pratique de l'Église primitive. À cet égard, la spiritualité de Saint-Cyran, qui doit beaucoup à son ancienne association avec Bérulle, ajoute à l'École Française un élément qui rappelle la spiritualité d'Érasme et des Réformateurs protestants : les Port-Royalistes étaient des humanistes. Ils soulignaient la nécessité de connaître les langues bibliques : grec, hébreu, latin classique. Ils lisaient et traduisaient l'Écriture et les Pères (voir Bruno Neveu, *Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont. 1637-1698,* La Haye, 1966). Ils étudiaient aussi la littérature païenne grecque et latine pour y trouver des aperçus sur la nature humaine et des révélations cachées du Christianisme ; Pascal, dans les *Pensées,* en offre un bon exemple.

Cette tradition érudite fut un des aspects les plus durables de la spiritualité Port-Royaliste, et contribua largement à en faire la spiritualité d'une élite. L'invitation adressée aux laïcs de lire les Écritures comme exercice spirituel majeur figure parmi les cent enseignements tirés des *Réflexions morales* de Quesnel et condamnés dans la bulle *Unigenitus* (Denzinger-Schönmetzer, n. 2401-2501 ; cf. DS, t. 8, col. 122-23).

L'usage de l'Écriture comme base de la prière quotidienne par une femme du monde trouve un exemple dans le *Diurnal* composé par Mme de Fontpertuis (voir plus haut). La relation de la mort de Mlle Besson de Marseilles fournit un autre exemple d'une jeune femme du monde dont la spiritualité est basée sur l'Écriture et l'Office, qui reflète aussi l'élément monastique : Cette jeune femme avait renoncé d'entrer au couvent, et « ... elle retourna par obéissance dans sa famille, et elle n'y consentit que sur l'assurance qu'on lui donna de ne la point gêner dans ses exercises de piété... Il ne paroit pas qu'elle prît d'autre récréation que de chanter quelquefois des Cantiques spirituels... Nous y trouvons qu'elle se levoit ordinairement la nuit pour dire Matines, qu'elle se relevoit à cinq heures pour dire Laudes... elle alloit à la Messe, après laquelle elle disoit Tierces, & lisoit à genous un Chapitre de l'ancien Testament... A midi elle joignoit à Sextes les Litanies de Jesus, une Hymne à la Sainte Vierge, un examen de conscience, & quelque autre priere ou lecture de l'Écriture Sainte... Elle ne disoit Vespres, sur les six heures, qu'après une demie heure d'oraison, ou de lecture dans les memes Livres (Augustin, des instructions chrétiennes, ou des ouvrages de Port-Royal)... Après la prière commune, où tous les Domestiques assistoient, on lisoit aussi en commun un demi Chapitre du Nouveau Testament, & le Samedi l'Évangile du lendemain. Ensuite elle lisoit seule une partie d'un Chapitre des Épitres des Apôtres » (*Nouvelles Ecclésiastiques,* 8 août 1740, p. 125-26).

Une autre grande amie de Port-Royal, Mlle de Joncoux, était suffisamment initiée au latin pour traduire en français la Préface de la traduction latine des *Provinciales* de Pascal par Nicole (sous le nom de Wendrock, 1658 ; voir les commentaires de Sainte-Beuve dans son *Port-Royal,* t. 2, p. 115, 207).

L'érudition et l'amour de l'Écriture qui caractérisent la spiritualité de Port-Royal la distinguent du reste de l'École Française. Une étude de Joël Saugnieux, *Les Jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du 18e siècle* (Lyon, 1976), montre l'influence de la tradition érudite de Port-Royal sur la prédication en Espagne, où le Jansénisme était identifié avec le « Christianisme » ou le « Catholicisme éclairé ».

5. **Le mythe de Port-Royal.** – Lorsque Louis XIV donna l'ordre de détruire Port-Royal des Champs, dernière d'une longue série de sanctions portées contre le monastère, il fournit inconsciemment l'élément qui achevait de faire de Port-Royal un mythe durable : un lieu de pèlerinage. Les vicissitudes traversées par Port-Royal au 17e siècle lui avaient procuré des martyres, des miracles, des reliques. Toutefois, sans l'étonnant attrait de son mythe, il n'est pas certain que la mémoire de Port-Royal serait demeurée assez puissante pour donner naissance à l'histoire écrite par Sainte-Beuve ou au drame *Port-Royal* d'Henry de Montherlant (1954). Nous avons parlé de l'idée du martyre comme élément de ce mythe. Il nous reste à considérer les sources de sa puissance, et le rôle du miracle.

1° Sources de la puissance d'un mythe. – En termes religieux, un mythe est une histoire racontée dans une langue mytho-poétique qui transpose dans les termes d'un simple récit les idéaux et les espoirs naissants d'un peuple.

Il n'existe pas d'étude sur la qualité mytho-poétique des récits de Port-Royal, mais la simple lecture des descriptions de la réforme de Mère Angélique et des premières moniales, et des *Relations de la Captivité* de la seconde génération, révèle la présence répétée de certains traits typiques : a) Les descriptions de l'état du monastère avant la réforme (qu'il s'agisse de Port-Royal ou de Maubuisson) parlent de relâchement, et même de corruption. – b) La réforme est décrite comme le retour de la communauté à l'idéal primitif :

« J'ai fait cette digression apropos de son [Mère Angélique] zèle, non seulement à établir ; mais à garder elle-même toutes les observances les plus pénibles de la vie Religieuse... à être pratiquées dans Port-Royal, avec une ferveur, une exactitude & un esprit de grace vraiment digne d'être le modèle de celles que Dieu apelleroit par sa miséricorde à bâtir sur les fondemens d'une si sainte réforme, qui imitoit de près & avec beaucoup de rapport à l'esprit primitif de Citeaux » (*Vie de la Mere Angelique,* 1737, p. 63).

« ... Mr. de St Cyran & la M. Angelique, nous exhorterent de rétracer par nous une petite image de la premiere Église de Jerusalem. On nous donna particulierement dévotion d'imiter des disciples en trois choses. 1°. La séparation du monde. 2°. La docilité pour la parole de Dieu. 3°. L'union des uns avec les autres. Et on peut dire en vérité qu'il n'y avoit entre nous, qu'un cœur & qu'une ame ; comme il se lit de ces premiers chretiens... » (*ibidem,* p. 203).

c) Ce retour à l'idéal primitif devient, à son tour, l'idéal des générations suivantes. Angélique de Saint-Jean inclut dans la *Vie de Mère Angélique* une *Copie de ces huit points dans lesquels la M. Agnès exprime la conduite que l'on desire d'établir dans la Maison, fondée sur l'imitation de ce qui se pratiquoit dans l'ancien Monastere des Champs, ayant qu'on l'eut transféré en cette Ville* (Paris). Le premier point déclare : « Ce que nous avons de plus en recommandation en ce Monastère, c'est de conserver le premier esprit de notre réforme », et le sixième regarde en arrière avec amour vers « la situation de notre ancien Monastere, conforme à l'institution de notre Ordre, qui recherche les lieux desert, écartés et qui donne quelque sorte d'horreur aux sens, nous avoit imprimé l'amour de la retraite... » (p. 64-66).

d) Afin d'accomplir cette réforme, Mère Angélique

et les moniales des générations suivantes doivent lutter contre des confesseurs ignorants, le désaveu des supérieurs, l'incompréhension de leur famille.

e) Elles déploient une vertu héroïque (Mère Angélique ferme la porte à son père, pratique une austérité extrême, s'habille comme la plus pauvre de la communauté, etc.).

Dans les *Relations de la Captivité,* ces motifs reviennent avec l'addition d'un nouveau : les moniales se considèrent comme des martyres de « la vérité ». Celles qui ont été persuadées de signer sont des traîtresses. Celles qui résistent à tous les efforts de persuasion sont des héroïnes (cf. J. Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance,* Paris, 1957).

Beaucoup de relations de la seconde époque contiennent des rêves prophétiques qui annoncent les événements à venir ou confirment la sainteté du héros ou de l'héroïne. Angélique de Saint-Jean fait un rêve étonnant au cours de sa « captivité » ; elle cherche Port-Royal dans une nuit noire : « Enfin je me trouvai auprès d'une fenêtre basse, et je parlai par là à une femme que je vis au dedans, afin qu'elle me fît entrer. ... Ainsi j'entrai par la fenêtre... où je vis plusieurs de nos Sœurs de Paris... (Une d'elles) me parut fort triste et témoignait bien de l'abattement de l'état où nous étions, mais je lui en fis reproche, lui demandant si c'était de cette sorte qu'on se glorifiait dans la croix de Jésus-Christ ; et en même temps, me détournant vers une fenêtre je vis l'air tout en feu et une nuée fort noire mais fort enflammée, comme on en voit quelquefois en été quand il doit faire de grand tonnerre. La même Sœur, regardant cela comme moi, fit un grand soupir et dit : Ah ! Quelle nuit nous aurons encore ! » (éd. L. Cognet, p. 187-88). Le rêve se poursuit. Angélique va chercher le Saint-Sacrement, mais ne peut le trouver à cause de l'obscurité. Elle comprit plus tard qu'il s'agissait d'une prophétie du rassemblement de toutes les non-signataires de Port-Royal des Champs et de leur mise sous interdit.

Antoine Arnauld, dans une lettre à Madame de Fontpertuis, rapporte un rêve qu'il fit de la mort de Mère Angélique de Saint-Jean et de Sacy (*Œuvres,* t. 2, p. 380). Dans son rêve, Arnauld voit Sacy dans son cercueil et est bouleversé d'étonnement car celui-ci paraît encore vivant. Dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Utrecht, 1736), N. Fontaine raconte qu'il accompagna le corps dans un long trajet, qui figure aussi dans le rêve d'Arnauld, et, lorsqu'il dévoila le visage de Sacy après six jours, celui-ci était aussi frais et paisible qu'au moment de la mort. Le corps du saint qui demeure intact est, bien sûr, un élément majeur dans les récits hagiographiques.

Si les récits reprennent des modèles traditionnels dans le genre hagiographique, ils contiennent aussi des éléments particuliers à Port-Royal et à son époque. Le message dominant est que ces personnages (moniales et messieurs) prennent une position personnelle héroïque contre une autorité aveuglée par la corruption ou l'erreur, position basée sur les exigences de la conscience individuelle, de la vérité d'en haut, selon un idéal de la liberté et d'une société plus pure.

Ceci explique pourquoi maints auteurs ont vu dans Port-Royal une étape de croissance de la conscience moderne de la dignité individuelle, et l'un des courants qui ont préparé le siècle des Lumières et la Révolution (par exemple, L. Cognet, *Le Jansénisme,* p. 125 ; L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV, The Political and Social Origins of the French Enlightenment,* Princeton, 1965). Cette correspondance entre l'héroïsme janséniste et les aspirations d'une couche sociale, voire d'un peuple, est certainement une des sources de la puissance du mythe de Port-Royal.

L'autre source est plus classique. L'histoire du christianisme a connu maintes tentatives de revenir à l'« âge d'or » de l'Église primitive. Ce rêve de la gloire des origines est en fait plus ancien que le christianisme lui-même. Les peuples, quels qu'ils soient, possèdent tous dans leur répertoire mythologique une histoire de l'âge d'or qu'ils ont perdu et auquel ils souhaitent revenir. Dans le christianisme, ce mythe des origines rejoint l'attente de la fin à travers l'espérance eschatologique du second avènement du Christ. À la première époque de la réforme de Port-Royal, l'accent portait sur la restauration (du christianisme primitif chez Saint-Cyran, et de la discipline bénédictine et cistercienne primitive chez la Mère Angélique et les moniales).

À l'époque des miracles qui se produisirent sur la tombe du diacre Pâris à Saint-Médard, transparaît dans les écrits jansénistes l'idée que le monde touche à sa fin. Les théologiens jansénistes postérieurs qui abordèrent le thème eschatologique employèrent la méthode figurative de l'Écriture pour interpréter la destruction de Port-Royal, la promulgation de la bulle *Unigenitus,* et la série des proclamations royales et ecclésiastiques faites en faveur de la bulle, comme des signes de l'apostasie universelle des derniers temps. Ainsi les écrits de Jean-Baptiste Le Sesne des Ménilles, abbé d'Étemare (DS, t. 9, col. 705-6), tels que *Les* (3) *Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction du saint monastère de Port-Royal-des-Champs,* 1710-13, et *Gémissement d'une âme vivement touchée de la constitution* (Unigenitus)..., 1714. Il y a des indices chez Saint-Cyran de l'idée de l'imminence de la fin du monde, raison supplémentaire de quitter ce monde pécheur courant vers sa misérable fin.

2° Port-Royal et le Miracle. – Port-Royal offre une curieuse ambiguïté touchant le miracle et l'aspect visionnaire de la religion. D'une part, on y trouve une forte aversion pour les visions et l'expérience mystique. Il semble qu'Angélique de Saint-Jean ait brûlé certaines lettres de Mère Geneviève de Saint-Augustin Le Tardiff à cause du caractère mystique de leur contenu (cf. Goujet, *Mémoires,* t. 1, p. 308-09). Une des principales raisons de leur opposition au culte du Sacré-Cœur est que leur parti rejetait les visions de Marguerite-Marie Alacoque (cf. *Nouvelles Ecclésiastiques,* commentaire sur la Vie de M.-Marie Alacoque par Languet qui est traitée d'« ouvrage romanesque », année 1730, p. 1, 5, 9 et *passim*). Les moniales et les messieurs de Port-Royal cependant s'intéressaient à leurs propres rêves, leur prêtant un rôle prophétique, et acceptèrent comme authentique le miracle de la Sainte Épine (cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. 2, p. 96, 157, 176 svv). La clé de cette ambiguïté à l'égard du miracle doit être cherchée dans la définition du rôle des miracles dans l'Église, comme on la trouve exprimée dans les *Pensées* de Pascal. Celui-ci emploie la catégorie du miracle pour établir la vérité du christianisme. Dieu fait des miracles afin de distinguer la vraie de la fausse religion. « Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles » (Section III. *Miracles,* dans *Œuvres complètes,* éd. L. Lafuma, Paris, 1963, p. 606-17). Le miracle de la Sainte Épine est vu comme un acte divin prouvant la vérité de la cause de Port-Royal. Les visions et miracles qui n'ont aucun rapport avec la question de la vérité de la religion, et en particulier ceux qui servent davantage à l'exaltation de l'homme qu'à la gloire de Dieu, doivent être rejetés.

Les miracles associés plus tard à la tombe du diacre Pâris et à l'enthousiasme extatique des convulsionnaires de Saint-Médard posèrent la question en termes nouveaux. Le diacre Pâris était un saint janséniste, et la vérité de la cause janséniste (son identification avec la vérité divine) était plus

importante que jamais pour les appelants de la bulle *Unigenitus*. Malgré cela, les jansénistes reculèrent devant les extravagances des convulsionnaires, et à la fin rejetèrent les uns et les autres.

Le cas de Nicolas Petitpied illustre l'embarras que le mouvement convulsionnaire causait dans les rangs des Jansénistes. Petitpied fut autorisé à revenir de son exil en Hollande à la condition de bien vouloir coopérer à la composition d'un document condamnant le mouvement. Petitpied, qui vivait à Utrecht depuis 1729, avait d'abord été sympathique à l'égard des convulsionnaires. Cependant, en 1733, après plus ample information, il écrivait : « Je ne puis considérer les convulsions que comme une maladie, car elles s'accompagnent de gestes puérils, indécents, extravagants, et de fausses prédictions qui auraient dû ouvrir les yeux de ceux qui jusque là avaient regardé cette œuvre comme divine » (voir l'excellente étude de B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth Century Paris*, Princeton, 1978).

6. **Féminisme et spiritualité de Port-Royal.** – À tous égards, les femmes de Port-Royal se révélèrent intéressantes : les moniales furent les héroïnes, les martyres du Port-Royal mythique ; les papiers du monastère furent sauvés, conservés, copiés et édités par des femmes (cf. G. Gazier, *Histoire de la Société et de la Bibliothèque de Port-Royal*, Paris, 1966) ; et les femmes ont contribué à la littérature sur Port-Royal, particulièrement en anglais. On peut se poser alors deux questions au sujet de la spiritualité de Port-Royal : Cette spiritualité comportait-elle un aspect féministe ? Comment la spiritualité de Port-Royal se prêtait-elle à la vie des femmes vivant dans le monde ?

1° Aspect Féministe ? – La fameuse parole de Jacqueline Pascal, « puisque les Évêques ont des courages de filles, les filles doivent avoir des courages d'Évêques » (cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. 2, p. 316-20), touche une corde sensible chez les féministes catholiques de nos jours. Il serait cependant inexact de classer Sœur Euphémie et les moniales de Port-Royal parmi les féministes sur la seule base de ces paroles. Féministes au sens où l'abbé de Pure et M^lle^ de Scudéry l'étaient par leurs positions sur le divorce, l'amour libre, etc., les femmes de Port-Royal ne l'étaient aucunement. Mais si l'on définit le féminisme comme un mouvement tendant à obtenir les mêmes avantages et le même respect pour hommes et femmes, on peut les considérer comme des précurseurs. La qualité littéraire des lettres d'Angélique de Saint-Jean égale celle des lettres d'Arnauld. La traduction française que fit M^lle^ de Joncoux de la préface latine de Nicole aux *Provinciales* (l'édition de Wendrock) fut bien reçue et probablement très lue.

2° La spiritualité de Port-Royal dans la vie des femmes. – La seconde question peut être résolue plus facilement. La spiritualité de Port-Royal intéressait une élite intellectuelle pour laquelle l'étude était aussi importante que la piété dans une vie chrétienne sérieuse. Les femmes attirées par Port-Royal ne firent pas exception. Les femmes de ce type intellectuel trouvèrent le moyen d'adapter l'idéal de Port-Royal à leur propre vie.

M^me^ de Fontpertuis, veuve très tôt, dévouant le reste de sa vie à l'éducation de son fils (qui finalement la déçut en rejetant la religion), prit soin des affaires des moniales et occasionnellement de celles des hommes exilés aux Pays-Bas. Elle donna asile aux chefs du Jansénisme, administra leurs finances, et se fit agent de liaison entre la France, Utrecht et Bruxelles, allant jusqu'à faciliter le passage des livres des Pays-Bas en France (son activité de contrebande de livres est mentionnée dans les *Archives de la Bastille. Documents inédits*, éd. F. Ravaisson, t. 8, Paris, 1876, p. 41, 43-44). Au milieu de cette activité, elle s'efforçait d'intégrer l'idéal de Port-Royal à sa vie. Elle parle dans ses lettres de son amour pour la solitude de sa maison de campagne, de son goût pour la prière et la méditation, et va même si loin dans la pratique de la pénitence qu'Angélique de Saint-Jean et Antoine Arnauld la reprennent sur ce point.

Quant aux jeunes femmes qui reçoivent des moniales une direction spirituelle, leur maison leur sert de cloître. Marie-Angélique de Sainte-Thérèse d'Andilly écrit à Geneviève Gallier : « ... la solitude de vostre maison vous sert de Cloistre et vous y pensez vivre en Vierge Chrestienne, vous y employant a la lecture et la priere et en des œuvres de charité » (Archives d'Utrecht, ms PR 666). La même G. Gallier étudia le latin et servit de secrétaire à M. de Pontchâteau (cf. B. Neveu, *Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau*, p. 265-70 et *passim*), combinant ainsi les traditions monastique et érudite de Port-Royal chez une femme vivant dans le monde.

La Contre-Réforme se proposait d'accomplir la réforme par la catéchèse. Cet effort se trouve concrétisé dans l'œuvre des Régentes, groupes de femmes formés par les évêques jansénistes (par exemple, Pavillon d'Alet, Vialart de Châlons). Ces femmes servaient de catéchistes et dames de charité auprès des filles et femmes du diocèse (cf. Lancelot, *Relation du Voyage d'Aleth*, Utrecht, ms PR 8 ; *Mémoires*, t. 2, p. 408-15 ; voir aussi R. Taveneaux, *La vie quotidienne des Jansénistes*, p. 77-79).

En résumé, les femmes attirées par Port-Royal étaient des femmes solides, indépendantes, auxquelles Port-Royal procurait un idéal de vie spirituelle en même temps qu'une occasion d'exercer leurs talents. Elles s'habillaient modestement à une époque qui fut rarement surpassée pour la magnificence du costume féminin. Elles étaient instruites dans les Pères de l'Église, les Écritures, la théologie et, souvent, la littérature classique. Elles visaient au-delà des dévotions populaires du jour, préférant la méditation de l'Écriture et la prière basée sur l'Office de l'Église. Bref, leur vie différait peu de celle des hommes du même niveau culturel et spirituel. En ceci peut-être étaient-elles féministes.

F. Ellen Weaver.

PORTUGAL et BRÉSIL. – I. *Portugal.* – II. *Brésil.*

I. PORTUGAL

A. De l'évangélisation au 15^e^ siècle

Les premières manifestations de la littérature spirituelle produite sur le territoire de l'actuel Portugal sont les deux homélies *De Lazaro* et *De martyrio Isaiae prophetae* de l'évêque Potamius de Lisbonne (vers 357). On y décèle déjà le goût d'un certain réalisme dramatique dans la description de la souffrance et des misères de la condition humaine soumise au péché, thèmes qui reviendront souvent ultérieurement dans les écrits spirituels portugais. On y trouve aussi divers procédés rhétoriques provenant des écoles romaines auxquels ces mêmes spirituels se soumettront volontiers par la suite.

Le pessimisme vis-à-vis de la nature humaine, l'attirance vers la souffrance se manifestent, quoiqu'avec une signification différente, dans le mouvement ascétique connu sous le nom de priscillianisme qui s'enracina profondément dans le nord du Portugal et en Galice, dès l'époque de Priscillien

(† 386 ; DS, t. 12, *infra*) jusqu'à celle de saint Martin de Dume ou de Braga († 579 ; t. 10, col. 678-80). On constate d'ailleurs une certaine opposition entre les régions du nord du pays (Galetia), sauvages et peu romanisées, et celles du centre et du sud (Lusitanie) où la culture romaine pénétra plus profondément.

La condamnation des priscilliens fut l'œuvre du clergé, plus instruit, de la province de Mérida. Sévèrement persécuté, leur mouvement n'a laissé que très peu d'écrits. Ce peu permet cependant de constater sa prédilection pour la vie ascétique ou monastique ; ses pratiques étaient orientées vers l'obtention d'un état de perfection ou d'élection (*electi Deo*) à travers une initiation à une sagesse de type gnostique. Dans cette optique, on comprend leur préférence pour des écrits du genre de l'*Évangile de Thomas* ou du *Dialogue du Sauveur*, tout comme leurs pratiques ascétiques très sévères, la réclusion pénitentielle par exemple. Exclu des villes, le mouvement s'enracina dans les campagnes ; il y imprégna la plupart des fondations monastiques et aussi la piété populaire. Les grottes destinées aux séjours des pénitents, utilisées jusqu'au 9e ou 10e siècle, que l'on trouve dans le nord témoignent de la persistance d'une pratique qui remonte sans doute à l'époque priscillienne.

La relation entre le priscillianisme et le monachisme permet de comprendre la méfiance du clergé urbain et instruit envers ce dernier, et du même coup la lenteur de son développement. Il fallut la personnalité et l'activité apostolique de Martin de Dume pour lever les suspicions. Martin fonda à Dume, près de Braga, une communauté qui vécut de la spiritualité des Pères du désert, dont Martin lui-même traduisit des sentences (*Sententiae patrum aegyptorum*). Cette spiritualité, non systématisée, non « rationnelle », fut mieux acceptée que les exposés dogmatiques contre l'hérésie. D'autre part, Martin adapta divers écrits de Sénèque : ici commence une influence du stoïcisme qui fut profonde pendant des siècles.

La diffusion de la spiritualité du désert fut poursuivie par Paschase de Dume (DS, t. 12, col. 294-95) ; ce disciple de Martin traduisit du grec une collection plus ample d'*Apophtegmata* sous le titre de *Liber Geronticon* ; on y retrouve le goût marqué pour les questions concernant le combat ascétique et la vie morale : les sentences y sont classées selon les huit vices que le moine doit activement combattre. Un siècle plus tard, le même goût, tout comme l'attrait pour un monachisme très pauvre et pénitent, se retrouve dans les écrits de saint Fructueux de Braga († 665/7 ; DS, t. 5, col. 1541-46) ; d'origine wisigothe, il se fixa justement à Dume, après avoir rédigé une règle monastique très sévère qu'il destinait à l'abbaye de Compludo, près de Bragance. La *Regula communis*, rédigée un peu plus tard par un synode d'abbés sous l'influence de Fructueux, témoigne d'institutions monastiques plus diversifiées, plus populaires aussi : elles sont proposées à des gens très simples, comme les pâtres et les paysans avec toute leur famille, – ce qui laisse supposer une très importante diffusion de la vie monastique.

Les perturbations causées par les invasions musulmanes de 711, l'effondrement des cadres administratifs et ecclésiastiques jusqu'au milieu du 9e siècle expliquent la rareté des documents spirituels portugais durant cette époque. Cependant les sommaires d'introduction et de conclusion des documents et les mentions qui sont faites de livres lus à cette époque montrent que les œuvres plus anciennes continuent d'être lues et copiées. La vie liturgique reste intense, malgré la rudesse des coutumes et la régression de la culture intellectuelle. Un des écrits les plus répandus et les plus caractéristiques de la mentalité spirituelle est le commentaire de l'Apocalypse de Beatus de Liébana (8e siècle), qui reprend le commentaire plus sobre d'Apringius de Beja (vers 530-548). Son succès est attesté par les documents, dont les introductions et les conclusions montrent, par ailleurs, une véritable obsession des thèmes eschatologiques et de la crainte du châtiment éternel.

Les clunisiens vont introduire une vision plus positive des réalités dernières sous les formes diverses de l'imaginaire angélique et céleste. Leur réforme monastique fut protégée par la cour et la haute noblesse vers la fin du 11e siècle. Elle suscita cependant quelques résistances, en raison surtout de son action en faveur de l'adoption de la liturgie romaine et des coutumes ecclésiastiques franques ; le rite hispanique fut officiellement supprimé par Alphonse VI. Le silence des sources à propos des résistances ne peut cacher les bouleversements suscités par un changement si important qui affectait directement la pratique religieuse. Les discussions et controverses autour de ces réformes expliquent peut-être la stérilité de la littérature spirituelle jusqu'au milieu du 12e siècle.

Cette stérilité prit fin avec la fondation des Chanoines réguliers de Sainte-Croix de Coïmbre (1131), qui suscita un mouvement spirituel intense et quelque peu original ; en témoignent les vies des deux fondateurs, Tellus et Theotonius. Reprenant une orientation de la culture mozarabe, ils donnent une importance fondamentale au thème de Jérusalem, origine et centre de la vie chrétienne : c'est là que vécut le Christ historique et que commença la *vita apostolica*. En contraste avec l'idéal clunisien, qui veut reproduire sur terre la vie angélique, ils proposent la pratique d'une charité communautaire, y compris aux rois et aux chevaliers ; ils se préoccupent de la pastorale, comme le montre la *Vita sancti Martini sauriensis*, du prêtre Salvado, qui raconte la vie exemplaire de ce curé d'un village de la frontière musulmane mort en captivité. Ils prônent enfin l'indépendance par rapport au patronat laïc, bien qu'ils fussent en bon rapport avec la cour et leur clientèle de chevaliers de la petite noblesse.

La rapide multiplication des abbayes de moniales bénédictines, au cours de la seconde moitié du 12e siècle, produisit moins d'écrits ; on peut cependant relever la *Vita sanctae Seniorinae*, sans doute écrite par un bénédictin. Quant aux moniales cisterciennes d'Arouca et de Lorvão, protégées par les princesses Thérèse, Sanche et Mafalda, filles de Sanche Ier (début 13e siècle), on ne garde aucun écrit à leur sujet.

On fait la même constatation à propos du mouvement érémitique contemporain. Les Cisterciens, qui le prolongent, arrivés dès 1140, écrivirent peu, mais ils importèrent au Portugal, surtout à l'abbaye d'Alcobaça, de nombreux manuscrits de saint Bernard et d'autres. Il est curieux de remarquer que, parmi ces autres, on ne trouve pas Guerric d'Igny, Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile, Guillaume de Saint-Thierry. Il semble qu'on ait préféré le genre plus chaleureux, l'imaginaire plus puissant de saint Bernard et de ses adaptateurs.

Entre-temps, du mouvement canonial de Coïmbre dérivaient les deux homéliaires les plus anciens des ordres mendiants. On connaît bien celui de saint Antoine de Lisbonne ou de Padoue (DS, t. 1, col.

714-17), qui fut chanoine régulier de Sainte-Croix avant de devenir franciscain ; il doit sa formation intellectuelle et son intérêt pour les interprétations symbolique et allégorique de la Bible et de la nature aux lectures des Victorins faites à Coïmbre ; il y ajoute une nette propension vers la mystique. Quant à l'homéliaire du dominicain Pélage de Coïmbre († v. 1250), moins directement dépendant du mouvement canonial, il n'en est pas indépendant, en particulier par son intérêt pour la pastorale. Il montre une mentalité plus scolastique et rationnelle, puisée sans doute à Paris ou dans une autre université du nord. Si les homélies d'Antoine offrent une synthèse de la symbolique victorienne et de la tendance mystique, on trouve chez Pierre d'Espagne † 1277, portugais qui écrivit surtout en Italie, une synthèse entre spiritualité et scolastique ; cet auteur, plus connu par ses manuels de logique et de médecine ou par ses travaux sur la philosophie de l'âme, laisse une volumineuse *Expositio librorum beati Dionysii* basée sur le commentaire de Thomas Gallus ; elle élabore une théorie de l'extase, de la connaissance négative de Dieu, de la nature du mal, du démon.

La seconde moitié du 13e siècle et le début du 14e furent plus féconds dans le domaine de la littérature profane que dans celui qui nous occupe ici, mais la poésie lyrique et satirique des troubadours galiciens-portugais offre des témoignages intéressants sur la piété populaire, la religiosité des laïcs, surtout dans certaines compositions dédiées à la Vierge Marie ou consacrées au thème du pèlerinage. Le seul auteur spirituel de cette époque est le galicien Alvaro Pais ou Pelayo († 1349 ; DS, t. 12, col. 875-81), évêque de Silves au Portugal ; il intervint en faveur des Observants franciscains dans la querelle qui les opposait aux Spirituels ; très attaché à la papauté, il dénonça avec dureté et obstination les déviations en matière d'orthodoxie et de morale. Son goût pour l'ascèse et la mortification corporelle, puisé auprès des pénitents de Pérouse (les *Battuti*), annonce les pénitences des Récollets portugais, fondés plus tard et dont les couvents d'Arrábida et de Sintre montrent encore aujourd'hui l'austère pauvreté.

Vers la fin du 14e siècle et durant le siècle suivant, les écrits spirituels sont plus nombreux. On peut alors distinguer deux tendances, plus ou moins marquées selon les cas. La première se rattache en grande partie à l'humanisme d'origine italienne qu'apportèrent au début du 15e siècle des réformateurs comme l'abbé Gomez † 1459, disciple du bénédictin Louis Barbo à Florence, réformateur de Sainte-Croix de Coïmbre, ou le dominicain André Dias de Escobar † 1448 qui vécut longtemps à la curie papale avant de devenir abbé commendataire des bénédictins de Pendorada, ou Estevão de Aguiar, commendataire d'Alcobaça et fondateur de l'abbaye bénédictine de Xabregas (Lisbonne). Ils introduisirent, sans doute, des livres comme les traités sur la vie solitaire de saint Laurent Justinien et de Pétrarque et renouvelèrent l'intérêt pour des œuvres traditionnelles comme les *Sentences* des Pères du désert ou les écrits de Jean Cassien et de Jean Climaque : en témoignent les traductions faites alors à Alcobaça et ailleurs. Ce courant s'inscrit dans la ligne de la mystique affective à la manière de saint Bernard, des *Soliloques* du pseudo-Augustin et de divers pseudo-Bonaventure ; il explique les poésies religieuses d'André Dias de Escobar propageant à Lisbonne la dévotion au nom de Jésus. Il se rattache encore, d'autre part, aux écrits spirituels de chartreux comme Ludolphe le saxon et l'auteur du *Chastel périlleux* qui sont traduits et copiés à cette époque.

Un peu plus tard la *Devotio moderna* vint se greffer sur ces influences ; elle fut introduite au Portugal par Jean Alvares († vers 1490), chapelain du prince Ferdinand et abbé commendataire bénédictin de Paço de Sousa, qui traduisit en portugais l'*Imitation de Jésus Christ*, des sermons pseudo-augustiniens et rédigea la vie de son maître mort en captivité chez les Maures au Maroc. Toutes ces influences se retrouvent peu ou prou dans deux ouvrages anonymes du début du 15e siècle, le *Horto do Esposo* et le *Boosco Deleitoso* ; le premier révèle un certain anti-intellectualisme analogue à celui de la *Devotio moderna* ; le second est directement influencé par Pétrarque. Les ouvrages de ce genre étaient lus et copiés dans les abbayes traditionnelles comme Alcobaça tout comme dans les communautés érémitiques. Ces dernières, très vivantes, s'appuyaient sur les Franciscains Observants et Récollets, sur les Ermites de Saint-Paul de la Serra d'Ossa (fondation portugaise) et sur les Hiéronymites venus d'Espagne vers 1370.

Ce courant produisit aussi des écrits d'une mystique exaltée et friande de révélations extraordinaires comme ceux du bienheureux Amédée de Savoie †1482, qui à partir de 1452 vécut en Italie (ses « révélations » restent inédites). A l'opposé mais toujours dans le même courant, la cour manifeste son goût pour la littérature spirituelle : Laurent Justinien est traduit par une princesse elle-même ou à sa demande ; le prince Ferdinand, dont on a parlé plus haut, possédait un ouvrage intitulé *Hermo espiritual*, qu'il laissa à son notaire Fernão Lopes, le génial auteur de la *Chronique du roi Jean Ier* (où l'on trouve un passage sur les visions et l'extase) ; un autre prince, Pierre, fait copier les *Sentences* des Pères du désert.

Cependant le milieu de la cour était plus préoccupé par les questions morales et catéchétiques qui caractérisent le second courant. En témoignent les instructions données aux princes par l'infant qui deviendra le roi Édouard Ier † 1438 dans son *Leal conselheiro* et ses notes sur divers sujets (*Livro de Conselhos*). De même le *Livro da virtuosa benfeitoria* du dominicain Jean Verba † 1435, livre rédigé sous la direction de l'infant Pierre †1449, ou encore l'*Horologium fidei*, dialogue catéchétique entre Henri le Navigateur † 1460 et le franciscain André do Prado († après 1450). Franciscains et Dominicains étaient présents à la cour. Les premiers sont les auteurs des sermons prononcés aux obsèques des princes et lors de la révolution de Lisbonne (1383-84) ; ces sermons furent résumés par le roi Édouard et Fernão Lopes. Ils attiraient des reclus auprès de leurs couvents, comme Jean Barroca à Lisbonne. Les Dominicains inspirèrent le prince Pierre, cultivèrent l'amitié des juristes de la cour, comme Jean das Regras † 1404, développèrent la dévotion au nom de Jésus, comme on l'a dit à propos d'André Dias de Escobar.

A ces tendances moralisantes se rattachent beaucoup de vies de saints. Le genre hagiographique fut très utilisé comme moyen d'instruire le peuple à partir du 13e siècle ; le prouve la rapide traduction de la collection hagiographique rédigée par Bernard de Brihuega sur l'ordre d'Alphonse x de Castille. Aux deux siècles suivants, le genre évolua vers le roman, dont le cadre est situé en Orient comme pour saint Josaphat, sur mer et dans les îles légendaires comme pour les voyages de saint Brandon, voir dans les régions imaginaires de l'enfer et du paradis pour les voyages du chevalier Tundal. Comme déjà d'autres

vies plus anciennes (de saint Alexis, de Marie l'Égyptienne), ces romans hagiographiques révèlent un désir d'évasion et l'influence des ailleurs, en partie sous l'effet des grands voyages des Portugais en Atlantique et autour de l'Afrique depuis le début du 15e siècle.

Sources. – Pour la période des origines au 12e siècle, voir les Patrologies (vg CPL). – Dans *Portugaliae monumenta historica, Scriptores*, Lisbonne, 1856 : *Vita S. Martini Sauriensis* (p. 59-62), *Vita Tellonis* (p. 62-75), *Vita S. Theotonii* (p. 79-88), *Vita S. Seniorinae* (p. 46-53). – *Fr. Pelagii Sermones*, éd. John G. Tuthill, Berkeley, 1981. – Pierre d'Espagne, *Expositio librorum B. Dionysii*, éd. M. Alonso, Lisbonne, 1957.

Alvaro Pais (Pelayo), *Litterae*, éd. V. Meneghin dans *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisbonne, 1969, p. 1-165 ; *Gradus humilitatis, ibid.*, p. 166-93. – Salvado Martins, *Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel, rainha de Portugal*, éd. J.J. Nunes, dans *Boletim da Classe de Letras da Academia das sciencias de Lisboa*, t. 13, 1918/19, p. 1293-1384.

João da Póvoa ofm, *Memórias soltas*, éd. A. de Magalhães Basto, *Memórias soltas e inventários do oratório de S. Clemente das Penhas e do mosteiro de N. Sª da Conceição...*, Porto, 1940. – André Dias de Escobar, *Laudes e cantigas espirituais*, éd. M. Martins, Lisbonne-Singeverga, 1951. – *Boosco deleitoso*, éd. A. Magne, Rio de Janeiro, 1950. – *Castelo Perigoso*, éd. A. Magne, dans *Revista Filológica*, t. 4, 1942, p. 183-202 ; t. 5, 1942, p. 81-87 ; puis dans *Verbum*, t. 2, 1945, p. 116-23, 233-38, 458-69 ; t. 3, 1946, p. 79-89, 191-201, 298-307. – *Orto do Esposo*, éd. Bertil Maler, 2 vol., Rio de Janeiro, 1956.

Ludolphe le Saxon, *Vita Christi*, éd. A. Magne, Rio de Janeiro, 1957. – Édouard Ier, *Leal conselheiro*, éd. J. Piel, Lisbonne, 1942 ; *Livro dos conselhos*, éd. J.J. Alves Dias, Lisbonne, 1982. – Pierre de Portugal, *Livro da virtuosa benfeitoria*, éd. J. Costa, Porto, 1946. – Jean Alvares, *Obras*, éd. A. de A. Calado, Coïmbre, 1960. – *Cronica do condestabre de Portugal Nuno Alvarez Pereira*, éd. A. Machado de Faria, Lisbonne, 1972. – Jean Claro, cist., *Obras*, éd. M. Martins, avec sa biographie, Coïmbre, 1956.

Études. – M. Martins, *Correntes de filosofia religiosa em Braga nos séculos IV a VII*, Porto, 1950 ; *O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval*, Coïmbre, 1952 ; *Estudos de Literatura medieval*, Braga, 1956 ; *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, 2e éd., Lisbonne, 1957 ; *Estudos de cultura medieval*, 3 vol., Lisbonne-Braga, 1969-1983.

Austin O'Malley, *Tello and Theotonio, the 12th Century Founders of Santa Cruz of Coimbra*, Washington, 1954. – E.A. Borges Nunes, *Dom Frey Gomez*, Braga, 1963. – A.D. de Sousa Costa, *D. Gomes, reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV*, dans *Studia monastica*, t. 5, 1963, p. 59-164 ; *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Rome-Porto, 1967.

Antonio Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, 1964. – F. da Gama Caeiro, *S. António de Lisboa. Introdução ao estudo da obra antoniana*, 2 vol., Lisbonne, 1967-1969. – R. Ricard, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970. – Dans *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 7, Salamanque, 1979 : F.F. Lopes, *Franciscanos portugueses pretridentinos escritores, mestres e leitores*, p. 451-508 ; António do Rosário, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*, p. 509-98.

J. Mattoso, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1982. – Cândido dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal*, Lisbonne, 1982. – John G. Tuthill, *Fr. Paio and his 406 sermons*, dans *Actas do II Encontro sobre história dominicana* (= *Arquivo história dominicano português*, t. 3/1, Porto, 1984), p. 347-64.

José Mattoso.

B. 16e-18e siècles

Pour dégager les grandes lignes des courants spirituels qui animent le Portugal au cours des 16e-18e siècles, on manque encore de travaux de base. Ce qui était dit de l'Espagne de l'âge d'or s'applique ici aussi : « On manque de monographies, sauf pour quelques grands personnages, et d'études sur les courants spirituels..., en dépit d'excellents essais tentés ici ou là » (DS, t. 4, col. 1127). Pour le Portugal, malgré l'ouvrage de J.S. da Silva Dias (*Correntes do sentimento religioso em Portugal, séc. XVI a XVIII*, 2 vol., Coimbra, 1960), le jugement d'A. Huerga reste juste : « Portugal terra ignota » (dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 103). Nous tenterons d'ébaucher un panorama des courants dominants et des principaux pôles de la vie chrétienne sans prétendre déceler toutes les filiations et doser les importances. La *Bibliotheca Lusitana* (4 vol., Lisbonne, 1741-1759) de D. Barbosa Machado rend encore d'utiles services, mais nous ne disposons pas d'une bibliographie récente de la littérature spirituelle. Les mouvements de réforme dans les grands ordres religieux n'ont été étudiés que partiellement. Il est donc hasardeux de caractériser la spiritualité portugaise et plus difficile encore de dessiner une évolution.

La littérature spirituelle portugaise ne peut être isolée de l'espagnole ; il faut l'inscrire dans le cadre de la Péninsule ibérique et ne pas oublier les influences qu'elle reçoit du reste de l'Europe. Le bilinguisme a été pratiqué par les grands auteurs portugais, y compris par Camões ; le phénomène vaut également pour les spirituels. L'espagnol étant connu, les œuvres des auteurs castillans sont lues sans qu'il soit besoin de les traduire. Il faudra donc tenir compte de ce fait pour apprécier l'originalité et l'importance des courants spirituels qui se manifestent au Portugal.

1. La catéchèse. – Dès la fin du 15e siècle, une littérature moralisante et catéchétique apparaît et va se développer au cours des deux siècles suivants. L'œuvre de Bartolomeu dos Mártires, dominicain, évêque de Braga († 1590 ; DS, t. 1, col. 1267), en est un bon exemple. Jerónimo da Azambuja † 1563 peut bien déclarer au concile de Trente : « La foi est très ferme dans le pays... Au Portugal, grâce à la providence divine et aux soins de notre roi très chrétien, on ne discerne aucun signe de l'hérésie luthérienne qui remplit le monde » ; la vérité est que l'ignorance religieuse est profonde chez les portugais du 16e siècle. Les visites pastorales de Bartolomeu dos Mártires le montrent.

Parmi les catéchismes, citons ceux de Diogo de Ortiz, évêque de Ceuta en 1500 (*Catecismo pequeno de doutrina e instrução cristã*, 1504), du jésuite Marcos Jorge † 1571 (*Doutrina cristã*, Lisbonne, 1559, qui aura une énorme diffusion ; le jésuite Inacio Martins † 1598 ajoutera au texte initial des prières et des dévotions), de Pedro de Santa Maria, chanoine de S. João Evangelista † 1564 (*Ordem e regimento da vida cristã*, Coimbra, 1555), et de Pedro Domec (*Doutrina de principios e fundamentos de cristandade, Doutrina muy proveitosa a todo o cristão*).

A côté de ces catéchismes, apparaissent d'autres ouvrages qui font une part importante aux besoins pastoraux du temps. C'est le cas du *Catecismo da doutrina cristã com algunas praticas espirituais* de Bartolomeu dos Mártires (Braga, 1554, 1556, 1574,

etc.), de son *Compendium spiritualis doctrinae* (Lisbonne, 1582) et de son *Stimulus pastorum* (Lisbonne, 1565) ; ces ouvrages veulent remédier aux carences chrétiennes de la population.

Le Catéchisme romain de Pie V paraît au Portugal en 1590. Une *Breve summa de doutrina cristã ordenada conforme ao Catecismo romano* (Lisbonne, 1626) est éditée par l'évêque de Viseu, João de Portugal † 1629. En 1654, l'*Explicação da doutrina cristã* du grand théologien dominicain João de S. Tomás † 1644 (déjà en espagnol, Valence, 1644) paraît en portugais (Lisbonne, 1654) ; elle couronne un siècle d'effort catéchétique. Le 17e siècle utilisera abondamment cette littérature, soit dans l'original, soit en traduction (le *Compendium* de Bartolomeu dos Mártires est traduit en 1653 et sera encore édité en 1785 ; le catéchisme de Robert Bellarmin, traduit en 1620, sera réimprimé jusqu'en 1855). On en arrive ainsi aux amples exposés de la foi de la fin du 17e siècle, tel *A alma instruida na doutrina cristã* (3 vol., 1688-1690) du jésuite Manuel Fernandes † 1693.

On peut rapprocher des ouvrages de catéchèse ceux qui, à la suite des grandes découvertes, traitent de l'évangélisation des indigènes, et aussi ceux qui dialoguent ou polémiquent avec les autres religions.

Les ouvrages adressés aux Juifs, aux Musulmans et aux nouveaux chrétiens sont aussi nombreux au Portugal qu'en Espagne. Par contre, la littérature anti-luthérienne est pauvre, le luthéranisme n'ayant trouvé que peu d'échos au Portugal.

Voir : *Espelho de cristãos novos* (1541) du cistercien Francisco Machado ; – *Breve discurso contra a herética pravedade do judaismo* (Lisbonne, 1621) et *Honras cristãs nas afrontas de Jesus Cristo* (1625) de Vicente da Costa Matos ; – *Doutrina Católica para instrução, confirmação dos fieis e extinção das seitas superticiosas, e em particular do judaismo* (Lisbonne, 1625) et *Extinção do judaismo...* (1628) de Fernando Ximenes de Aragão † 1630 ; – trad. : *Dialogo entre Discipulo e Mestre catequizante onde se resolvem todas as duvidas... contra a verdade da Fé católica...* (1621). Les *Consolações ás tribulações de Israel* (Ferrare, 1533) de Samuel Usque sont d'un ton très différent et illustrent la situation concrète des Juifs dans le pays.

Nous ne nous arrêterons pas aux catéchismes en portugais et en langues indigènes destinés à l'évangélisation des indiens, des noirs, etc. *O Desengano de perdidos* (Goa, 1573) de l'archevêque de Goa Gaspar de Leão † 1576 en donne une idée. Cette littérature est encore peu connue.

2. La réforme catholique. – 1° Les *influences spirituelles* qui inspirent les efforts de réforme au 16e siècle sont celles qui animent le siècle précédent. L'ascèse y prédomine, comme on le voit dans les sommes sur les vices et les vertus, dans le *Leal conselheiro* et le *Vergel de consolação* (cf. *supra*, col. 1956) ; la lecture commentée de l'Écriture, à travers Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bernard surtout, Pierre de Celle, marque fortement le 16e siècle. Tous ces auteurs sont présents dans la bibliothèque du monastère d'Alcobaça.

L'influence de saint Bernard se discerne, mêlée de franciscanisme, dans les œuvres prônant l'intériorité et le recueillement de Francisco de Sousa Tavares (*Livro de doutrina espiritual*, Lisbonne, 1564) et même d'Heitor Pinto, hiéronymite † 1584 (cf. sa notice, *supra*, col. 1776) quand il traite par exemple le thème de la « docte ignorance ». L'influence de saint Bonaventure, directement ou par l'intermédiaire de pseudo-Bonaventure comme le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, a été elle aussi profonde, surtout dans la méditation de la passion du Christ ; elle a sûrement marqué Luis de Granada († 1588 ; DS, t. 9, col. 1043-54) et Tomé de Jesus † 1582.

Il faut encore mentionner Jean Gerson ; beaucoup d'auteurs portugais se réclament de son autorité en matière de réforme de la vie chrétienne, et cela jusqu'au 18e siècle : ainsi António Pereira de Figueiredo † 1797 (*Compendio da vida e acçoës do V. João Gerson*, 1769 ; *Compendio dos escritos. Doutrina do V. J. Gerson*, 1769), qui se fait l'écho des points de vue régaliens du Chancelier. Nous rencontrons aussi l'influence de l'*Imitation du Christ* et d'Henri Herp.

2° Dans les *ordres religieux*. – Chez les Dominicains, il faut mettre en première ligne la grande figure de l'évêque Bartolomeu dos Mártires, qui jette les bases d'une solide réforme, celles de Juan Hurtado, de Luis de Granada qui vécut la seconde moitié de sa vie à Lisbonne ; son influence fut considérable, plus ou moins mêlée à celle du cercle d'Evora autour du cardinal Henrique † 1580. Luis de Sousa † 1632, plus connu comme historien et styliste, a laissé des pages très intéressantes pour l'histoire de la réforme spirituelle dans sa biographie de Bartolomeu dos Mártires (Viana, 1619) et dans son *Historia da Ordem de São Domingos* (1623).

Dans l'ordre de saint François, l'influence vient d'Espagne : Pedro de Villacreces, Pedro Regalado (*supra*, col. 1657) et Pedro de Alcántara (col. 1489) animent nombre de groupes d'observants portugais, notamment dans les provinces *da Piedade* à partir de 1500, d'Arrábida (après 1538) et chez les *Recoletos* (1568).

Les Ermites de Saint-Augustin connaissent une réforme intérieure à partir de 1535. Leur principal couvent, à Lisbonne, sera un centre de rayonnement spirituel dans la seconde moitié du 16e siècle. L'ordre de saint Benoît connaît un semblable renouveau à partir de 1530.

Chez les Jésuites, il convient de signaler l'ouverture du collège de Coimbra en 1542 ; il sera en particulier la base de départ de l'effort missionnaire des Jésuites portugais ou espagnols vers le « royaume du Congo » (actuel Angola) en 1547, vers le Brésil (1549, départ de Manuel da Nobrega avec cinq compagnons ; cf. *infra*) et vers l'Éthiopie (1549), grâce à l'appui du roi João III. La province jésuite du Portugal est établie dès 1546. A côté de Simão Rodrigues, l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, les grandes figures jésuites portugaises, dans le domaine spirituel, sont Diogo Monteiro † 1634 et António Vieira, grand prédicateur, missionnaire et homme politique, peu connu en tant qu'auteur spirituel. Tous deux sont de bons représentants de la spiritualité jésuite ; Monteiro, dans son *Arte de orar* (Coimbra, 1630) est typique de sa tendance à organiser la vie intérieure.

L'Oratoire portugais se crée plus tard avec Bartolomeu do Quental † 1698, auteur caractéristique de son époque ; son christocentrisme très marqué révèle peut-être une des plus fortes tendances de la spiritualité portugaise au 17e siècle. Son confrère Manuel Bernardes † 1710 (DS, t. 1, col. 1514) est un auteur important, tant par son apport spirituel (cf. *infra*) que par sa lutte contre les déviations hétérodoxes (par exemple à propos de Molinos).

La réforme des religieux est soutenue par les rois Manuel Ier et João III, et par la haute aristocratie (les ducs d'Aveiro par exemple) ; de hauts dignitaires de l'Église la suscitent, tels Afonso de Portugal évêque d'Evora † 1522 et le cardinal Henrique. Les Chanoines de Saint-Augustin de Santa Cruz de Coimbra, centre très important de spiritualité et de culture tout au long du moyen âge, adhèrent à la réforme

catholique. Les Hiéronymites de la branche espagnole représentent un courant quelque peu érémitique. Enfin l'ordre du Christ, ordre militaire, s'implante après 1527.

3° Dans le cadre plus général de l'Église portugaise, l'impulsion royale, l'arrivée de la jeune Compagnie de Jésus et d'autres éléments encore donnent l'impulsion. Le rôle du cardinal Henrique, frère du roi João III, archevêque de Braga, de Lisbonne et d'Evora † 1580, a été important : lui et son groupe mettent au point un programme cohérent d'action, que d'autres évêques poursuivront. Ouvert aux influences de Juan de Avila et de Luis de Granada, il accorde sa confiance au docteur Constantino de la Fuente † 1559 ; il croit aussi à l'efficacité de l'inquisition dans le domaine culturel (cf. les *Indices* de 1547, 1551, 1559, 1561, 1564, 1581). Il encourage l'enseignement universitaire, en particulier de la théologie, à Evora et accorde une attention particulière à la formation des missionnaires et des prédicateurs.

Son programme a été imité et poursuivi par d'autres évêques, comme Baltazar Limpo, évêque de Porto, archevêque de Braga † 1558, Bartolomeu dos Mártires à Braga † 1590, Gaspar do Casal, augustin, évêque de Funchal, puis de Leiria, puis de Coimbra † 1584, et Teotónio de Bragança à Evora † 1602.

A côté des évêques réformateurs, les théologiens, dont certains participent au concile de Trente, sont aussi de grands ouvriers de la réforme : Jerónimo de Azambuja, dit Oleaster, dominicain † 1563, avec ses commentaires scripturaires (ceux des 5 livres du Pentateuque sont publiés de 1556 à 1558 à Lisbonne) ; le dominicain Fr. Foreiro † 1581 (*Isaiae prophetae... ex hebraico versio cum commentario,* Venise, 1563) ; autre dominicain, Jorge de Santiago † 1561, évêque d'Angra (*Constituições synodales,* Lisbonne, 1560) et le prêtre séculier Diogo Paiva de Andrade † 1575 (*Defensio Tridentinae fidei,* Lisbonne, 1578). Teotónio de Bragança, lui aussi théologien en même temps qu'évêque, est le premier éditeur du *Camino de perfección* de sainte Thérèse (Evora, 1583 ; trad. portug. 1653) et l'introducteur des Chartreux au Portugal.

Le renouveau chrétien est aussi porté par la diffusion de biographies, surtout de femmes : Angèle de Foligno, Mechtilde de Hackeborn, Gertrude de Helfta ; ces biographies latines qui concernent des spirituelles du moyen âge préparent l'intérêt du milieu religieux et cultivé pour l'édition en portugais (1574) des œuvres de sainte Catherine de Gênes † 1510 (relayée plus tard par les *Prodigios de altisima perfección en la vida... de la B. Catarina,* Lisbonne, 1647, de Tomás de Freitas), pour les « merveilles» et les « prodiges » de la célèbre religieuse de Lisbonne, Maria da Visitação dont s'occupa Luis de Granada, comme aussi pour la lecture de sainte Thérèse.

Autres biographies édifiantes, celles de Carlo Borromeo (1616), de Marie-Madeleine de Pazzi (1642), de Claire de Montefalco, de Brigitte de Suède (1644), de Thérèse d'Avila (1691). Ce genre de lecture connaîtra tout au long du 17e siècle une faveur croissante. Parmi les biographies de religieuses portugaises, signalons celle que rédigea le chanoine de Saint-Augustin Fernando da Cruz † 1710, *O Tesoro escondido. D. Brites Catarina de Abreu. Seus coloquios amorosos...* (Lisbonne, 1689).

3. L'ORAISON. – Sous-jacent à la réforme, à ses réalisations théologiques, pastorales, catéchétiques, il y a probablement chez beaucoup la recherche d'une expérience spirituelle ; celle-ci se cherche surtout sur les chemins de l'oraison et de son approfondissement. Ici comme dans d'autres zones de l'histoire spirituelle portugaise, il ne suffit pas de relever les ouvrages publiés ; il faut porter son attention sur les hommes qui inspirent ce courant ou qui le couvrent de leur autorité, même s'ils n'ont pas écrit.

Donnons-en quelques exemples : Jorge de Santiago, dominicain, théologien au concile de Trente, dont aucun écrit ne nous est parvenu ; l'augustin Valentim da Luz, important théologien qui eut sur la fin de sa vie des difficultés avec l'inquisition (1562) et dont on ne garde que le procès inquisitorial ; le franciscain Francisco da Porciúncula, très actif dans les cercles des « spirituels » à Lisbonne, dont on ne connaît que quelques avis et quelques actions spectaculaires ; le chanoine de S. João Evangelista Pedro de Santa Maria † 1564, théologien, précurseur des méthodes catéchétiques des Jésuites, dont on n'a pas retrouvé les écrits ; il en est de même du franciscain Afonso da Madre de Deus, qui se consacra aux exercices spirituels au début du 18e siècle (son *Instrucção e modo pratico para... os exercicios espirituales* semble perdue). Quant à la littérature de l'oraison, il ne faut pas oublier les ouvrages anciens qui continuent à être lus et pratiqués ; le *Boosco deleitoso* est encore édité en 1515. Les livres d'heures, comme celui de la reine Leonor, protectrice des franciscains observants et des clarisses, fondatrice des *Misericordias,* ou celui de Manuel Ier, montrent la permanence d'un *modus orandi* ancien toujours pratiqué.

Au 16e siècle, on cherche à étayer l'oraison, à faciliter son intériorisation ; on incite à utiliser la sensibilité (les larmes), la mortification, les dévotions, l'imitation du Christ, modèle et fondement de toutes les vertus. La conjugaison de la tradition monastique (surtout saint Bernard) avec le pétrarquisme, visible dans le *Boosco deleitoso,* donne des fruits discrets jusqu'à la fin du siècle. L'*Imagem da vida cristã* (Lisbonne, 1563, 1572) d'Heitor Pinto † 1584 est un des plus importants manifestes du courant nouveau, avec un certain anti-intellectualisme proche du franciscanisme des Observants et de la *Devotio moderna* ; on en peut rapprocher le *Libro llamado Tesoro de virtudes* (Medina del Campo, 1543) du franciscain Afonso da Ilha, influencé par Bonaventure et les ouvrages qui circulent sous son nom (*Tratado... da perfeição da vida,* 1562 ; *Solilóquios,* 1567). Autres signes de l'influence franciscaine, l'édition en 1550 du *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, celle des *Obras poéticas* (1562, 1567) de Jacopone de Todi, et l'influence au Portugal de spirituels franciscains comme Bernardino de Laredo et Juan de los Angeles. En 1602 encore, le franciscain João da Madre de Deus fait imprimer *Alguns tratados do seráfico doutor S. Boaventura.* Jusqu'au 18e siècle on rééditera sous le nom de Bonaventure l'adaptation que fit Jerónimo Gracián de la Madre de Dios de la *Teologia mística* du chartreux Hugues de Balma : fait qui marque bien les confluences, permanences et équivoques dans l'histoire de la spiritualité ibérique tout au long de trois siècles.

Au 16e siècle, le Portugal a produit assez peu d'ouvrages axés sur la doctrine de l'oraison ; on peut cependant citer le *Livro de doutrina espiritual* (Lisbonne, 1564) du noble Francisco de Sousa Tavares qui équilibre la spéculation théologique par le recours à l'affectivité ; il traite de l'oraison mentale dans le cadre de l'ascèse et de la mystique. Citons encore le célèbre traité *Teologia mística* (Lisbonne, 1568) de l'augustin Sebastião Toscano † 1580, et le *Tratado de oração* (Lisbonne, 1605) de Manuel de Portugal † 1606. Peut-être cette relative rareté d'ou-

vrages théoriques explique-t-elle le fait qu'à la différence de l'Espagne, le Portugal n'a guère connu de polémiques à propos de l'oraison et des étapes mystiques.

La méditation de l'humanité du Christ est l'objet de nombreux ouvrages qui, par la même occasion, défendent et soutiennent la pratique de l'oraison ; ainsi ceux du noble Jorge da Silva † 1578 (*Tratado da creação do mundo e misterio da nossa redenção,* Lisbonne, 1552, 1554, 1590, etc. ; *Tratado da paixão,* Evora, 1574, 1589 ; *Homilia do Santissimo Sacramento,* attribué à Silva, Evora, 1554, 1589) ; celui de Sousa Tavares (cité plus haut). De même, la méditation de la passion du Christ est jointe à la défense de l'oraison dans les ouvrages suivants : *Dialogo espiritual* (1562 ? ; Lisbonne, 1578) du hiéronymite Alvaro de Torres ; *Imagem da vida cristã* (Lisbonne, 1563) de son confrère H. Pinto ; *Trabalhos de Jesus* (Lisbonne, 1602, 1609, etc.) de l'augustin Tomé de Jesus. Le thème de Jésus souffrant est très fécond et très fréquent ; citons en exemple le *Tratado da paixão de Christo* (Lisbonne, 1580) du dominicain Nicolau Dias † 1596, le *Tratado breve da oração* (à la fin des *Obras,* Lisbonne, 1605) de D. Manuel de Portugal † 1606, ouvrage qui fut composé au siècle précédent.

Les commentaires du Pater qu'on trouve dans les ouvrages de Sousa Tavares, de Tomé de Jesus et de l'augustin António Freire (dans *Tesouro espiritual,* Lisbonne, 1624), surtout le *Padre nosso comentado* (Lisbonne, 1688) du franciscain António das Chagas † 1682 (DS, t. 1, col. 711), dépasseront les gloses du siècle précédent, telle celle du poète Luis Henriques (*Cancioneiro geral,* Lisbonne, 1516), par la prédominance de l'affectivité : on y conseille les larmes, les soupirs, les aspirations et oraisons jaculatoires.

Oraisons jaculatoires, aspirations; ces conseils ont été donnés par Hugues de Balma et par Henri Herp. Leur utilisation par les spirituels portugais ne doit pas cacher celle, plus générale, de la mystique du Nord : Ruusbroec et Louis de Blois sont connus dans les cercles spirituels de Lisbonne et d'ailleurs ; Herp a été traduit en 1533 (*Espelho de perfeição*) ; les *Exercícios espirituaes* de Nicolas Eschius circulent à partir de 1554 (jusqu'au moins 1699). Lansperge le chartreux, qui a fait connaître sainte Gertrude par l'édition de ses œuvres, est utilisé (surtout sa *Pharetra divini amoris,* cf. DS, t. 9, col. 233) dans les anonymes *Devotos exercícios e meditações* (1571) et par le chanoine augustin Hilarião Brandão † 1585 dans sa *Voz do Amado* (Lisbonne, 1579). Ces mystiques du Nord sont présents dans l'importante *Mística teologia* de S. Toscano ; on retrouve leurs conseils pratiques dans les *Meditações e homilias sobre alguns misterios da vida de Nosso Redentor* (Lisbonne, 1574) du cardinal Henrique.

Les *Motivos espirituais* (Lisbonne, 1620) du franciscain Rodrigo de Deus † 1622 sont la preuve et aussi un bon exemple de la diffusion de l'oraison et de ses thèmes majeurs : intériorisation, présence de Dieu, oraison mentale, prière à la fine pointe de l'âme, etc. Lansperge, Osuna, Granada ont été reçus et ils inspirent, comme aussi Juan de los Angeles et indirectement Antonio de Molina. Se maintenir en présence de Dieu par la pratique d'aspirations et d'autres exercices sera un thème très prêché à la fin du 16e siècle et jusqu'à la fin du 17e (cf. du carme déchaux français Laurent de la Résurrection, *Practica da presença de Deus,* 1691 ; de son confrère portugais António da Purificação, *Semana Santa. Exercícios divinos da presença de Deus...,* 1719).

A côté de ces ouvrages prônant la vie d'oraison, il y a des ouvrages où l'orientation ascétique prédomine ; citons la *Milicia christiana* (Salamanque, 1596) de Sebastião Gomes de Figueiredo † 1611 ; les *Dialogos* (Coimbra, 1589, 1604) de l'évêque carme Amador Arrais † 1600 ; et aussi quelques dialogues de *Imagem da vida cristã* de H. Pinto. L'accent est mis ici sur la pratique des vertus, le combat contre les vices, la formation doctrinale, l'exemple des princes et des prélats, etc.

Avec l'arrivée au Portugal des Jésuites et la diffusion de la pratique des *Exercices spirituels* de saint Ignace, l'oraison connaît un renouveau, au moins quant à son organisation méthodique. L'*Arte de orar* (Coimbra, 1630) du jésuite Diogo Monteiro († 1634 ; DS, t. 10, col. 1680) est significatif à cet égard ; il développe les enseignements pratiques des *Exercices,* non sans une pointe de baroque et de lyrisme ; ce livre important marque, au Portugal, le point d'achèvement de l'évolution vers l'oraison méthodique.

Mentionnons, sans nous y attarder, les principales productions spirituelles du 17e siècle. – Afonso da Cruz, cistercien † 1626, *Espelho da perfeição* (Lisbonne, 1615). – João de la Madre de Deus, ofm † 1625, *Processo da Paixão de Cristo* (Lisbonne, 1617). – Gaspar Coelho, *Tractatus orandi et meditandi,* 1624. – Tristão Barbosa de Carvalho, prêtre † 1632, *Peregrinação cristã* (Lisbonne, 1620, 1674, etc.). – António Freire, esa † 1634, *Tesouro espiritual* (Lisbonne, 1624) qui contient une des plus belles défenses de la littérature spirituelle en langue vulgaire.

Gregorio Taveira, de l'ordre du Christ, † 1654, *Fugida do mundo para Deus...* (Lisbonne, 1619, 1624, etc.) ; *Regalo de contemplativos* (1639) ; *Mantimento da alma* (1647) ; *Subida para Deus pelo monte das saudades da alma* (1650). – Filipe das Chagas, op, *Exercicio da Paixão de Cristo* (Lisbonne, 1626) ; *Praxis da oração mental* (1633) avec la paraphrase du *Ps.* 138 « Beati immaculati ». – Filipe da Luz, esa † 1633, *Tratado da vida contemplativa* (Lisbonne, 1623) ; *Tratado do desejo que uma alma teve de ir viver no deserto* (1631). – Paulo de Vasconcelos, de l'ordre du Christ, † 1654, *Arte espiritual... repartida nas tres vias* (Lisbonne, 1649). – Sur le trinitaire António da Conceição † 1655, voir DS, t. 1, col. 711.

Manuel Severim de Faria, chanoine d'Evora † 1655, *Promptuario espiritual e exemplar de virtudes* (Lisbonne, 1651), qui se fait l'écho de la mystique féminine du moyen âge et de Louis de Blois. – Francisco Ayres, sj † 1664, *Regimento espiritual* (Lisbonne, 1654). – Bartolomeu do Quental, oratorien † 1698, *Meditações da Infancia de Cristo* (Lisbonne, 1672) ; *...da sacratissima paixão de Cristo* (1673; *... da gloriosa ressurreição de Cristo* (1683) ; *... nas domingas do ano* (3 vol., 1695-1699). – António das Chagas (Fonseca Soares), ofm † 1682 (DS, t. 1, col. 711), *Espelho do espirito... para a união com Deus* (Lisbonne, 1683).

Luis Alvares, sj † 1709, *Céu da graça* (Evora, 1692). – Manuel Bernardes, orat. † 1710, *Luz e calor* (Lisbonne, 1696, 1724) qui doit autant à la mystique de lumière de sainte Thérèse qu'à celle de la nuit de Jean de la Croix ; *Exercícios espirituais* (1686, 1706, etc.).

Ces auteurs témoignent, à des degrés divers, d'une confluence d'orientations assurée par le primat de l'oraison organisée, conçue comme la marque nécessaire d'une vie chrétienne sérieuse et orientant vers la contemplation.

La diffusion des œuvres des classiques jésuites, diffusion importante en espagnol, est assurée aussi en traduction portugaise : M. Severim de Faria donne un résumé d'Alphonse Rodriguez (*Exercício de perfei-*

ção, Lisbonne, 1649) ; de J.E. Nieremberg on traduit la *Diferença entre o temporal e o eterno* (1681) ; de Luis de la Puente les *Meditações dos mistérios da nossa fé* avec la *Prática da oração mental* (1686).

Beaucoup de ces textes font appel non seulement à la nécessité de l'oraison mais à celle aussi du progrès moral ; cette dernière insistance est d'ailleurs présente tout au long du 17e siècle dans l'ensemble de la littérature spirituelle. En voici quelques exemples : A. das Chagas, *Cartas espirituaes* (2 vol., Lisbonne, 1684-1687) ; *Obras* (2 vol., 1684-1687) ; *Escola da penitencia, e flagelo de viciosos costumes* (1687). – M. Bernardes, *Armas da castidade* (1699 ; dans *Tratados varios*, t. 2, Lisbonne, 1737) ; *Nova Floresta* (recueil d'exemples, 5 vol., 1706-1728) ; *Ultimos fins do homem* (1728, 1761).

Avant Bernardes, divers auteurs ont traité des fins dernières et ce thème est cher aux auteurs de l'époque baroque : António Rosado, op † 1640, *Tratados sobre os quatro novíssimos* (Porto, 1622) ; Gonçalo Vaz donne un *Breve compendio dos quatro novíssimos* (1674) extrait des œuvres de Luis de Granada.

On peut en rapprocher les *Artes bene moriendi* ; ces ouvrages, relativement peu nombreux, connaissent nombre d'éditions : Jácome do Carvalho do Canto, laïc † 1623, *Horas da Cruz de Cristo. Arte... para bem morrer* (Lisbonne, 1613) ; – Estevão de Castro, sj † 1639, *Breve aparelho e modo fácil de ajudar a bem morrer* (Lisbonne, 1621), classique et très répandu ; – António Pimentel, clerc régulier mineur, † v. 1655, *Manual da alma. Arte para bem morrer* (Lisbonne, 1644) ; – Fradique Espínola, cist. † 1708, *Chave do Paraíso* (Lisbonne, 1697) ; – António L. Coutinho, prêtre, *Testamento e ultima vontade da alma... na tremenda hora da morte* (Lisbonne, 1731), œuvre typique de l'évolution du genre au 18e siècle.

4. Déviations spirituelles. – Si l'on en juge d'après les procès inquisitoriaux et les ouvrages polémiques, le Portugal n'a pas subi une grande influence du courant des *alumbrados*. L'inquisition a été, semble-t-il, très attentive dans ce domaine, mais ce secteur reste mal connu. Plus tard, les réactions contre Miguel de Molinos restent, elles aussi, peu étudiées. On peut cependant signaler quelques auteurs qui ont analysé la problématique des déviations de type quiétiste et qui ont ébauché des principes et des règles de discernement, ou encore qui ont traité du scrupule et du passage de l'oraison à la contemplation infuse.

Ainsi M. Bernardes un peu partout dans son œuvre, mais surtout dans *Luz e calor* (1696) ; – d'Antoine Arbiol, ofm espagnol † 1726 (DS, t. 1, col. 834), on traduit en portugais en 1736 les *Desenganos místicos*, qui avaient déjà beaucoup circulé dans la langue originale.

Curieusement, des ouvrages de Denys le chartreux (*Mesa espiritual*, 1657, 1666) et de Lansperge (*Espelho de perfeição*, 1678 ; *Setas de amor divino* et *Carta a Jesus Cristo*, 1675, 1678) connaissent un regain d'intérêt dans les années qui précèdent immédiatement la condamnation de Molinos (1685) ; serait-ce là le signe d'une réaction contre la contemplation « oisive » ?

5. Les dévotions. – 1° La *communion fréquente* ne rencontre pas au Portugal l'opposition qu'a connue en Espagne l'œuvre de Domingo Valtanás. La communion fréquente est prônée par João III, au témoignage de Luis de Alarcón (dédicace de son *Camino del cielo*, 1550). Le *Tratado da santissima comunhão* (1540) invite à communier fréquemment. Un franciscain observant publie en 1549 une *Preparação espiritual de católicos à sagrada comunhão* ; peu après, l'*Homilia do santissimo sacramento* (1551 ?, Evora, 1554, 1589), attribuée à Jorge da Silva, comporte une « Carta escrita a uma alma devota, persuadindo a tomar o santissimo sacramento ao menos espiritualmente » : témoignage d'une pratique qui commence à se répandre, la communion spirituelle.

Les chroniques de certains ordres religieux, comme l'*História da Ordem da São Domingos* (1623) de Luis de Sousa, font allusion ici ou là à des religieuses qui, comme Joaquina de Carvalho, ont une ferveur eucharistique qui les porte à communier quotidiennement. Au 17e siècle, on relève aussi des ouvrages sur l'eucharistie et la communion fréquente : Domingos Velho, *Principios do divino amor e considerações de Jesus* (Lisbonne, 1625), dont le 5e livre traite du saint sacrement ; – José Pereira Veloso † 1711, *Desejos piedosos de uma alma saudosa do seu divino Esposo* (Lisbonne, 1686), ouvrage affecté de quelque préciosité ; – *Soliloquios para antes e depois da comunhão* (1688) ; – *Meditações da Missa e preparação afectuosa de uma alma devota* (1689).

2° *Dévotion mariale.* – Marie a toujours été l'objet d'une grande dévotion au Portugal ; en témoignent les nombreux sanctuaires qui lui sont consacrés, les légendes pieuses, les chroniques. Fréquemment les catéchismes élémentaires comportent des pratiques de dévotion envers Marie. Si des polémiques ont divisé les théologiens à propos de l'immaculée conception, elles se sont tues après la reconquête de l'indépendance nationale (1640) ; cette reconquête fut en effet l'occasion du vœu émis par le royaume de défendre ce privilège de la Vierge (1646).

En faveur de l'immaculée conception : Fernando Martins de Mascarenhas, recteur de l'université de Coimbra, archevêque de cette ville †1628, *Pro defensione immaculatae conceptionis epistola* (Séville, 1616) ; – Francisco Matos de Sá, *Tratado da pura conceição da Virgem Maria* (Lisbonne, 1620) ; – etc.

Parmi les ouvrages propageant la dévotion mariale, on relève : Pedro de São Francisco, *Memoria da devoção da Virgem* (1536, perdue ?). – Amador Arrais, oc, évêque † 1600, *Diálogos* (Coimbra, 1589, 1604) dont de nombreuses pages sont consacrées à Marie. – Nicolau Dias, op † 1596, *Livro do Rosário...* (Lisbonne, 1573, etc.). – Filipe Dias, ofm † 1601, *Marial da sacratissima Virgem*, Salamanque, 1596. – Bento Gil † 1623, *Da excelencia da sagrada oração da Avé-Maria...* (Lisbonne, 1613). – António Rosado, op † 1640, *Tratados em louvor do S. Rosário* (Porto, 1632).

António Fernandes, sj †1642, *Vida da santissima Virgem* (Goa, 1652). – Filipe das Chagas, op, *Rosário de nossa Senhora* (Lisbonne, 1654, 1694). – L'*História dos milagres do Rosário da Virgem nossa Senhora* (Evora, 1602, 1608, 1614, etc.) de João Rebelo, sj † 1602, est un classique très répandu jusqu'au milieu du 17e siècle, mais qui n'a pas la profondeur des *Meditações sobre os principais mistérios da Virgem* (1706 ; dans *Tratados varios*, t. 1, 1737) de M. Bernardes ; l'*Eva e Ave ou Maria triunfante* (Lisbonne, 1676) du laïc António de Sousa de Macedo † 1682 montre une grande érudition et développe sa pensée dans l'ordre éthique d'une philosophie chrétienne.

6. La prédication au Portugal est un monde immense qui reste à explorer, exception faite de quelques périodes importantes de l'histoire du pays ; ainsi en 1580 au moment de l'union ibérique, dans la décennie 1640-1650 avec la restauration de l'indépendance. Cependant quelques grands noms émergent, dont nous citerons plus bas quelques recueils édités. Du contenu, on peut d'abord retenir la préoccupation de la vie morale qui est commune à tous ces prédicateurs ; chez A. Vieira, peut-être le plus grand, on trouve des pages profondément théologiques sur l'eu-

charistie, des appels à la méditation et à la réflexion devant la vanité des choses et du monde, le mépris des grandeurs de la Cour, l'imitation du Christ. Comme lui, António das Chagas fut un fougueux contempteur du monde et de ses fausses grandeurs, un ardent prédicateur de la pénitence ; lui aussi invite à l'oraison.

Filipe Dias, ofm † 1601, nombreux sermonnaires ; – Francisco de Mendonça, sj † 1626, sermons (1632-1639) ; – António Feio, op † 1627, Sermons de carême (Lisbonne, 1609) ; *Tratados de festas e vidas dos santos* (2 vol., 1612, 1615) ; – João de Ceuta, ofm † 1633, *Quadragena de sermões em louvor da Virgem Maria* (Lisbonne ; 1619) ; *Quadragena segunda, em que se contem os dous santos tempos do ano* (Evora, 1625) ; – António das Chagas, ofm † 1682, *Sermões genuinos e praticas espirituais* (Lisbonne, 1687) ; – António Vieira, sj † 1697, *Sermões* (12 vol., Lisbonne, 1679-1699 ; les t. 9-10 sont intitulés *Maria Rosa mystica*) ; – B. de Quental, orat. † 1698, *Sermões* (2 vol., Lisbonne, 1692-1694).

7. Les états de vie. – Beaucoup des ouvrages jusqu'ici mentionnés abordent les vertus nécessaires aux prélats, aux prêtres, aux religieux ; on pourrait y ajouter les sermons donnés à l'occasion des ordinations, des consécrations d'évêques, des professions religieuses, sans oublier les intronisations ou les funérailles des princes. Le développement d'une spiritualité des états de vie, tout en spécifiant les exigences et les moyens nécessaires adaptés à chacun, éveille le sens de la vocation universelle à la sainteté : tout chrétien est appelé à participer à la sainteté du Christ.

Un des premiers exemples de cette orientation est l'ouvrage de João de Melo, archevêque d'Evora † 1574, *Principios e fundamentos da cristandade ou Diálogo com um breve Sumário de lembranças, do que cada um deve guardar no estado da vida que tomou* (Lisbonne, 1566) ; il sera suivi par le *Conselheiro celestial para o santo exercício da vida activa e contemplativa* (1627, 1657, 1679), par les *Desejos do Céu, vozes de varões ilustres para todo o género de estado...* (Lisbonne, 1694) du cistercien Fradique de Espínola. La diffusion de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales à travers des traductions espagnoles et portugaises (1682) consacre cette ouverture de l'appel de tout chrétien à une vie sainte.

Citons quelques ouvrages qui sont plus directement adressés à un état de vie : António Madeira, chanoine de Viseu, *Regra de sacerdotes* (Coimbra, 1603) ; – Pedro Fragoso publie une *Relação sumária da vida, morte, milagres e canonização...* de Charles Borromée (1616 ; il s'agit probablement de l'ouvrage italien de G. B. Giussano, Milan, 1610) ; – Luis de Sousa, op † 1632, fait le portrait de l'évêque modèle dans sa vie de Bartolomeu dos Mártires (s1, 1619) ; – Afonso da Cruz, cistercien † 1626, *Espelho de religiosos* (Lisbonne, 1622) ; – Mancio da Cruz, osb, *Espelho espiritual de noviços* (Coimbra, 1621).

Jácome do Carvalho do Canto, laïc † 1623, *A perfeita religiosa* (Lisbonne, 1615). – Faustino da Madre de Deus, ofm, *Primeira parte do Florilegio espiritual...* centré sur la vie religieuse (Coimbra, 1656). – *Directório de Religiosas,* tiré de François de Sales, est traduit en portugais (1676) après avoir circulé en espagnol et en français.

João de Barros, † après 1553, *Espelho de casados* (Porto, 1540). – Diogo Paiva de Andrade (neveu du prêtre séculier † 1575), *Casamento perfeito* (Lisbonne, 1630). – Francisco Manuel de Melo, érudit et polygraphe † 1666, *Carta de guia de casados* (Lisbonne, 1651, 1670). – Alexandre de Gusmão, sj † 1724, *Arte de bem criar os filhos* (Lisbonne, 1685). Cette production portugaise sur les états de vie n'atteint pas au niveau des œuvres de Juan de Avila ou de Luis de León (*Perfecta casada*).

8. Bien qu'elle ne soit pas spirituelle au sens strict du mot, il faut faire une place à la littérature qui traite des missions lointaines. Biographies de missionnaires, lettres et relations exaltent l'action et les vertus missionnaires, entretiennent l'intérêt pour l'expansion de la foi chrétienne dans les pays païens. On y trouve aussi des descriptions de voyages, de pays lointains, des coutumes indigènes, etc.

Les lettres annuelles des Jésuites du Brésil commencent à être publiées en 1565 ; celles du Japon, de 1562 à 1585, le sont à Evora en 1598 (lettres de Gaspar Coelho † 1590) ; cinq *Relações,* très célèbres, de Fernão Guerreiro † 1617 sont publiées à Lisbonne de 1603 à 1611. – L'*Historia da vida de S. Francisco Xavier* (Lisbonne, 1600) de João de Lucena, sj †1600, la *Relação da morte que seis cristãos padeceram pela fé de Cristo* (au Japon ; s 1, 1604) de Luis Cerqueira, sj, évêque du Japon † 1614, la *Vida e virtudes do P. João Cardim* (Evora, 1659) de Sebastião de Abreu, sj † 1674, sont de bons exemples de cette littérature, très répandue et lue avec avidité. Elle a surtout été le fait des Jésuites et a connu au 18e siècle un grand développement. Elle a été aussi le fait des autres ordres missionnaires, augustins, franciscains, dominicains, etc.

9. La poésie religieuse témoigne, elle aussi, de la sensibilité chrétienne et mérite une place dans l'histoire spirituelle. On y retrouve les grandes dévotions au Christ, à sa passion, à la Vierge Marie, etc.

A côté du *Cancioneiro* de Francisco da Costa connu comme étant celui de dona Maria Henriques, vaste recueil de poésie religieuse du 16e siècle : le grand Luis de Camões † 1580, entre autres poèmes, glose magnifiquement le *Ps.* 136, « Sobre os rios » (dans *Rimas,* 1595) ; – António de Portalegre, ofm † 1593, *Meditação na inocentissima paixão e morte de nosso Senhor* (1559) ; – Francisco Lopes, médecin, *Versos devotos em louvor de nossa Senhora* (Lisbonne, 1573) ; – Diogo Bernardes, *Varias rimas ao Bom Jesus e Virgem gloriosa* (Lisbonne, 1594, 1601).

Manuel de Portugal † 1606, *Obras* (Lisbonne, 1605) ; – Eloy de Sottomayor, *Jardim do ceú* (Lisbonne, 1627) ; – Diogo Mendes Quintela, prêtre, *A conversão da Madalena* (Lisbonne, 1615) ; – Agostinho da Cruz, ofm † 1619, *Varias poesias* (Lisbonne, 1771) ; – Francisco de Portugal † 1632, *Divinos e humanos versos* (Lisbonne, 1652) ; – Maria Mesquita Pimentel, cistercienne † 1661, *Memorial da infancia de Cristo e triunfo do divino amor* (Lisbonne, 1638) ; – André de Cristo, mercédaire † 1689, *Amores divinos e humanos* (Lisbonne, 1631) ; – Violante do Ceú, dominicaine † 1693, *Rythmas varias* (1646) et *Oitavas de nossa Senhora da Conceição* (Lisbonne, 1665) ; – Paulino da Estrada, ofm † 1683, *Flores del Desierto* (Londres, 1667, etc.) ; António das Chagas, ofm † 1682, *Desejos piedosos* (Lisbonne, 1688, 1725, 1830, etc.).

10. La spiritualité du 18e siècle prolonge celle des deux siècles précédents, parfois jusqu'à l'épuisement des veines nourricières. Elle entretient les grandes dévotions en multipliant les publications, souvent sous la forme de petits guides de prières et de pratiques : la profusion des neuvaines en est un bon exemple. A côté de cette vulgarisation importante, on relève quelques mouvements novateurs.

Le Jansénisme paraît s'être manifesté surtout au Portugal par son aspect régalien, beaucoup moins par ses aspects proprement spirituels. Après que l'université de Coimbra ait prêté le serment à la bulle *Unigenitus* (1720), la politique inspirée par les Lumières et le Régalisme triomphe avec l'expulsion de la Compagnie de Jésus (1759) et amène la rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège (1760-1770).

Le maître du Jansénisme portugais est António Pereira de Figueiredo † 1797, polygraphe dont nous avons parlé plus haut à propos de l'influence de Jean Gerson ; parmi ses œuvres, signalons : *Tentativa Teológica* (Lisbonne, 1766) ; *Apêndice e Ilustração da Tentativa Teológica* (1768) ; *Demonstração Teológica, Canonica e Histórica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmar e mandar sagrar os Bispos sufragâneos nomeados por Sua Magestade* (1769).

1° *La permanence des grands axes spirituels* se manifeste par des traductions en portugais, comme celle que donne en 1741 l'oratorien Manuel Monteiro † 1758 des œuvres d'Alonso de Madrid, ou celles d'ouvrages ou d'extraits de François de Sales dont l'influence s'affirme au cours du siècle.

O Director de Almas devotas atteint sa 7e éd. en 1763 ; à la fin du siècle le *Livro de Ouro* (1784) diffuse l'*Introduction à la vie dévote*, le Commentaire du *Cantique*, le *Directório de Religiosas*, le *Catecismo dos tentações*, etc.

Dans la même ligne, les manuels et livres d'oraison continuent d'avoir une grande diffusion ; citons par exemple : *Semana Santa, Exercícios divinos da presença de Deus...* (1719) du carme déchaussé António da Expectação † 1724 ; – *Queixas da Alma e Verdadeira Práctica da oração mental* (Lisbonne, 1726) du carme Estevão de Santo António ; – *O método prático para que todas as almas saibam exercitar-se na oração mental* (Lisbonne, 1731) du prêtre António Esteves, qui traduit aussi la *Mística Teología* de Hugues de Balma (pseudo-Bonaventure ; Lisbonne, 1731). Rappelons que les œuvres d'António das Chagas et de Manuel Bernardes sont éditées ou rééditées au cours du siècle.

L'influence ignatienne se prolonge à travers la pratique des *Exercices spirituels*, soutenue par des ouvrages de vulgarisation pratique comme celui de Constantino Barreto (*Exercícios Espirituais de ... S. Inácio reduzidos a uma Semana*, Lisbonne, 1726), à travers aussi la traduction d'œuvres de J.P. Pinamonti (*Exercícios Espirituais... propostos às pessoas seculares*, Coimbra, 1726) et de C.G. Rosignoli (*Verdades Eternas*, Coimbra, 1726) par le jésuite Miguel de Amaral † 1730.

La permanence du courant de l'oraison et de la direction spirituelle, y compris de l'attention aux voies éminentes, est visible dans le *Director de Directores para o governo das almas, no que se contem os avisos e documentos para o progresso das almas que vão por caminho extraordinário* (Lisbonne, 1738) du carme déchaussé António de Santo Angelo (Agostinho Ferreira).

Dans la même ligne des continuités, le goût pour les biographies spirituelles se maintient ; celles de moines, missionnaires martyrs, fondateurs d'ordres religieux, etc., pullulent tout au long du siècle.

Les biographies de Thérèse d'Avila se succèdent, accompagnant parfois l'édition de ses œuvres (vg en 1737) ; après la vie de Jean de la Croix publiée au siècle précédent par l'évêque de Porto Fernando Correia de Lacerda † 1685, le prêtre José Pereira Baião † 1743 fait paraître sa *Vida do Glorioso S. João da Cruz Doctor Místico* (Lisbonne, 1727). Autres exemples : *Norma Viva de Religiosas... Vida e Acções da... Leocádia da Conceição* (Lisbonne, 1708), du franciscain Francisco de Aracoeli † 1720 ; *Vida da Insigne Mestra de Espírito... Maria Perpétua da Luz* (Lisbonne, 1742 ; cf. DS, t. 10, col. 591-93) du carme déchaussé José Pereira de Santa Ana † 1759 ; *Vida de... Soror Isabel do Menino Jesus* (Lisbonne, 1757, avec ses écrits autobiographiques) du franciscain Martinho de S. José. Parmi les nombreuses biographies de missionnaires, retenons celles de l'augustin déchaussé Agostinho de Santa Maria † 1728 (*Rosas do Japam e da Cochinchina*, Lisbonne, 1724).

2° *La Jacobeia.* – On a déjà parlé de la réaction contre Molinos et le Quiétisme. Il est curieux de constater que certains des noms cités comme antiquiétistes illustrent aussi le large mouvement de réforme spirituelle connu sous le nom quelque peu énigmatique de *Jacobeia* (échelle de Jacob). Ainsi l'ermite de Saint-Augustin Francisco da Anunciação † 1720 (DS, t. 5, col. 1018-19), avec ses *Vindícias da Virtude* (2 vol., Lisbonne, 1725-1726), ou le bénédictin Afonso dos Prazeres († après 1759 ; *Máximas Espirituais*, 2 vol., Lisbonne, 1737 ; *Conselhos Espirituais*, 1744).

Ce mouvement prend son origine chez les Ermites de Saint-Augustin de Lisbonne et de Coimbra ; il s'étend aux Bénédictins, aux Franciscains (surtout au couvent de Varatojo), et gagne peu à peu parmi les prélats et les séculiers. Mouvement essentiellement spirituel, il se voit vite engagé dans une question canonique et pastorale épineuse et dans la polémique qu'elle soulève durant les règnes de João V et de José Ier.

Il insiste sur « les fins dernières, la crainte de Dieu, la corruption de l'homme, la laideur du péché, l'efficacité de l'oraison, de la pénitence et de son sacrement pour marcher vers la perfection » (A. Pereira da Silva). Il évoque le petit nombre des sauvés, critique l'excès de magnificence du culte, insiste sur la direction spirituelle, sur l'austérité des mœurs (en particulier à propos du 6e commandement), se méfie des « violences diaboliques » – sur ces derniers points il participe à la réaction anti-molinosiste ; il accepte avec réserve la pratique de la communion fréquente.

Plusieurs de ces insistances rapprochent la *Jacobeia* du Jansénisme spirituel, on l'aura remarqué. Cependant la polémique évoquée plus haut fut provoquée par une question précise : à l'intérieur du mouvement, on évoqua la possibilité d'exiger, en certains cas, de celui qui se confesse, la révélation des complices et de l'utiliser, ainsi que d'autres éléments de la confession, à des fins de correction et de progrès. Le débat soulevé fut vaste et complexe ; il touchait directement au secret sacramentel ; il fut exploité politiquement contre l'Église par le marquis de Pombal.

A côté de cette insistance sur la confession fréquente (hebdomadaire ou plus souvent encore), il y avait aussi les propagateurs de la communion fréquente. Le franciscain Francisco de Santa Rosa de Viterbo, évêque de Nankin, traduisit en portugais l'ouvrage espagnol d'Antonio Velasquez Pinto † 1669 (*Tesouro de Cristãos que para cada dia lhes deixou Cristo no verdadeiro maná sacramentado* (Lisbonne, 1739) ; cette traduction suscita quelque polémique et le traducteur publia pour défendre l'œuvre un *Apêndice ao Tesouro de Cristãos* (Lisbonne, 1739) où il rassemble les opinions des « théologiens modernes » en faveur de la communion fréquente.

3° La dévotion qui semble dominer le siècle est celle au *Cœur de Jésus.*

Au niveau des manifestations extérieures, la dévotion atteint son apogée avec la dédicace au Sacré-Cœur d'une des plus célèbres églises alors construites, la « basílica da Estrela » à Lisbonne, par la reine Maria en 1781. Ce geste attira l'attention jusqu'en Italie : on dédia à la reine la traduction italienne (Bologne, 1781) du *Culte de l'amour divin ou la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (2 vol., Lodève, 1767) de J.-F.-H. de Fumel, évêque de Lodève † 1790.

Parmi les ouvrages qui répandent la dévotion, signalons surtout *Coração de Jesus comunicado aos fieis* (Lisbonne, 1731), du franciscain Jerónimo de Belem ; c'est l'un des premiers échos des révélations faites à Marguerite-Marie (on doit au même auteur une neuvaine au Sacré-Cœur, 1740). Et encore : *Devoção do Santíssimo Coração de Jesus* (Coimbra, 1734) de l'augustin Francisco Brandão ; *Carta Directiva e uma novena de Orações jaculatórias* (1754) de « S.F.S. » ; *Entretimento do coração devoto com o Santíssimo Coração de Jesus* (Lisbonne, 1790) de l'oratorien Teodoro de Almeida † 1804.

Dans la prédication, on relève dès 1736 un *Sermão Panegírico ao Coração de Jesus* (Lisbonne) du franciscain José de Nossa Senhora. On connaît aussi des confréries dédiées au Cœur de Jésus, telle celle de Miranda do Corvo, qui exista de 1737 à 1874. Ces quelques éléments connus font penser qu'une étude plus approfondie apporterait plus de lumières sur le 18e siècle portugais.

4° *La tendance moralisatrice* du siècle antérieur persiste, elle aussi. Elle prend diverses formes d'expression. Ainsi le ton allégorisant et mysticisant d'ouvrages comme *A Preciosa : Obras de Misericórdia em primorosos e místicos diálogos* (Lisbonne, 1733) et *Enganos do Bosque, Desenganos do Rio* (1741) de la franciscaine Maria do Céu, qui s'inspire en partie du roman dévot et ascétique du jésuite Alexandre de Gusmão † 1724, *Predestinado Peregrino* (Lisbonne, 1682). Mais les œuvres moralisantes prennent aussi le ton philosophique, pour mieux s'opposer à la philosophie des Lumières ; dans cette vaste littérature, on peut citer les dix volumes de la *Recreação Filosofica* (Lisbonne, 1751-1799) et les trois de *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* (1786) de l'oratorien encyclopédique Teodoro de Almeida ; et encore les *Reflexões Morais e Políticas* (Lisbonne, 1765) du bénédictin Francisco da Natividade, chez qui l'on relève quelques coïncidences avec les thèmes de la *Jacobeia*. Elle a probablement influencé d'autres représentants de ce qu'on pourrait appeler « la piété éclairée », dont Manuel do Cenáculo, archevêque de Beja (1724-1814), réformateur de son ordre d'origine, les Tertiaires de Saint-François, pasteur zélé et assez mêlé aux affaires politiques et culturelles de la seconde moitié du 18e siècle.

Bibliographies. – D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* 4 vol., Lisbonne, 1741-1759. – I. Fr. da Silva, *Diccionario bibliographico português,* 23 vol., Lisbonne, 1858-1972. – A.J. Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI,* Lisbonne, 1926.

Études générales. – Outre les histoires de l'Église portugaise, comme celle de F. de Almeida (nouv. éd., 3 vol., sd, Porto) : J. de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XVI,* 2 vol., Coimbra, 1947-1948. – A.J. Saraiva, *História da cultura em Portugal,* Lisbonne, 1950. – M. Cabral Moncada, *Mística e Racionalismo em Portugal no séc. XVIII,* Coimbra, 1952.

J.S. da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI a XVIII),* Coimbra, 1960 ; *A Política cultural na época de D. João III,* Coimbra, 1969. – R. Ricard, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal,* Paris, 1970. – J.V. de Pinto Martins, *Humanismo e Erasmismo em Portugal no séc. XVI,* Paris, 1973. – M.A. Rodrigues, *A cátedra de Sagrada Escritura na universidade de Coimbra* (1537-1640), Coimbra, 1974.

A. Moreira de Sá, *« De re erasminana ». Aspector do Erasmismo na cultura portuguesa do séc. XVI,* Braga, 1977. – S.J. Miller, *Portugal and Rome, c. 1748-1830. An Aspect of the Catholic Enlightenment,* Rome, 1978. – C.A. dos Santos, *Pombal e o Iluminismo,* dans *Humanística e Teologia* (Porto), 1982 ; *A. Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo...* (2e moitié du 18e siècle), dans *Revista de História das ideias* (Coimbra), 1982-1983.

Inquisition, Index. – A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil,* Lisbonne, 1917 ; *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa,* 2 vol., Lisbonne, 1919-1938. – M. Brandão, *O processo... de Mestre Diogo de Teive,* Coimbra, 1943 ; *O processo... de Mestre João da Costa,* Coimbra, 1944 ; *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes,* 2 vol., Coimbra, 1948-1949. – M. Bataillon, *Erasmo y España,* Madrid, 1966 ; *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme,* 2e éd., Paris, 1974.

S.I. Revah, *La censure inquisitoriale portugaise au 16e siècle,* Lisbonne, 1960. – J.S. da Silva Dias, *O Erasmismo e a Inquisição... O processo de Fr. Valentim da Luz,* Coimbra, 1975. – I. da Rosa Pereira, *Subsídio para a historia da Inquisição em Portugal no séc. XVI,* Anais Academia Portuguesa de história, Lisbonne, 1976. – M.L. Braga, *A Inquisição na época de D. Nuno de Andrade Ataide e Melo (1707-1759),* Lisbonne, 1982. – A. Moreira de Sá, *Indices dos livros proibidos em Portugal no séc. XVI,* Lisbonne, 1984.

Missions. – A. Brasio, *Monumenta missionaria africana,* 2 vol., Lisbonne, 1952-1958.

Ordres religieux. – M. Bernardes Branco, *História das Ordens monásticas em Portugal,* Lisbonne, 1883. – Bénédictins : Leão de S. Tomás, *Benedictina Lusitana,* 2 vol., Coimbra, 1641-1651. – Cisterciens : Bernardo de Brito, *Primeira Parte da Crónica de Cister,* Lisbonne, 1602. – Manuel dos Santos, *Alcobaça ilustrada,* Coimbra, 1790.

Augustins : Nicolau de Santa Maria, *Crónica da Ordem dos Cónegos Regrantes de S. Agostinho,* Lisbonne, 1688. – António da Purificação, *Crónica da antiquíssima provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho,* Lisbonne, 1656.

Dominicains : Luis de Sousa, *Historia de S. Domingos particular do Reino de Portugal,* 4e éd., Lisbonne, 1866. – *Arquivo histórico dominicano português,* t. 1, 1978 svv.

Franciscains : Marcos de Lisboa (DS, t. 10, col. 272-74), *Crónicas dos Frades Menores,* t. 3, éd. revue, Lisbonne, 1615. – Manuel da Esperança et Fernando da Soledade, *Historia seráfica da Ordem dos Frades Menores... na provincia de Portugal,* 5 vol., Lisbonne, 1656-1721. – António da Piedade (Arrábido) et José de Jesus Maria, *Espelho de penitentes e Crónica da provincia de Santa Maria da Arrábida,* 2 vol., Lisbonne, 1728-1737.

Trinitaires : Jerónimo de S. José, *Historia cronologica da... Ordem da S. Trindade... da provincia de Portugal,* 2 vol., Lisbonne, 1789-1794. – Hiéronymites : José de Sigüenza, *Historia de la Orden de S. Jerónimo,* Madrid, 1600. – C.A. dos Santos, *Os Jerónimos em Portugal. Das origens aos fins do séc. XVII,* Porto, 1980.

Carmes : Belchior de Santa Ana, etc., *Crónica de Carmelitas Descalços particular do Reino de Portugal,* 3 vol., Lisbonne, 1657-1753. – David do Coração de Jesus, *A Reforma Teresiana em Portugal* (16e-18e s.), Lisbonne, 1962.

Jésuites : B. Teles, *Crónica da Companhia de Jesus na provincia de Portugal,* 2 vol., Lisbonne, 1645-1647. – Fr. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* 7 vol., Porto, 1931-1950.

Oratoire : J.S. da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos,* Lisbonne, 1966. – Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social,* Porto, 1982.

Auteurs et thèmes spirituels. – M. Martins, *Gregório Lopes,* dans *Brotéria* (Lisbonne), t. 36, 1943 ; *O Anti-Quietismo em Portugal, Literatura de combate, ibidem,* 1943 ; *Uma tradução portuguesa de Molinos, ibidem,* t. 39, 1944, p. 5-13 ; *A « Mística Teologia » de Fr. Sebastião Toscano,* dans *Biblos* (Coimbra), 1956 ; *A Poesia mística de D. Manuel de Portugal, ibidem,* 1960 ; *D. Leonor de Noronha e o Menino Jesus,* dans *Brotéria,* t. 74, 1962, p. 57-67 ; *Do*

tempo, da morte e da ilusão do real nos Diálogos de Fr. Heitor Pinto, dans *Didaskalia* (Lisbonne), t. 2, 1972.

Maria de L. Belchior Pontes, *Fr. A. das Chagas...,* Lisbonne, 1952 ; *A Oratória sacra em Portugal no séc. XVII, segundo o Ms. 364 da B.N. Lisboa,* dans *Arquivo de Bibliografia portuguesa,* 1961. – P. Durão, *Um clássico desconhecido* (Francisco de Mendonça, sj), dans *Brotéria,* t. 67, 1958, p. 42-50 ; *Vida Alentejana num escritor seiscentista* (Fr. de Mendonça), *ibidem,* p. 170-80. – F. da Gama Caeiro, *Fr. Manuel do Cenáculo...,* Lisbonne, 1959.

Maria Clara R. Teixeira Constantino, *A espiritualidade germânica no P. Manuel Bernardes,* São Paulo, 1963. – A. Pereira da Silva, *A Questão do Sigilismo em Portugal no séc. XVIII,* Braga, 1964. – Raul de A. Rolo, *L'évêque de la Réforme tridentine. Sa mission pastorale d'après... Barthélemy des Martyrs,* Lisbonne, 1965 ; *Formação e vida intelectual de Fr. Bartolomeu dos Mártires,* Porto, 1977. – E. Glaser, *Fr. H. Pinto, Imagen de la Vida cristiana,* introd., éd. et notes, Barcelone, 1967. – J.M. Lecuona, *Ideario ascético-pastoral de Fr. Bartolomé de los Mártires,* Vitoria, 1968.

J. Adriano de Freitas Carvalho, *Para a História da espiritualidade em Portugal : os « Motivos espirituaes » de Fr. Rodrigo de Deus e a sua repercussão em Espanha,* dans *Itinerarium* (Braga), t. 14, 1968 ; *A evolução da meditação de Cristo sofrente na Peninsula Ibérica (1538-1630),* dans *Homenaje a Elias Serra Ráfols,* La Laguna, 1970 ; *A Poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo,* coll. Arquivos do Centro cultural português, Paris, 1974 ; *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da... Espiritualidade peninsular nos séc. XVI e XVII,* Porto, 1981 ; *Le Christianisme humaniste dans les Dialogues de Fr. Heitor Pinto,* dans *Actes du 21e Colloque internat. d'Études humanistes* (Tours, 1978), Paris, 1984 ; *A « Ars orandi » de Fr. H. Pinto e as raízes culturais da « Imagem da Vida Cristã »,* dans *Humanística e Teologia* (Porto), 1984 ; *Manuel Severim de Faria : Espiritualidade e realidade missionárias : « Provincias da Guiné » no séc. XVI,* Braga, 1984 ; *Nas origens dos Jerónimos na Peninsula Ibérica : Do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo. O itinerário de Fr. Vasco de Portugal,* dans *Revista da Faculdade de Letras do Porto,* 1984.

Ebion de Lima, *O Padre Manuel Bernardes. Sua vida, obra e doutrina espiritual,* Lisbonne, 1969. – C.A. dos Santos, *Fr. Alvaro Torres, « Diálogo espiritual »,* éd. et introd., Porto, 1974. – M.I. Pereira Rodrigues, *Fr. Luis de Granada e a Literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632),* Lisbonne, 1976. – J. de Oliveira Bragança, *Comentário ao Pai Nosso de um místico português do séc. XVI,* dans *Didaskalia,* t. 6, 1976 (sur Fr. de Sousa Tavares).

M. Evelyn Vieira et F.E. Talmage, *The Mirror of the New Christians (Espelho de Cristãos novos) of Francisco Machado,* Toronto, 1977. – J.D. Pinto Correia, *« Luz e Calor » do P. Manuel Bernardes. Estrutura e discurso,* Coimbra, 1978. – A. Augusto Tavares, *A obra do Crisóstomo da Visitação, monge alcobacense do séc. XVI,* dans *Didaskalia,* t. 8, 1978. – M. Lucília G. Pires, *Para uma leitura intertextual de « Exercícios espirituais » do P. Manuel Bernardes,* Lisbonne, 1980. – A. Ferreira, *A Eclesiologia de Fr. Francisco Carreira,* Lisbonne, 1982. – P. Vilasboas Tavares, *Algumas notas sobre o « Catecismo peninsular » no séc. XVI. De Constantino a Fr. Pedro de Santa Maria,* dans *Revista da Faculdade de Letras de Porto,* 1984.

Maria de Lourdes Belchior
et José Adriano de Carvalho.

C. Le Catholicisme aux 19e et 20e siècles

Malgré les profondes transformations qui surviennent dans la société portugaise, le Catholicisme continue d'y être, durant ces deux siècles, la référence religieuse principale, même si d'autres sensibilités, notamment le Protestantisme, apparaissent dans la seconde moitié du 19e siècle. Une longue crise et un mouvement de renouveau marquent son histoire jusqu'à la veille de Vatican II. Le Catholicisme constitue « en termes de sociologie, le facteur structurel le plus constant des derniers siècles, la réalité qui demeure quand les autres défaillent, l'ultime recours civilisateur ... et, pour cela, l'institution à laquelle personne ne renoncera d'entrée de jeu, même s'il ne l'utilise comme référent qu'à certaines occasions » (João de Menezes Ferreira, *Grupos de pressão na sociedade portuguesa,* dans *Desenvolvimento,* n. 1, déc. 1984, p. 36). Mais le comportement des catholiques n'est pas uniforme et homogène.

1. Étapes principales. – 1° *De la Révolution libérale au « Ralliement ».* – Avec la Révolution libérale et la rupture progressive par rapport à l'Ancien Régime, les libéraux, qui héritent du courant des Lumières, considèrent comme une nécessité la réforme de l'institution ecclésiastique, en particulier celle des congrégations religieuses. Pour l'Église, ces réformes sont importantes : au-delà des biens, elles touchent à son action dans le domaine de la culture, dans l'enseignement, dans l'assistance charitable ; ces secteurs, en grande partie animés par les congrégations, sont l'enjeu de l'autonomie de l'Église face à l'État. D'autre part, malgré une certaine tendance des libéraux à valoriser le clergé séculier, des contentieux surgissent à propos de la nomination des évêques et de l'immixtion du gouvernement dans les affaires ecclésiastiques : les milieux influents de l'Église s'éloignent des libéraux dans la mesure où ils voient attaqués les intérêts du Catholicisme et décèlent dans ces attaques l'action de la Maçonnerie.

La guerre civile (1830-1834) affecte profondément les catholiques, spécialement le clergé, en les divisant. L'ultramontanisme rassemble et structure ceux qui s'opposent durement au pouvoir libéral ; il trouve des appuis populaires dans les milieux ruraux et donne sa coloration aux mécontentements devant les changements préconisés par le Libéralisme militant. Cependant la constitution libérale de 1822 comme la charte constitutionnelle de 1826 reconnaissent comme religion du royaume « la religion catholique, apostolique, romaine » ; mais le pouvoir libéral voit surtout dans l'Église l'instance morale de la société et demande au clergé de soutenir les valeurs chrétiennes exprimées par le libéralisme. La victoire libérale de 1834 renforcera la législation anticongrégationaliste, mais la rupture prolongée des relations diplomatiques avec le Saint-Siège portera bien des préjudices au régime libéral, non seulement dans ses intérêts internationaux, mais aussi à l'intérieur : elle grève les relations du pouvoir avec la population auprès de laquelle l'Église hiérarchique garde son implantation et son influence foncière, alors que le régime et le pouvoir prétendent s'appuyer d'une manière ou d'une autre sur le soutien populaire à travers les élections. Cette situation amène un apaisement progressif dans les rapports entre l'Église et l'État, et le concordat de 1841.

C'est dans ce contexte que sont créées des associations catholiques qui veulent défendre les intérêts de la religion sur les plans sociaux et politiques (à partir de 1843), que se réorganisent les séminaires (1848 svv) d'où sortiront de nouvelles générations de prêtres, et aussi que certains évêques restructurent la vie de leur diocèse. Les catholiques libéraux restent minoritaires et même ne parviennent pas à s'organiser dans un courant significatif d'une manière permanente. Ce fait illustre bien la situation du Catholicisme : il reste centré sur la pratique religieuse et les

débats d'idées sont marginaux. Les conflits ou discussions entre catholiques se concentrent sur des questions théologiques : immaculée conception, *Syllabus*, infaillibilité pontificale. L'exemple le plus marquant de ces contestataires est Alexandre Herculano (1810-1877), intellectuel dont l'audience est large.

Dans la seconde moitié du 19e siècle, l'Église axe toujours son action dominante sur la vie paroissiale traditionnelle, qui répond aux besoins fondamentaux de la population catholique ; par ailleurs, elle lutte contre le Libéralisme pour la défense de ses intérêts. Les associations catholiques cherchent de nouvelles formes d'action dans la société ; c'est de leurs expériences que naîtra progressivement le Catholicisme social.

Le débat sur le mariage civil (1861) et les « Conférences du Casino » (1871) rapprochent les deux courants critiques du Catholicisme : les libéraux qui réprouvent le comportement intransigeant et ultramontain de l'Église, socialistes et positivistes qui rendent ce comportement responsable du retard de la culture et de la civilisation portugaises. Le poids social, retardataire, du Catholicisme sera le leitmotiv de ses opposants jusqu'à l'avènement de la République (1910) et l'anticléricalisme l'axe de la propagande des forces hostiles au régime monarchique.

Bien que l'industrialisation progresse lentement, l'émergence de la classe ouvrière fait apparaître des idées neuves et la question sociale prend de plus en plus d'importance dans l'action des catholiques. Comme dans toute l'Europe, ils se rassemblent dans des congrès, à partir de 1871. De nouvelles associations naissent. Dans ce processus d'évolution, on peut évoquer le rôle de divers évêques, celui de Porto, Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899), ou celui de Coimbra, Manuel Correia de Bastos Pina (1830-1913) ; et aussi d'un bon nombre de prêtres et de laïcs : le comte de Samodães, Mendes Lajes, Jerónimo Pimentel, Casal Ribeiro, Barros Gomes, Sena de Freitas, Benevenuto de Sousa, Abúndio da Silva, etc.

Francisco de A. Teixeira de Aguilar, comte de Samodães (1828-1918), profondément croyant, libéral par conviction et par héritage, gouverneur civil et ministre, défend la liberté de l'Église ; il est le grand propagateur des Conférences de Saint-Vincent de Paul et des différents congrès catholiques.

La publication de *Rerum novarum* donne un coup de fouet à l'action des catholiques sociaux ; en 1898 à Porto est fondé le premier « Círculo Católico de Operarios » (C.C.O.), dont Manuel Frutuoso da Fonseca est l'un des principaux animateurs (1862-1908) ; il est aussi fondateur et président de la « Mocidade Católica » (Jeunesse catholique) de Porto ; journaliste de talent, surnommé le Louis Veuillot portugais, il écrit dans *A Palavra* et *O Grito do Povo*. Il préside en 1903 à Lisbonne le premier congrès de la Démbcratie chrétienne. Au-delà de sa mort, son action et sa pensée seront l'héritage des démocrates chrétiens.

Les C.C.O. se multiplient, surtout au nord du Tage ; on évalue leur nombre à cinq mille en 1902, six mille en 1903, douze mille en 1907. On y trouve côte à côte patrons et ouvriers ; le plus grand nombre des membres vient de l'artisanat et du commerce, car la pénétration des milieux de l'industrie manufacturière reste faible. L'action des C.C.O. vise surtout à la formation humaine et chrétienne et à la moralisation des rapports entre le capital et le travail.

Signalons aussi la naissance en décembre 1894 du Centre catholique parlementaire, première tentative sérieuse d'organisation politique des catholiques, et, en 1901, la création à Coimbra du *Centro Academico da Democracia Cristà* (C.A.D.C.) qui se proposait de rassembler et d'éduquer les étudiants catholiques de ce centre universitaire, alors le plus important, en vue d'en faire des responsables chrétiens.

A côté de ces efforts qui visent à la fois la défense de l'Église et l'action sociale, se forme un parti dont le programme préconise la défense des valeurs nationales et des principes chrétiens, en opposition déclarée aux idéologies libérales et socialistes. Ce Parti nationaliste, créé en 1901, réunit des tendances multiples ; il va devenir au sein des catholiques portugais un pôle différent, opposé aux Démocrates chrétiens.

2° *De la Séparation à la Restauration.* – Quand, le 5 octobre 1910, la République est proclamée, le nouveau régime cherche à restreindre le statut et l'action de l'Église, selon le programme politique des anticatholiques et des antimonarchistes. La réaction de l'Église à cette politique connaît deux périodes distinctes ; la première (1910-1917) est centrée sur la question de la législation religieuse et en particulier de la loi de séparation ; la seconde voit cette problématique s'atténuer et l'Église chercher à agir d'une manière autonome et à unir les catholiques. Cette seconde période culmine avec le concile plénier portugais (1926) et la création de l'Action catholique (1933), alors que l'État nouveau est en voie d'affermissement.

La législation républicaine en matière religieuse tente de limiter les moyens d'action de l'Église : l'activité de ses associations, les manifestations religieuses en dehors des églises ; elle supprime de la législation civile toute référence à la morale et à la foi catholiques, prohibe l'enseignement de la religion dans les écoles, promulgue la loi sur le divorce, etc. Le point culminant de cette action est le vote de la loi de séparation (20 avril 1911). L'épiscopat réagit, pour la première fois d'une manière unanime, par diverses lettres pastorales qui confirment la politique de ralliement au régime, mais aussi appelle les catholiques à s'unir pour modifier la législation.

A la suite du choc de la séparation et des multiples restrictions apportées à son statut passé, l'Église se réorganise et concentre ses énergies pour promouvoir des groupes capables de défendre ses valeurs et d'agir dans la vie sociale. Quelques éléments de la situation politique jouent en sa faveur. La doctrine du ralliement, explicitement soutenue par la hiérarchie, amène un certain isolement progressif du parti monarchique ; l'entrée du Portugal en 1916 dans le conflit mondial et la crise sociale et politique du régime républicain offrent à l'Église l'occasion d'apparaître à nouveau comme un élément intégrant de la conscience nationale ; les gouvernements successifs ont aussi besoin d'elle, par l'intermédiaire de son action missionnaire, pour leur action dans les colonies. Ces circonstances permettent aux catholiques d'intervenir dans la vie politique, non pas en vue de la conquête du pouvoir, mais pour agir comme agents moralisateurs et réformateurs. En 1917 se fonde le *Centro Católico*, dont le principal animateur est António Lino Neto.

Lino Neto (1873-1961), avocat, universitaire, est député en 1918 et anime le *Centro Católico* de 1919 à 1934 ; il est le principal dirigeant catholique durant la première République et le meneur de la minorité catholique au parlement. Il est estimé dans de larges cercles politiques, y compris chez ses adversaires ; très attaqué par les catholiques monarchistes, il est souvent loué par les documents épiscopaux et par le pape lui-même.

L'action du régime républicain, en partie axé sur la question religieuse, est l'une des causes qui amènent l'Église portugaise à privilégier l'unanimité. Le concile plénier en est l'exemple le plus clair. Présentant les résultats de ce concile, l'épiscopat affirme en 1930 :

« ... Dieu appelle à l'Église les fidèles non pour discuter ou légiférer, mais pour obéir... Soyez fidèles à ce devoir, et l'Église portugaise présentera au monde l'édifiant spectacle, le grandiose spectacle d'une armée disciplinée et forte, prête à combattre les combats du Seigneur, ... au milieu d'une société anarchique et corrodée par l'indiscipline des esprits et des mœurs » (lettre pastorale collective de l'épiscopat, 13 juillet 1930, p. 16 et 19).

L'État nouveau, régime autoritaire au parti unique, reconnaît explicitement la place et le rôle social de l'Église (1940 : concordat et nouvel accord missionnaire) et rejette au second plan la question politique. Le souci de l'épiscopat est d'empêcher les divisions entre catholiques et d'éviter les tensions avec le gouvernement ; il mobilise les forces catholiques pour agir dans le domaine social ; dans ce but l'Action catholique a été créée en 1933 : elle apparaît comme le « mouvement providentiel de reconquête chrétienne » (parole d'Ernesto Sena de Oliveira, premier assistant de l'Action catholique portugaise, en 1936). Le cardinal Cerejeira est un des principaux instigateurs de cette phase de l'histoire de l'Église au Portugal, phase marquée par un grand effort de rénovation des structures et du fonctionnement.

Manuel Gonçalves Cerejeira (1888-1977), militant du C.A.D.C. à Coimbra, universitaire, intellectuel écouté, apparaît vite comme un membre important du mouvement catholique durant la première République. Patriarche de Lisbonne durant plus de quarante ans, il est à partir de 1928 le vrai chef de l'Église portugaise et le principal responsable du projet de rénovation qui marque ces années.

On assiste à une forte centralisation des efforts sur les plans proprement religieux et social ; ces efforts sont en grande partie en dépendance de l'Action catholique ou en relation avec elle. Son grand dynamisme permet de former une nouvelle génération de catholiques, spécialement parmi la jeunesse féminine et dans les milieux universitaire, ouvrier et rural. Au souci de la vie chrétienne personnelle s'allient celui de la promotion humaine et l'étude de la doctrine sociale chrétienne. C'est cette génération qui, dans l'après-guerre au cours des années cinquante (époque des grands congrès de l'Action catholique), réintroduira la question de l'action politique des catholiques ; mais déjà l'action sociale, par elle-même, touchait au politique puisqu'elle amenait à critiquer le gouvernement et à s'opposer à son action. Cette problématique est clairement lisible dans la réflexion et les interventions publiques de l'évêque de Porto, António Ferreira Gomes.

António Ferreira Gomes (1906-1985) fut exilé par décision du président Salazar de 1959 à 1969, ce qui ne l'empêcha pas de participer au concile Vatican II. Sa pensée philosophique et théologique est féconde et attachée au présent ; il écrit et prêche sur la démocratie, les droits de l'homme, la décolonisation, la justice et la paix, les relations entre Christianisme et Marxisme, la liberté et la sécularisation, etc. Sa lettre à Salazar (1959) est célèbre, où il dénonce quatre plaies de la société portugaise : misère du peuple des campagnes, limites imposées par le régime corporatiste à l'action des ouvriers, manque de participation démocratique à cause du parti unique, abandon et marginalisation des populations des territoires d'outre-mer. Le rayonnement de l'évêque de Porto dépasse les frontières du pays et atteint bien des non-catholiques.

Sebastião Resende (1906-1967), évêque de Beira au Mozambique, attire aussi l'attention sur le même type de problèmes. Mais les prises de position de ces hommes restent assez isolées ; en général, les catholiques adoptent une attitude de défense silencieuse à l'égard du régime. Toutefois on peut percevoir à travers les événements et les figures évoquées les transformations profondes qui s'opèrent au sein du Catholicisme portugais et qu'accélèrera le concile Vatican II.

2. La vie chrétienne. – La pratique religieuse doit être analysée à partir des différentes formes que l'Église propage pour exprimer sa vie interne et ses activités dans la société, mais d'autres aspects y interfèrent, traditionnels ou sociaux, qui marquent ces formes de tonalités particulières.

1° *Aspects de la vie religieuse.* – Le catholicisme portugais est essentiellement marqué par la vie paroissiale et par le rôle qu'y assume le prêtre. La hiérarchie insiste particulièrement sur la pratique sacramentelle et la vie liturgique, ce qui se traduit par une piété centrée sur l'adoration du Saint-Sacrement, la messe dominicale et la communion ; ces préoccupations sont manifestes dans les lettres pastorales des 19e et 20e siècles. Cette vie religieuse est aussi soutenue par les missions paroissiales, les prédications et les confessions de carême, qui assurent une formation plus approfondie.

La vie religieuse paroissiale s'exprime encore à travers les processions, les manifestations de la dévotion mariale, certaines fêtes qui, comme celle du Corps du Christ, ont un fort enracinement dans la tradition portugaise. Le chapelet est très répandu dans les milieux ruraux ; dans certaines zones, il est récité quotidiennement et en famille ; les pasteurs et diverses associations proposent aussi cette dévotion. Retraites, direction spirituelle, réunions diverses de prière, neuvaines, etc., sont plutôt le fait des congrégations religieuses et d'associations comme l'Apostolat de la prière, les tiers ordres, la Légion de Marie (à partir de 1946) ou les *Cursos de Cristandade* (à partir de 1960).

Au cours de notre période, de nouvelles dévotions apparaissent, comme celle du bienheureux Nuno Alvares. Promues par les pasteurs, elles veulent offrir aux catholiques des modèles de référence et de comportement. La dévotion à Nuno Alvares est l'expression d'un catholicisme nationaliste ; elle fut propagée surtout durant la République et le premier conflit mondial comme le moyen de soutenir la relation entre les vertus nationales et les valeurs chrétiennes contre les ennemis de la foi et de la patrie ; cette dévotion fut donc associée à une mentalité de croisade et de restauration très nettement affirmée.

Dans un Portugal qui est resté essentiellement rural jusqu'à une période récente, ces modes de vie chrétienne se mêlent à la religiosité populaire. Celle-ci se manifeste surtout dans les fêtes et la pratique des promesses à Dieu ou un saint (offrande, aumône, pèlerinage, etc.). Le christianisme relaie le besoin religieux de la population, non sans risque de confusion, de déviation, de syncrétisme. Ces dangers apparaissent à travers les lettres pastorales qui mettent en garde contre les pratiques superstitieuses, contre les excès des fêtes, qui insistent aussi sur la formation catéchétique.

L'enracinement populaire de la pratique religieuse au Portugal est un trait important. Même dans les zones

où les paroisses restent de longues années sans prêtres et ne reçoivent que peu de soutien des autorités ecclésiastiques, les pratiques collectives se maintiennent (fêtes patronales, pèlerinages aux saints protecteurs). Le christianisme populaire s'exprime parfois aussi dans un anticléricalisme, bien différent de celui des élites et des intellectuels antireligieux : il met plutôt en cause les mauvais exemples des clercs.

La pratique chrétienne des deux derniers siècles est aussi marquée fortement par l'action des groupes, associations, mouvements qui apportent avec eux une sensibilité et des comportements nouveaux. Si beaucoup de ces groupes divers se coulent harmonieusement dans la vie liturgique et les formes traditionnelles de la foi, ils sont aussi à la source de nouvelles conceptions de la prière, de la piété, de la pratique chrétienne, au moins dans certains secteurs du peuple chrétien. Certains de ces groupes, plus préoccupés par les problèmes sociaux et politiques, ont préparé la voie à l'Action catholique.

Le culte marial est sans doute le lieu privilégié de la rencontre et de la symbiose de la dévotion populaire et de l'action de l'Église. Les sanctuaires marials sont innombrables ; la dévotion à Marie est souvent très profonde. L'initiative populaire (vœux, pèlerinages) rejoint aisément l'appel de la hiérarchie.

Entre 1869 et 1876, dans le contexte de la défense de l'infaillibilité pontificale et du dogme de l'immaculée conception, un sanctuaire de pèlerinage à la Vierge est construit au Sameiro (Braga) ; il devient le point de convergence et de rassemblement des forces catholiques engagées dans la lutte contre l'indifférentisme, le libéralisme et la persécution religieuse ; de nombreux congrès nationaux (marials, eucharistiques, de l'Apostolat de la prière) s'y tiendront.

En 1916, le journal catholique *A Ordem* lance « la croisade du rosaire », programme de conversion et de prière en vue de susciter chez les catholiques une plus grande adhésion personnelle à la foi.

En 1917 eurent lieu les apparitions de Fatima à trois jeunes bergers, Lúcia, Jacinta et Francisco ; leur message trouva une grande audience auprès des fidèles, surtout dans les couches populaires. La hiérarchie commença par observer avec prudence ces manifestations, mais Fatima devint peu à peu le grand événement du 20e siècle portugais et le centre religieux du pays. Le contenu du message associe la conversion personnelle pour la construction de la paix et pour le salut du monde à la dévotion du rosaire ; il appelle à combattre les ennemis de la foi, comme les régimes communistes ; il insiste sur la communion fréquente et la consécration du monde au Sacré-Cœur. Fatima est devenu comme la synthèse, le lieu de rencontre le plus caractéristique de la vie chrétienne portugaise, avec toutes les limites et les questions qu'une telle situation comporte, en particulier quant à l'utilisation politique et sociale qui en est faite.

2° *Courants dominants.* – Au cours des deux siècles qui nous occupent, on ne remarque pas de ruptures significatives dans les formes de la pratique religieuse, mais une permanence des grandes dévotions et des manifestations traditionnelles de la piété chrétienne. Les expulsions successives des ordres religieux affectent bien la présence pastorale dans certaines régions, comme l'Alentejo, spécialement dans la phase finale de la Monarchie et les premières années de la République, mais cette période voit aussi une action plus vigoureuse du clergé séculier ; dans une large mesure l'évêque devient alors l'agent animateur et organisateur de son diocèse et de la vie chrétienne.

Durant ces deux siècles, le Portugal reçoit diverses influences de l'extérieur, surtout de la spiritualité française par l'intermédiaire des congrégations venant de France, mais plus largement encore : le poids du catholicisme français dans la vie de l'Église du 19e siècle, l'influence de la culture française expliquent aussi l'influence de la spiritualité et des formes de dévotions importées. Deux exemples sont à citer : les dévotions à Notre-Dame de Lourdes et à Jean-Marie Vianney, le curé d'Ars.

Isolons trois sensibilités particulières de l'action pastorale, entre lesquelles il y eut parfois des tensions : celles de la Compagnie de Jésus, de la famille franciscaine et de l'Action catholique.

1) Divers facteurs ont contribué à associer les Jésuites portugais au courant conservateur. Rentrés dans le pays en 1829 à la suite de leur rétablissement par Pie VII en 1814, ils sont expulsés en 1834. Ils se réinstallent progressivement à partir de 1848 grâce à l'action de Carlos João Rademaker (1826-1881), installent des collèges (1860 svv) et propagent de multiples activités spirituelles, comme l'Apostolat de la prière (1864). Ce dernier, lié à la spiritualité ignatienne (DS, t. 1, col. 770-73), pénètre bien le tissu social catholique ; il marque la sensibilité religieuse et le comportement de nombreuses générations. Catholiques et non-catholiques le considèrent comme « le grand outil de combat de l'Église dans la société portugaise ». De nombreuses lettres pastorales lui donnent leur appui et le recommandent aux diocésains.

L'action des Jésuites s'étend aussi aux milieux ruraux (par ex. S. Fiel-Fundão). Par leurs collèges, le rayonnement de leur prédication et de leur catéchèse, ils privilégient la formation des élites, qu'ils attirent dans des retraites spirituelles et à la direction spirituelle. Ils insistent aussi sur le rôle de la femme, de la mère de famille, par de multiples activités et organisations. Leur influence s'étend enfin, directement ou non, aux mouvements socio-politiques catholiques.

Leur présence et leur action sont l'objet de fortes critiques, et pas seulement de la part des anticléricaux ; elles ont fait l'objet de mesures discriminatoires de la part de plusieurs gouvernements de la Monarchie libérale. Enfin, les Jésuites furent expulsés à nouveau lors de la proclamation de la République (1910). Malgré ces mesures, la Compagnie de Jésus reste présente dans la dernière période de la République par quelques-uns de ses membres, dont Sebastião Pinto, qui soutiennent des mouvements comme la *Liga de Acção Social Cristã* (L.A.S.C.) et la *Juventude Católica Feminina.* Après 1929, outre l'Apostolat de la prière et les Congrégations mariales, ils animent divers mouvements, surtout de jeunesse, dans l'Action catholique. Sur le plan culturel, signalons leur revue *Broteria* fondée en 1902 et leur action intellectuelle dans les milieux universitaires.

2) L'influence de la famille franciscaine s'affirme à partir de la réouverture en 1861 de leur ancien couvent de S. António do Varatojo. Le caractère populaire de leurs missions et de leur enseignement, l'action des tertiaires de Saint-François, leur influence dans certaines régions du Nord font de l'esprit franciscain un courant spirituel largement diffusé dans la vie chrétienne portugaise. Son côté évangélique permit, particulièrement dans les premières décennies du 20e siècle, la conversion de certains agnostiques et anarchistes.

L'esprit franciscain s'insère bien au carrefour de la religiosité populaire et de la question sociale. Certains groupes de Franciscains participèrent activement au mouvement social catholique : celui de Montariol (Braga), lié à la publication *A Voz de S. António,* en est un exemple. Des laïcs se réclament du même esprit, tel M. Abúndio da Silva. Le Père Américo, le groupe *Metanoia* (fondé dans les années 1940 par des jeunes désireux de vivre la radicalité évangélique) s'abreuvent à la même source franciscaine.

3) *L'Action catholique.* – L'expérience faite par l'Église durant le 19e siècle et sous la République incita la hiérarchie à rechercher d'autres moyens d'action que ceux offerts par les congrégations religieuses, surtout là où on pouvait espérer une large mobilisation des catholiques ; elle voulut aussi répondre par ces nouveaux moyens à l'indifférentisme et aux nouvelles situations sociales.

Le grand nombre et la diversité des associations et des mouvements nés à propos des questions sociales et politiques, s'ils montraient la force du catholicisme, étaient sources de conflits et de divisions ; les évêques souhaitaient aussi concentrer entre leurs mains plus de moyens d'agir. Après le concile plénier, l'épiscopat décida de coordonner et d'unifier ces mouvements en vue d'une efficacité plus grande. Ainsi, par prescription collective de l'épiscopat, l'Action catholique naît en 1933 (mesure inspirée par Pie XI). Elle s'inscrit dans le programme de reconstruction qui anime alors l'Église portugaise.

Sans nul doute, l'Action catholique est la force la plus dynamique jusqu'au concile de Vatican II. Toutefois, sa tendance unificatrice crée des difficultés à d'autres expériences apostoliques. Elle est surtout influente dans les secteurs de la jeunesse et des ouvriers. Très dépendante des directives papales et épiscopales, elle offre aux catholiques portugais la possibilité de s'organiser et de s'associer, alors que le pays à cette époque vit sous un régime de type corporatif. Elle fut une école de formation de cadres, qui, sans intervenir directement dans la vie politique, donnèrent consistance et impact à l'Église.

Après la phase d'organisation, à partir de 1946, des congrès nationaux rassemblent les *Homens Católicos,* la *Juventude Universitária Católica,* les mouvements ruraux et la J.O.C. Cette période, l'apogée de l'Action catholique, voit se former et intervenir de nouvelles générations qui tirent l'Église vers d'autres chemins de rénovation. La commémoration du 25e anniversaire (1958) et la Grande rencontre de la jeunesse (1963) révèlent l'importance qu'a prise l'Action catholique, mais annoncent aussi des difficultés. Quoi qu'il en soit, elle a assuré un important travail de promotion sociale, culturelle et chrétienne, surtout peut-être dans les milieux ruraux. Elle a aussi influencé le renouveau liturgique et spirituel à travers ses propres activités – ce qui n'a pas toujours été bien accepté, le catholicisme portugais restant très axé sur la vie paroissiale.

4) Autres mouvements importants : la Conférence de Saint-Vincent de Paul, surtout à partir de 1880, étend son action grâce à un nombre important de membres de milieux très variés ; l'*União Noelista,* fondée en 1913, et les Scouts à partir de 1923 sont de bons exemples d'influences reçues de l'extérieur et de renouveaux des efforts pastoraux dans la formation des nouvelles générations ; l'*Obra do Gaiato* accueille à partir de 1940 les garçons en difficulté ; la *Liga Nacional contra a prostituição* (après 1950) ; *O Ninho* (« Le Nid ») en 1967 ; d'autres centres d'action sociale et d'œuvres d'assistance révèlent la sensibilité des catholiques aux problèmes des déshérités de la vie sociale.

3° *La formation du clergé.* – Au début du 19e siècle, certains diocèses manquaient encore d'un séminaire. Les réformes introduites par les libéraux et, d'autre part, les expulsions ou l'extinction des ordres religieux rendirent urgente une réorganisation des études du clergé séculier et donc la restructuration des séminaires. En 1848, le nonce apostolique et le gouvernement se mirent d'accord pour établir quelques séminaires dans divers diocèses ; d'autre part, certains évêques donnèrent des directives pour la formation du clergé. L'ouverture des gouvernements libéraux à ce problème s'explique à la fois par la nécessité de renouveler les prêtres et par l'intérêt de former le clergé sans trop recourir à l'aide des étrangers.

Mais sous la République les séminaires rencontrèrent de grosses difficultés, surtout à partir de la loi de Séparation. L'obligation faite aux séminaristes de fréquenter les écoles publiques, les limitations mises à l'enseignement de la religion, la fermeture même des séminaires et celle de la faculté de théologie obligèrent beaucoup de séminaristes et de prêtres à entreprendre ou à compléter leurs études à l'étranger, surtout à Rome, Louvain et Paris.

Dans la décennie de 1930, formation du clergé et construction des séminaires sont de nouveau la préoccupation des évêques, qui veulent entreprendre une « reconquête chrétienne de la société ». Doctrine solide, ouverture aux nouvelles dimensions du renouveau de l'Église, culture, attention à l'art sacré, sont des traits du programme de la formation des prêtres ; des équipes de formateurs se constituent ; les séminaires parsèment tout le pays, offrant des moyens importants pour les études et la promotion sociale des jeunes ruraux. L'expression de ce renouveau des séminaires est celui du Christ-Roi (Olivais-Lisbonne), fondé par le cardinal Cerejeira en 1931 ; son premier supérieur, José Manuel Pereira dos Reis (1879-1960) est un des artisans de la rénovation éducatrice.

4° *Quelques figures de prêtres.* – L'image du prêtre est importante en christianisme. Même au plus chaud des luttes de l'anticléricalisme, il ne manqua pas de figures de prêtres respectés sans restriction et auxquels le peuple voua une affection et une vénération extraordinaires.

Padre Cruz (1858-1948), de son vrai nom Francisco Rodrigues da Cruz, est un apôtre des pauvres ; il aide spirituellement et matériellement les détenus, les malades, les aliénés, les miséreux ; il sut inspirer le respect aux anticléricaux ; il n'accepta aucun honneur. Peu avant sa mort, il entra dans la Compagnie de Jésus, réalisant ainsi un vieux désir ; sa renommée de sainteté explique l'ouverture rapide de son procès de béatification.

Padre Américo (1887-1956) : Américo Monteiro de Aguiar décide à l'âge adulte de devenir prêtre alors que son activité professionnelle le situe au Mozambique. La rencontre de Dom Rafael da Assunção, évêque franciscain au Mozambique, stimule sa vocation déjà orientée vers la charité. Le P. Américo est connu comme fondateur de la *Casa do Gaioto,* « œuvre de garçons pour les garçons » qui révèle un authentique pédagogue, du *Património dos Pobres* et des *Calvários* pour les incurables. Apôtre de la charité par ses actes, il l'est aussi par sa prédication et ses écrits. Ses volumes expriment une spiritualité simple, qui part des situations concrètes quotidiennes, ouverte aux besoins de ceux qui souffrent et confiante dans l'amour miséricordieux du Seigneur.

Padre Abel Varzim da Cunha e Silva (1902-1964) a surtout agi dans les milieux ouvriers et a donné impulsion à la J.O.C. et à la L.O.C. au Portugal. Revenu de Louvain avec un doctorat en sciences sociales et politiques, il est aumônier des mouvements spécialisés ouvriers ; c'est un grand anima-

teur des débats sociaux. Député de 1938 à 1942, il ne s'inféode pas au pouvoir, mais au contraire défend avec brio les positions sociales de l'Église et défend la classe ouvrière. Son prestige de penseur se manifeste dans ses innombrables articles publiés dans divers journaux de Lisbonne et de Porto, dans diverses autres publications aussi ; il fonda des œuvres comme la *Liga Nacional contra a prostituição* et le *Centro Paroquial de Assistência da Encarnação.*

5° *La pensée catholique.* – Il faut prendre ici en compte deux aspects principaux, les courants de la pensée autochtone et les influences venant de l'étranger, en particulier à travers les lectures. Mais nous manquons d'études sur ces questions. A travers les deux siècles qui nous occupent, on perçoit des aspects nouveaux au sein d'une grande permanence ; d'autre part l'évolution lente des mentalités et des sensibilités spirituelle et intellectuelle contraste avec celle, rapide, des événements politiques et des questions qu'ils soulèvent.

L'art oratoire et l'apologétique tiennent une place importante, bien qu'ils manquent d'originalité ; la doctrine y est utilisée plus pour combattre que pour enseigner. Les luttes polémiques d'un José Agostinho de Macedo (1761-1831), ferme défenseur de l'ultramontanisme, écrivain et orateur populaire, en offrent un bon exemple au 19e siècle. Plus tard le lazariste Joaquim de Sena Freitas (1840-1913), écrivain et polémiste de grand talent, participe activement au mouvement social chrétien ; il écrit sur la formation des prêtres, dénonce les fléaux sociaux et moraux (prostitution) ; il polémique avec les protestants et les anticléricaux ; il défend la doctrine catholique contre les critiques modernes de la religion et les mouvements de pensée scientiste.

D'une manière générale, c'est surtout par la presse régionale et nationale que la pensée catholique trouve sa plus vaste audience ; elle cherche à « éduquer les masses » par la création d'une « bonne presse », plus tard par la radio. Cette presse est animée par des figures très représentatives du Catholicisme portugais : Manuel Frutuosa da Fonseca, Benevenuto de Sousa, José N. Monzó, Artur Bivar, Gustavo de Almeida, Avelino Gonçalves, Moreira das Neves, etc. Citons quelques titres de journaux à grand tirage : *O Bem Público* (Lisbonne, à partir de 1857), *A Palavra* (Porto, à partir de 1872), *Novidades* (Lisbonne, à partir de 1885, interrompu durant quelques années de la République, reparaît en 1932 comme journal officieux de l'épiscopat jusqu'en 1974).

Aspect important de l'enseignement doctrinal, celui des lettres pastorales que de plus en plus d'évêques adressent avec une certaine fréquence à leurs diocésains ; ainsi l'évêque de Porto Américo Ferreira dos Santos Silva † 1899 et celui de Funchal Manuel Agostinho Barreto † 1911. Plus proche de nous, l'art oratoire du cardinal Cerejeira ou de Manuel Trindade Salgueiro (1898-1964), au genre baroque et grandiloquent, a pour but de traduire la gloire de Dieu et la force de l'Église ; il exprime bien le style de la « restauration » catholique au Portugal. Cependant, dans son ensemble, la réflexion doctrinale se maintient loin des débats théologiques et des études bibliques qui marquent le reste de l'Europe. Mais bien des individualités sont en contact avec des personnalités étrangères de la pensée catholique, lisent leurs ouvrages, mais elles ne trouvent guère d'échos au Portugal même. La volonté de « restauration » catholique qui prédomine est plutôt soucieuse de maintenir la sécurité de la doctrine acquise et les interrogations sont mal tolérées.

Joaquim Alves Correia, spiritain (1886-1951), après avoir été missionnaire (surtout au Nigeria, 1910-1919), s'intéresse aux problèmes sociaux et politiques ; il subit alors l'influence de son frère Manuel (1881-1948), franciscain remarquable. Il collabore au groupe qui publie *Era Nova* (1932/33), rejette le monolithisme d'une religion d'État et défend le pluralisme démocratique face au régime du parti unique. Dans les années 1940, il est le guide spirituel du groupe *Metanoia.* Ami personnel d'António Sérgio, de Bento Jesus Caraça, il maintient le dialogue avec les milieux agnostique et athée. Il médite le message évangélique et publie plusieurs œuvres qui s'en inspirent : *Largueza do Reino de Deus, O Cristianismo e a Mensagem Evangélica, De que Espírito somos ?* On a dit de lui : « Celui que préoccupe la ' Restauration ' catholique au Portugal n'intéresse pas le P. Joachim Alves Correia. » Il meurt aux États-Unis où il enseignait depuis qu'il avait été contraint de quitter son pays en 1946.

L'absence d'une école de théologie aggrave les difficultés du développement de la pensée catholique ; la faiblesse de la réflexion théologique et philosophique tout au long du 19e siècle reçoit le coup de grâce avec la fermeture de la faculté de théologie de Coimbra par le régime républicain. Pendant longtemps l'étude de la théologie sera limitée à l'enseignement des séminaires. Bien que le concile plénier de 1926 ait insisté sur la nécessité de créer un institut catholique, ce projet ne prendra forme qu'à partir de 1967.

Malgré ses limites évidentes, la pensée des catholiques portugais n'a pas cessé d'être présente dans les nombreux débats culturels ; on peut remarquer des personnalités comme l'écrivain Manuel Ribeiro (1878-1941) ou le philosophe Leonardo Coimbra (1883-1936), mais il est actuellement impossible d'évaluer l'importance et la fécondité de la présence catholique dans les champs de la littérature, des arts et des sciences.

Ce sont les associations qui amènent le plus généralement les catholiques quelque peu cultivés à lire des ouvrages de type doctrinal, spirituel et dévotionnel. L'ensemble de cette littérature n'a pas encore été étudié sérieusement ; pour ce faire, il faudra relever les recensions et les publicités offertes par les revues, journaux, bulletins diocésains, éditeurs, etc. Par exemple, la « Liga de Acção Social Cristã », association catholique féminine, a publié peu avant la révolution républicaine une liste de quelque cinq cents titres proposés à ses lectrices : vies de saints, histoire de l'Église, morale pratique chrétienne, etc. Pour l'Action catholique, les bulletins de ses diverses branches, mettant en œuvre les encycliques sociales, forment la base de la formation proposée par l'imprimé. A partir de 1950 enfin, la situation change progressivement, surtout dans les cercles universitaires, avec la diffusion de la pensée catholique française : Charles de Foucauld, E. Mounier, J. Maritain, les dominicains Y. Congar et M.-D. Chenu ; mais cette ouverture aux courants théologiques et spirituels contemporains reste, malgré tout, circonscrite aux élites catholiques.

On a pu s'en apercevoir au cours de cet exposé, la connaissance de la vie et de la littérature proprement spirituelles dans le Portugal des 19e et 20e siècles reste très insuffisante ; celle des courants de pensée réagissant aux évolutions politiques et sociales l'est un peu moins.

Miguel Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal,* 4e éd., Lisbonne, 1968. – Fortunato Almeida, *História da Igreja em Portugal,* nouv. éd., t. 3, Barcelos, 1970. – Joaquim Azevedo, *Esboço de Cronologia da História da Igreja em Portugal*

(1820-1910), dans *Estudos Contemporâneos*, Porto, 1979. – *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Lisbonne.

Romolo Murri, *Dalla Monarchia alla Republica. Lettere portighesi*, Milan, 1910. – Augusto Oliveira, *Lei da Separação. Subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sob o Regima Republicano*, Lisbonne, 1914. – José Eduardo Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo : o problema congregacionista (1820-1823)*, Université de Coimbra, 1974. – J. Geraldes Freire, *Resistência Católica ao Salazarismo-Marcelismo*, Porto, 1976. – Joaquim Alves Correia, *Cristianismo e Revolução*, Lisbonne, 1977. – Manuel Braga da Cruz, *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisbonne, 1980. – António Matos Ferreira, *A Questão Religiosa : um aspecto das relações Igreja-Estado no Portugal oitocentista*, dans *Estudos Contemporâneos*, n. 4, Porto, 1982.

Manuel Abúndio da Silva, *Cartas a um Abade, sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*, Braga, 1913. – José Maria Félix, *A Acção Católica. Nascimento e primeiros passos*, Vila Nova de Famalicão, 1937.

J. Barbosa Pinto, *Apostolado da Oração. Carta Pastoral colectiva do Episcopado Português. Comentário histórico-doutrinal*, Braga, 1964. – João Francisco de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do grupo católico 'A Palavra' (1872-1913)*, t. 1, Université de Coimbra, 1977. – R.A.H. Robinson, *The Religious Question and the Catholic Revival in Portugal, 1900-30*, dans *Journal of Contemporary History*, t. 12, 1977. – Manuel Augusto Rodrigues, *Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu*, dans *Análise Social*, t. 16, Lisbonne, 1980.

António Matos Ferreira.

II. BRÉSIL.

Les historiens s'accordent à diviser l'histoire du Brésil en trois grandes périodes : la première, dite coloniale, va de 1500 jusqu'à 1808 ou 1822 ; la deuxième, dite impériale, jusqu'à 1889 ; puis vient la période républicaine. Ces trois périodes, basées sur des régimes politiques différents, représentent surtout trois étapes dans l'évolution du pays et de son peuple. La période coloniale met en place les bases de la nation brésilienne ; la période impériale marque une transition vers le monde actuel et sa civilisation ; la période républicaine (séparée en deux par la révolution de 1930) est celle de la pleine intégration du Brésil dans la civilisation urbaine et industrielle.

1. La période coloniale, longue de trois cents ans, depuis la découverte en 1500 jusqu'à la proclamation du Royaume Uni (1808) ou à l'indépendance (1822), a pour caractéristique, du point de vue de l'histoire générale, l'exploration et l'occupation de l'immense territoire du Brésil actuel, la formation d'une société où prédominent les métis (*caboclo*, mélanges d'européens, d'indiens et de noirs ; lors de l'indépendance, les blancs ne constituent que 24 % de la population) et l'établissement d'une économie de type coloniale qui exporte vers le marché européen ses produits tropicaux. Du point de vue culturel, une culture latino-chrétienne s'implante progressivement, moyennant la langue et les traditions typiquement portugaises et le rôle prédominant de la religion catholique. Le Catholicisme importé au Brésil est celui de la Contre-Réforme et du concile de Trente, marqué par l'individualisme de la modernité et qui va s'exprimer à travers de nombreuses dévotions.

Les deux premiers siècles de la colonie (16e-17e) sont dominés par le choc des colons avec les indigènes et par leurs tentatives d'assimilation des indiens.

La meilleure histoire du Brésil est celle dirigée par S. Buarque de Hlande puis par B. Fausto, *Historia geral da civilização brasileira*, São Paulo, 1960. – Pour l'époque coloniale : C. Prado Junior, *Formaçao do Brasil contemporaneo. Colonia* (avec notre étude sur la *Sociedade colonial*, 1549-1599), Goiâna, 1980. – H. van der Vat, *Principios da Igreja no Brasil*, Rio de Janeiro, 1952.

1° *La conquête et l'esclavage. Les aldeamentos.* – La population indienne au 16e siècle, dont l'évaluation varie entre un et cinq millions, appartient à trois grands groupes ou familles linguistiques : tupi-guarani, macro gê et caribe, dont le niveau culturel va du stade de la cueillette à celui de la chasse semi-nomade avec agriculture primitive, comme les tupi. Malgré leur nombre, les indiens, sans unité politique, ne purent opposer une résistance sérieuse à l'envahissement de leurs terres. Cet envahissement se fit sans grande guerre, mais par une série de guerillas locales, d'escarmouches ou de massacres, comme il en est encore de nos jours. L'occupation progressive des terres s'accompagne de l'expulsion de la population, qui doit se réfugier plus loin ; ce processus a entraîné la quasi disparition des indiens ; il en reste une centaine de mille.

Vers le milieu du 16e siècle, les relations entre les colons portugais et les indiens devinrent pour certains un problème moral et occasionnèrent des tensions durables.

D'un côté, la majorité des colons s'accordait pour réduire l'indien en esclavage ou au travail forcé, de quelque manière qu'on appelle la chose ; leur établissement et leur mode de vie en dépendaient. Le Roi du Portugal, tout en proclamant que la conversion et la civilisation des indiens justifiaient la colonisation du Brésil, admet l'esclavage légal, suite de la guerre juste ou pour d'autres raisons ; on dénomma « indiens administrés » les travailleurs forcés, comme les habitants de la région de São Paulo. Le Roi couvrit en fait l'esclavage et le commerce des indiens. Ses représentants, les gouverneurs, ne s'opposèrent jamais efficacement à cette situation, soit par intérêt personnel, soit par manque de courage (cf. G. Thomas, *Die portugiesche Indianerpolitik in Brasilien, 1500-1640*, Berlin, 1968).

Seuls osèrent s'opposer énergiquement et avec ténacité à une telle situation de l'indien les religieux, surtout les Jésuites. Ces derniers furent, à cause de cela, l'objet de campagnes diffamatoires, d'émeutes. Ainsi à Salvador en 1606, à Rio de Janeiro en 1640, dans les régions où les indiens étaient présents (Amazonie, São Paulo, aux sources du fleuve San Francisco) ; ils furent expulsés du Maranhão et du Pará en 1661, de nouveau du Maranhão en 1684, de São Paulo (1640-1653), des villages de la région du San Francisco en 1669.

La situation concrète faite aux indiens par la colonisation, l'hostilité cachée ou déclarée dont ils étaient l'objet, furent évidemment des obstacles permanents à leur évangélisation comme à leur assimilation culturelle. Et cela en dépit de la mise au point, à partir de 1557, d'un système visant à les rassembler en unités villageoises, les *aldeamentos*.

Créé à Bahia par le gouverneur Mem de Sá et Manuel da Nobrega, provincial des Jésuites † 1570, ce système s'étendit rapidement à travers le pays et resta en vigueur jusqu'à sa suppression en 1755 par le marquis de Pombal ; il fut surtout dense en Amazonie. L'*aldeia* rassemblait plusieurs *tabas* de tribus indiennes dans un bourg sous la direction d'un chef indigène contrôlé et assisté par un missionnaire en

résidence fixe. Pour assurer les besoins de l'existence et aussi en vue de l'éducation, les indiens étaient soumis à un règlement de travail ; à quoi s'ajoutait, lorsqu'ils se convertissaient, un ensemble d'observances religieuses et morales.

Aujourd'hui, les anthropologues critiquent les *aldeamentos* : ce système brisait le mode de vie ancestral (vie en petits groupes, semi-nomadisme, absence de travail systématique, fêtes rituelles, etc.) et amena la disparition de la culture. On peut cependant penser avec raison que le regroupement en village fut un moyen efficace pour éviter l'esclavage pur et simple et l'extermination ; les *aldeamentos* diminuaient le choc brutal de la conquête et de l'exploitation, comme aussi l'assimilation forcée. S'ils n'ont pas eu des résultats de longue durée, c'est qu'ils n'eurent pas, comme les Réductions du Paraguay, l'indépendance, ni les mêmes structures. Toujours méprisés, astreints à la corvée du Roi et des colons, les indiens des *aldeamentos* s'adaptèrent difficilement ; pour éviter le dépeuplement, il fallut organiser des *descidas* périodiques (expéditions montées par les missionnaires et les colons pour rassembler des indiens non civilisés et les fixer dans les villages).

Sur Nobrega, voir *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nobrega* (éd. S. Leite, Coïmbre, 1955), et *Nobrega*, ouvrage collectif, São Paulo, 1970.

2° *Conversion et catéchèse.* – Telles étant les conditions d'existence faites aux indiens, la catéchèse dont ils furent l'objet fut le travail quasi exclusif des religieux missionnaires ; les Jésuites furent exclusivement pour cela envoyés au Brésil par le roi Jean III en 1548.

Voir S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938-1950 ; pour les sources, outre les vol. 9-10 de l'*História*, voir MHSI *Monumenta Brasiliae*, 4 vol., Rome, 1956-1968.

La catéchèse comportait évidemment le discernement de ce qui pouvait être adapté et intégré de la vie indigène à la vie chrétienne. Les missionnaires condamnèrent radicalement l'anthropophagie rituelle, la polygamie, les guerres entre tribus, avec moins de rigueur la nudité corporelle ; ils conservèrent les types d'habitat, la coutume du travail en commun, le système collectif, les fêtes et surtout les langues ; ainsi furent-ils les premiers à étudier les dialectes et publièrent-ils en ces langues de nombreux ouvrages : catéchismes, poésies et pièces de théâtre orientées vers la catéchèse.

Parmi les missionnaires des indiens, le bienheureux José de Anchieta, jésuite † 1593, reste le symbole de la première génération ; il est surnommé encore l'Apôtre du Brésil, à cause de sa vie et de ses vertus, de sa réputation de thaumaturge et de son adaptation à la culture tupi ; dans cette langue il rédigea une grammaire, des poèmes et des pièces de théâtre.

Voir P. Rodrigues, *Vida do P.J. de Anchieta*, 1607 (rééd. São Paulo, 1978) ; A. Viotti, *Anchieta, O Apostolo do Brasil*, São Paulo, 1966 ; BS, t. 1, 1961, col. 1085-87. – Les œuvres d'Anchieta ont été publiées par A. Cardoso à São Paulo, en particulier *Teatro de Anchieta* (1977), *Poemas eucaristicos e outros* (1975), *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria* (2 vol., 1980).

Au siècle suivant se détache la haute figure d'Antonio Vieira † 1697, fondateur des missions jésuites en Amazonie et courageux défenseur de la liberté des indiens. Au 18e siècle, lors de la persécution de Pombal, on sait la mort tragique sur le bucher de Lisbonne de Gabriel Malagrida † 1761, lui aussi un grand missionnaire.

En dépit des efforts des missionnaires, il faut reconnaître qu'étant donné les pressions et les conditions dans lesquelles souvent elle s'opérait, la conversion des indiens comportait une large part d'extériorité, plus qu'une véritable pénétration du Christianisme dans la culture indigène.

Il faut dire la même chose au sujet de la conversion des esclaves noirs importés d'Afrique en grand nombre et enfermés dans leurs lieux de travail (moulins à sucre, mines). Ils étaient baptisés sans préparation ou presque et leur instruction chrétienne restait tout à fait superficielle, comme aussi leur pratique. Cette situation des noirs est à l'origine d'une religiosité ambiguë, mêlée de Christianisme et d'animisme : les pratiques des dévotions aux saints chrétiens entrèrent en symbiose avec les rites du culte des esprits. Ceci apparut en pleine lumière à l'époque de l'abolition de l'esclavage et de la liberté des cultes proclamées par la République.

3° *Clergé, religieux et confréries.* – Durant tout le temps de la colonie, puis sous l'Empire, l'Église catholique maintint des liens étroits avec l'État, étant donné le régime du Patronat. Le Roi du Portugal, en tant que maître de l'Ordre du Christ (ancien ordre militaire supposé responsable de la colonisation et de l'évangélisation du Brésil), reçut de la Papauté la juridiction sur l'Église du Brésil : fondation des diocèses, des paroisses, nomination aux diverses charges ecclésiastiques. En échange du paiement de la dîme, l'État devait subvenir aux besoins de l'Église. Ainsi la religion catholique n'était pas seulement la religion d'État, la seule permise officiellement ; jusqu'à un certain point l'organisation ecclésiastique pouvait être regardée comme une partie de l'administration de l'État (cf. J. Dornas Filho, *O Padroado e a Igreja no Brasil*, São Paulo, 1938). La subordination de l'Église était, sans nul doute, avec le temps préjudiciable à sa liberté et à la réalisation de sa mission propre, même si la mentalité régaliste ne pouvait pas percevoir les dangers de cette dépendance. Voir *História da Igreja no Brasil* (t. 2, 2 vol., Petropolis, 1980), point de vue critique sur le régalisme ; – O. de Figueiredo Lustosa, *A Presença da Igreja no Brasil* (São Paulo, 1977).

Les diocèses furent fondés progressivement : Salvador (1551), Rio de Janeiro et Olinda (Pernambuco) (1675), Maranhão (S. Luis) (1677), Belém (Pará) (1745), São Paulo, Mariana et les prélatures de Goiás et de Mato Grosso (1745). L'unique synode brésilien, convoqué par l'archevêque de Salvador (Bahia) Sebastiao Monteiro da Vide †1722, est d'une grande importance : à cette occasion les *Constituiçôes primeiras do Arcebispado da Bahia* furent approuvées en 1707 (éd. Lisbonne, 1709 et 1765 ; Coïmbre, 1720 ; São Paulo, 1853) ; adoptées par les autres diocèses, elles sont devenues, avec leurs 1318 canons divisés en cinq livres, le code de l'Église brésilienne jusqu'à la fin du 19e siècle.

A côté du clergé séculier qui desservait les paroisses et leurs dépendances dispersées dans la campagne, les ordres religieux connurent une forte expansion.

Premiers arrivés en 1549, les Jésuites tinrent une place importante par leurs œuvres et leur nombre (ils étaient 632 lors de leur expulsion par Pombal). Outre leur travail auprès des indiens rassemblés dans les *aldeamentos*, ils exerçaient une action prépondérante dans le domaine de l'éducation ; leurs collèges et séminaires furent les seuls centres d'ensei-

gnement des humanités, de la philosophie et de la théologie jusqu'au milieu du 18e siècle.

Entre 1580 et 1590, d'autres religieux arrivent au Brésil : Carmes, Bénédictins, Franciscains ; ces derniers exercèrent une forte influence, surtout au moyen des tiers ordres.

Outre l'ouvrage de Leite sur les Jésuites brésiliens (cité *supra*), voir : Vicente do Salvador, *História do Brasil, 1500-1627,* 5e éd., São Paulo, 1965 ; – A. de S.M. Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Provincia do Brasil* (Rio de Janeiro, 1858) ; – B. Roewer, *Missões franciscanas no Brasil (1500-1975)* (Petropolis, 1974). – V. Willeke, *Franziskanermissionen in Brasilien, 1500-1966* (Immensee, 1974). – F. Motta de Primério, *Capuchinhos em terras de Santa Cruz, nos séculos XVII, XVIII e XIX* (São Paulo, 1940). – J.G. de Luna, *Os monges beneditinos no Brasil* (Rio de Janeiro, 1947). – A. Prat, *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil* (Recife, 1940).

L'organisation de l'Église brésilienne comportait, outre les tiers ordres, de nombreuses associations dirigées par des laïcs ; leur but pouvait être à la fois cultuel et bienfaisant (assistance aux associés) comme dans les confréries du Saint-Sacrement, Rosaire, etc., ou uniquement d'assistance, comme les *Casas de Misericórdia* (cf. F. Teixeira de Salles, *Associações religiosas no ciclo do ouro,* Belo Horizonte, 1963 ; – J. Scarano, *Devoção e Escravidão : A Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII,* Rio de Janeiro, 1960 ; – L. Mesgravis, *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo,* 1599-1884, São Paulo, 1977).

4° Une intense *religiosité populaire* imprègne la vie chrétienne quotidienne. Les grandes dates de la vie sont marquées par les sacrements de l'Église. Le calendrier égrène la suite des fêtes des saints et des temps liturgiques. La dévotion du peuple multiplie les manifestations : vénérations des statues et des reliques des saints, processions, pèlerinages aux sanctuaires renommés par les miracles, prières et pénitences publiques accomplissant des vœux ou des promesses ; tout est l'occasion d'une exubérance bien tropicale.

Cette tendance à extérioriser, à rendre sensible la religion, prend ses racines, du côté européen, dans les pratiques dévotionnelles du catholicisme portugais à la fin du moyen âge ; la Contre-Réforme et le baroque n'ont pu que la favoriser. Elle trouva un milieu idéal de développement dans la société coloniale qui faisait de l'oisiveté et de la fête sa profession, de l'esclavage un moyen de vivre, comme aussi dans le goût des indiens pour le multicolore et le délire collectif.

Sur la dévotion mariale et ses pèlerinages, P. Rossetti, dans *Maria*, dir. H. du Manoir, t. 5, Paris, 1958, p. 362-77.

Voir dans *Revista ecclesiastica brasileira* = REB, le vol. 36, 1976, consacré au Catholicisme populaire ; pour les aspects historiques : J. Comblin, *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil,* mars 1968, et, dans REB, *Situação histórica do catolicismo no Brasil,* septembre 1966.

5° Comme expression artistique de cette sensibilité religieuse, le *baroque* n'est pas seulement un style marquant une époque du Brésil ; il est aussi la forme la plus naturelle de la manifestation religieuse. Déjà au 17e siècle, puis tout au long du 18e et même du 19e siècle, les formes baroques importées d'Europe prirent un essor considérable, surtout en architecture, en sculpture et en musique, avec des marques originales et de nombreux chefs-d'œuvre.

Dans le domaine architectural, outre de nombreux édifices isolés, il faut remarquer les grands ensembles baroques d'Olinda (état de Pernambuco), de la vieille ville de Salvador (Bahia), des villes du Minas Gerais bâties au 18e siècle, principalement Vila Rica (Outro Preto), Mariana, Diamantina, etc., et du Goiás.

Comme dans la Péninsule ibérique, la sculpture en bois doré ou polychromé d'images de saints pour les autels des maisons particulières, des confréries, des églises devint un art national ; la production fut énorme, du simple artisanat à la plus haute qualité artistique. Parmi tant d'artistes, souvent anonymes, se détache Antonio Francisco Lisboa, ou Aleijadinho † 1814, architecte et sculpteur, auteur des douze prophètes du sanctuaire du Bom Jesus de Matozinhos à Congonhas do Campo (Minas Gerais).

B. Bazin, *L'architecture au Brésil,* 2 vol., Paris 1956. – C. del Negro, *Escultura ornamental barroca do Brasil,* 2 vol., Belo Horizonte, 1967. – M. Pianzola, *Brasil Barroco,* Genève, 1975. – La revue annuelle *Barroco,* depuis 1969.

Au 18e siècle, la musique religieuse et la musique de chambre brésiliennes naissent et se développent, en même temps que dans les milieux populaires les rythmes africains, le batuque, puis le lundu qui au 20e siècle devaient produire la samba. C. Lange (*A Música no Periodo Colonial em Minas Gerais,* dans *Seminário sobre a cultura Mineira no periodo colonial,* Belo Horizonte, 1979) fait remarquer que la presque totalité des musiciens professionnels et compositeurs du Minas étaient des mulâtres.

La période coloniale a été jugée des manières les plus diverses. La position qu'on pourrait appeler traditionnelle est radicalement optimiste : la fusion des races, due au manque de préjugés racistes du Portugais, a amené progressivement à une démocratie raciale sans discrimination. Le caractère pacifique, tolérant, non violent du colonisateur portugais, bien différent de celui des espagnols, a fait qu'une institution aussi inhumaine et brutale que l'esclavage s'en est trouvée adoucie, humanisée au Brésil. La religion a elle aussi estompé ses aspects répressifs ou terribles pour montrer davantage son caractère doux et familier. Le trait dominant du caractère brésilien, qui en découle, serait la bonté, la cordialité. Avec diverses nuances, c'est la thèse de G. Freyre (*Casa Grande e Sensala,* Rio de Janeiro, 1973), de S. Buarque de Holanda (*Raizes do Brasil,* Brasilia, 1963), de F. de Azevedo (*A cultura brasileira,* Rio de Janeiro, 1947), de F. Bastos de Avila (*Introdução à Sociologia,* Rio de Janeiro, 1964), etc.

Pourtant, depuis les vingt dernières années, s'est produit un retournement spectaculaire : on a souligné les aspects de violence et d'oppression inhérents au système colonial, l'extermination des indiens, l'esclavage, la structure oligarchique de la société dominée par les blancs avec la discrimination raciale quelle implique. Cette révision critique porte aussi sur l'Église et la religion qu'elle a diffusée en raison de l'appui qu'elle a donné au système colonial et des compromissions où elle s'est trouvée prise implicitement ou explicitement. Voir, par exemple, E. Hoornaert, *Formação do Catolicismo brasileiro, 1550-1800,* Petropolis, 1974. Sur l'esclavage : M. Harris, *Padroes Raciais na Américas,* Rio de Janeiro, 1967 (ch. 6 : critique du mythe du « bon maître »).

2. Les Lumières. – Le gouvernement du marquis de Pombal (1750-1777) a profondément marqué l'évolution religieuse et intellectuelle du Brésil, et cela pour plus d'un siècle. Non seulement il a expulsé les Jésuites (ce qui a sapé l'enseignement catholique, y compris les séminaires), mais il a mené une politique systématiquement diffamatoire contre eux, il a affaibli

les autres ordres, ce qui a amené leur quasi extinction sous l'Empire. Les dernières années du régime colonial et les débuts de l'Empire sont une période de crise de la conscience catholique. Trois courants manifestent et accentuent cette crise : l'influence gallicano-janséniste, le courant rationaliste des Lumières, l'idéologie républicaine et libérale. Ces trois courants ne se développent pas seulement parmi les petites élites intellectuelles (fonctionnaires, militaires, commerçants, propriétaires), ils atteignent aussi et surtout le clergé.

Le gallicanisme janséniste eut son principal centre de diffusion dans les séminaires. Les deux livres de base adoptés pour la formation du clergé étaient le *Catecismo de Montpellier* (traduction des *Instructions générales sous forme de catéchisme*, Paris, 1702, de l'oratorien François-Aimé Pouget) et le manuel *Teologia de Lião. Institutiones theologiae ad usum scholarum* (6 vol., Lyon, 1780), de l'oratorien Joseph Valla. Ces deux œuvres avaient été condamnées par le Saint-Siège, et même les *Institutiones* étaient mises à l'Index en 1792. Le séminaire d'Olinda, fondé en 1800 par l'évêque Azevedo Coutinho † 1821, devint le vivier des prêtres libéraux, qui ont joué un rôle de premier plan dans les révolutions du Nordeste. La formation des prêtres des diocèses du Minas et de São Paulo avait la même orientation philosophique et s'appuyait sur les mêmes lectures, de même que la congrégation des Prêtres du Patrocinio de Ita, d'où sortit Feijó.

Feijó, sénateur, puis régent de l'Empire avant la majorité de Pedro II, lutta avec un groupe de prêtres de São Paulo et l'appui de parlementaires pour réformer l'Église du Brésil et lui donner un caractère national qui la séparerait presque totalement de Rome ; il mourut en 1843 (cf. E. Frieiro, *O diabo na livraria do Cônego*, Belo Horizonte, 1957 ; – O. de Figueiredo Lustosa, *Reformistas na Igreja do Brasil-Império, 1822-1842*, São Paulo, 1977).

Parmi les assez nombreux prêtres révolutionnaires, le plus fameux fut Joaquim do Amor Divino Caneca † 1825, journaliste et écrivain ; il participa à la révolution du Pernambuco de 1817, fut gracié ; fait prisonnier à nouveau en 1824 à cause de sa participation à la « Confederação do Equador », il fut fusillé. Ses écrits sont réunis sous le titre *Obras políticas e literárias* (Recife, 1875).

3. Sous le second Empire (1840-1889) apparaît un mouvement de RÉFORME CATHOLIQUE, déjà amorcé sous le premier Empire par un groupe d'evêques. Ce mouvement veut revitaliser l'Église en y implantant les règles du concile de Trente et les récentes directives données par le Saint-Siège dans le *Syllabus* : lutte contre le libéralisme sous toutes ses formes, centralisation du pouvoir dans l'Église entre les mains du Pape et de la Curie romaine, uniformisation doctrinale, attention particulière à la moralisation des mœurs. C'est ce qu'à l'époque on appela ultramontanisme et qu'on appelle aujourd'hui romanisation de l'Église.

La réforme commença par celle du clergé et des séminaires. Les Lazaristes et les Capucins français prirent en charge la direction des séminaires de São Paulo, Fortaleza, Bahia, Rio de Janeiro, Mariana et Diamentina. En 1851 fut fondé à Rome le Seminario Pio Latino ; il eut grande importance, car il forma nombre d'évêques réformateurs. Des congrégations religieuses furent appelées au Brésil : Capucins italiens pour les missions indiennes, Jésuites italiens et allemands, Dominicains français, Rédemptoristes allemands, les Filles de la Charité, les Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry, etc. Pour fortifier la foi et réformer les mœurs, on organisa systématiquement des missions paroissiales, on assura les visites pastorales. On s'occupa à purifier les anciennes confréries tombées en grande partie entre les mains de la Franc-maçonnerie (ce qui provoqua d'innombrables problèmes), tout en organisant de nouvelles associations de type européen : congrégation de la Sainte Vierge, Filles de Marie, Apostolat de la prière, Conférences de Saint-Vincent de Paul... Tout cet effort de rénovation et d'indépendance de l'Église devait vivifier la foi et la vie chrétienne tout en s'opposant au libéralisme et au positivisme des classes dirigeantes et à l'influence du gouvernement.

A titre d'exemples des incidents qui se produisirent, citons l'assaut donné au collège des Jésuites récemment ouvert à Recife (1872 ; cf. F. Azevedo, *Ensino, jornalismo e missões jesuiticas em Pernambuco, 1866-1874*, Recife, 1981) et surtout celui de la « questão religiosa » : deux évêques réformateurs, Vital Gonçalves de Oliveira (Olinda) et Antonio Macedo Costa (Belém) prétendirent expulser les francs-maçons des confréries en application directe du Droit canon et bien que leurs bulles de condamnation n'aient pas reçu le Placet impérial ; ils furent condamnés à quatre années de travaux forcés par la cour suprême de justice (1874) ; l'année suivante, ils furent graciés (cf. R. Azzi, *O Movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX*, REB, t. 34, 1974 ; – A.C. Villaça, *História da Questão religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, 1974 ; – N. Pereira, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, 1982).

La rénovation religieuse était nécessaire. Les formes qu'elle prit comportaient deux dangers : celui d'approfondir la différence entre la mentalité et la pratique du Catholicisme populaire et celles du Catholicisme officiel, hiérarchique en particulier ; d'autre part celui d'un repli de l'Église sur elle-même dans la mesure où elle n'était plus partie prenante des débats sur les graves problèmes politiques et sociaux de la nation.

Cela fut surtout évident lors de l'intense campagne abolitionniste provoquée par des libéraux, des francs-maçons et des positivistes dans les années 1878 ; l'Église ne s'y engagea qu'en 1887 par la publication de lettres pastorales d'un groupe d'évêques. On peut penser aussi que, faute de trouver dans l'Église un écho et un appui à leur volonté de rénovation politique et culturelle, un bon nombre de jeunes hommes de la nouvelle classe moyenne se sont tournés vers le positivisme.

En 1889 l'Empire tombe, renversé par l'Acte d'abolition de l'esclavage et par la pression de l'armée. Lui succède la République. Le Brésil contemporain commence.

Sur le positivisme au Brésil : C. Costa, *Contribuição à História das ideias no Brasil*, Rio de Janeiro, 1967 ; – R. Teixeira Mendez, *Resumo cronológico da evolução do Positivismo no Brasil*, Rio de Janeiro, 1930.

4. PLURALISME ET SYNCRÉTISME. – Surtout à partir de 1910, le processus d'industrialisation se développe rapidement, et plus encore l'urbanisation : une partie importante de la population rurale se transfère dans les banlieues des villes. Ce mouvement double s'intensifie après la seconde guerre mondiale. Dans ce contexte de changement social accéléré, de déracinement des masses migrantes, la liberté religieuse proclamée par l'État (séparation de l'Église et de l'État) amena au grand jour une explosion de nouvelles croyances et organisations. Certaines s'affirmèrent opposées au Catholicisme traditionnel,

d'autres ne font que s'en éloigner en y intégrant divers éléments, d'autres enfin sont sous le signe du syncrétisme. Cette situation caractérise la situation religieuse du Brésil actuel.

Ainsi les cultes africains, grâce à l'abolition de l'esclavage et à la liberté des cultes, sortent de la clandestinité où ils se pratiquaient ; ils apparaissent surtout d'abord dans les régions de Rio et de Bahia, où vivaient de nombreux esclaves, puis se répandent dans tout le pays. Certains tentent de retrouver la pureté originelle de l'ancien culte africain ; ainsi le culte Yoruba, le Candomblé de Bahia, le Xangô de Recife. D'autres s'orientent nettement vers le syncrétisme. La Macumba, par exemple, initialement un culte bantou, intègre d'autres cultes africains avec des éléments de l'Hindouisme, du Spiritisme et du Christianisme ; dans le foisonnement de ses manifestations prédominent très souvent des aspects fétichistes et de magie noire.

A la même époque où se développent les cultes afro-brésiliens, le Spiritisme apparaît au Brésil : celui d'Alain Kardeck s'implante dans la seconde moitié du 19e siècle dans la Bahia, puis à Rio de Janeiro ; il est surtout orienté vers les guérisons des maladies par l'intervention d'un médium. L'expansion du Spiritisme a été rapide ; vers 1950 le Brésil peut être regardé comme le plus grand pays spirite de la planète (le livre « psychographié » par le fameux médium Chico Xavier ne s'intitule-t-il pas *Brésil, cœur du monde et patrie de l'Évangile* ?).

Tandis que le spiritisme d'un Kardeck adopte un revêtement chrétien, la fusion des pratiques spirites avec les rites africains a donné naissance au mouvement de l'Umbanda ; on peut à son propos parler de « naissance d'une nouvelle religion » ; en effet certains observateurs qualifiés s'accordent à juger que l'Umbanda, très libre dans ses formes et variée dans ses tendances, n'est pas du tout un nouveau syncrétisme, mais une authentique synthèse religieuse, la seule proprement brésilienne.

L'Umbanda, qui a pris son essor dans les années 1930, trouve son milieu privilégié dans les favellas et les banlieues des grands centres urbains. On peut en dire autant des diverses sectes protestantes du mouvement pentecôtiste. Au départ, le mouvement se divisait en deux grands troncs, les Assemblées du Seigneur et la Congrégation chrétienne ; leur liberté doctrinale, la légèreté de l'organisation, l'appel à l'émotivité intense ont contribué à la multiplication des petits groupes.

Voir M. Gerbert, *Religionen in Brasilien,* Berlin, 1970. – B. Kloppenburg, *O Espiritismo no Brasil*, Petropolis, 1960. – Sur l'Umbanda : R. Ortiz, *A Morte branca do feiticeiro negro,* Petropolis, 1978.

5. Le Catholicisme au 20e siècle. – Les trois premières décennies, qu'on surnomme la période de la vieille République, sont marquées par un effort de l'Église en vue de s'affirmer davantage dans la vie nationale, sur les plans politique et culturel. Cet effort, jusqu'à la veille du concile Vatican II, atteint et rassemble surtout les classes moyennes.

L'évêque S. Leme † 1942 est la personnalité marquante de cette période et l'animateur de cet effort. Archevêque d'Olinda, il publie en 1916 une lettre pastorale qui veut réveiller la conscience catholique quant à la nécessité de s'affirmer dans les domaines du politique et du social. Devenu évêque coadjuteur de Rio de Janeiro (1921), il oriente Jackson de Figueiredo † 1928 vers la fondation du Centre D. Vital et de la revue *A Ordem*. Le Centre réunit pour la première fois un groupe d'intellectuels catholiques qui seront très actifs dans le domaine de l'apologétique chrétienne.

Parmi eux, signalons Leonel Franca † 1948, fondateur de l'université catholique de Rio de Janeiro, auteur de *A Igreja, A Reforma e a Civilização* (Rio, 1922) et de *Crise do mundo moderno* (1935), et Alceu Amoroso Lima † 1983 dont les travaux sur les problèmes d'actualité sont riches et nombreux. Voir J.C. de Oliveira Torres, *História das idéias religiosas no Brasil*, São Paulo, 1968.

Du reste, sous l'influence de la hiérarchie et celle, non moindre, du nombreux clergé étranger (religieux ou non) venu suppléer au manque de prêtres, l'Église du Brésil a suivi une évolution pastorale et doctrinale parallèle à celle de l'Europe pendant les mêmes années : effort d'enseignement catholique dans les collèges secondaires, y compris pour les filles, suivi d'un effort analogue au niveau universitaire (il y a alors 13 universités catholiques au Brésil), développement de l'Action catholique avec ses branches spécialisées, réforme liturgique (lancée par les Bénédictins avec le Centre D. Vital et la revue *A Ordem*), mouvement biblique promu par la *Revista de cultura bíblica* (Rio, 1956 svv) et largement répandu par des auteurs comme Carlos Mesters (*Palavra de Deus na história dos homens*, 2 vol., Petropolis, 1969-1971 ; *Paraiso Terrestre, saudade ou esperança,* 1971).

En même temps se mettait en place une solide organisation ecclésiale : en 1952 sous la coordination de Helder Câmara est créée la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) ; en 1954, c'était la Conférence des religieux (CRB). Ceci permit l'élaboration de plans pastoraux d'ensemble, dont le premier fut *O Plano de emergência* (1962) établi sur la demande de Jean XXIII.

La période qui suit le concile de Vatican II est animée par un vaste effort d'inventivité. L'Église du Brésil, comme celle des divers pays d'Amérique latine, s'ouvre à l'urgence des problèmes sociaux. Dans ce sens les conciles latino-américains de Medellin (1968) et de Puebla (1979), en prenant une option fondamentale pour les pauvres, constituent un tournant historique pour l'Église.

En théologie aussi, la période d'après Vatican II est marquée par une intense activité dans la recherche, qui est pour la première fois proprement brésilienne ; elle est très liée à l'action pastorale et à l'évangélisation. A sa pointe la plus avancée se trouve ce qu'on appelle la théologie de la libération, laquelle est née d'une réflexion sur la christologie et d'une ecclésiologie de la libération de l'homme. Parmi les auteurs qui l'expriment, citons Leonardo Boff (*Jesus Cristo Libertador,* Petropolis, 1972 ; *Igreja : Carisma e Poder,* 1981), Clodovis Boff (*Comunidade eclesial, comunidade política,* 1978 ; *Teologia e Prática : Teologia do Político e suas mediações,* 1978) et J.B. Libânio (*Discernimento e Política,* 1977). Quant à H.C. de Lima Vaz, auteur d'une œuvre riche et variée (vg *Ontologia e História,* São Paulo, 1969), il est maître dans l'art de penser la culture à partir de la foi.

Sur le plan pastoral et en même temps dans la vie de l'Église, l'expérience peut-être la plus riche est celle des communautés ecclésiales de base (CEB). On estime leur nombre actuel à environ 80 000 dans les villes comme dans les campagnes ; elles se nourrissent

et se fortifient de la réflexion sur la vie quotidienne, de la confrontation avec l'Évangile, et se proposent de travailler à la transformation chrétienne de la société. Voir par exemple A. Barreiro, *Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres*, São Paulo, 1977 ; REB, t. 41/4, 1981 (numéro consacré à ces communautés) ; S. Torres, *Teología de la liberación y comunidades de base* (4º Congreso Internat. Ecumênico de Teología, São Paulo, 1980), Salamanque, 1982.

A.A. Lima, *Sintese da evolução do Catolicismo no Brasil*, Rio, 1960. – W. Krauel, *Betrachtungen über geistige Strömungen im modernen Brasilien*, Hambourg, 1962. – M. Moreira, *L'Église et la Politique au Brésil*, Paris, 1974.

Luis Palacín.

POSADAS (François de), dominicain, † 1713. Voir François de Posadas, DS, t. 5, col. 1051-53.

POSSESSION par Dieu. – Dans la littérature spirituelle, cette expression peut avoir une résonance juridique et une résonance psychologique. La première apparaît quand Dieu est présenté comme le Seigneur, le Maître ; il n'y a pas lieu en ce cas de distinguer entre propriété et possession. La seconde, qui nous retiendra davantage, l'emporte en particulier lorsqu'on décrit l'attachement à Dieu.

1. Saint Augustin s'étonne que l'Écriture invite à dire : « Mon Dieu » ou « Notre Dieu », alors qu'à l'inverse nous lui appartenons. Pensant à la vie future, il s'exclame : « Nous serons bienheureux parce que nous posséderons Dieu... Nous le posséderons et il ne nous possédera pas ?... Nous le possédons et il nous possède » (*Enarr. in ps.* 32, II, 17, 18, PL 36, 294-295 ; cf. *in ps.* 145, 11, PL 37, 1891). La résonance juridique est évidente : c'est elle qui fonde le paradoxe. Elle n'exclut cependant pas une autre acception dans le registre du désir.

Ce texte est repris par le jésuite Jérôme Piatti † 1591 : « Si Dieu doit ainsi nous posséder pour notre félicité et béatitude, commençons dès à présent d'entrer en ce bonheur et désirons être possédés de lui » (*De bono status religiosi*, Lyon, 1592, I, 3). Cf. P. de Bérulle, *Œuvres*, éd. Fr. Bourgoing, Paris, 1644 : lettre 221, p. 1362 = éd. Migne, lettre 224 = éd. J. Dagens, lettre 922.

2. La résonance juridique est absente lorsque Catherine de Gênes († 1510 ; DS, t. 2, col. 290-325) évoque l'état de l'homme anéanti en qui vit le Christ : « L'âme étant en Dieu, qui a pris possession d'elle et qui agit en elle sans l'être de l'homme et sans sa connaissance, l'homme reste anéanti par l'opération divine » (*Libro de la vita mirabile et dottrina santa...*, Gênes, 1551, ch. 32 ; trad. P. Debongnie, coll. Études Carmélitaines 25, Paris, 1960, p. 106). « Possession » a ici un sens psychologique et désigne une action divine se substituant à celle de l'homme au point que celui-ci est comme aliéné. On est ici dans le domaine de l'*inactio* divine (DS, t. 7, col. 1630-39) et, plus généralement, de la passivité (t. 12, col. 357-60).

La suite du texte de Catherine met bien en lumière quelques harmoniques de cet état : « Ne voyant en soi ni âme ni corps mais seulement ce point d'amour net de Dieu en Dieu, elle ne peut rien comprendre à elle-même... Elle n'a plus ni choix, ni visée, ni désir au ciel ou sur la terre. Elle ne peut avec cet amour aimer sinon ceux que Dieu veut et Dieu ne laisse son amour s'accorder qu'à ceux qui se trouvent dans ce point. Par suite, selon le sentiment qui lui vient au cœur, puisque l'un et l'autre amour est net et un même amour en Dieu, elle ne peut même pas prier pour quelqu'un si Dieu ne met en branle son esprit ; autrement, elle ne peut le faire » (*ibidem*).

Bérulle (DS, t. 1, col. 1539-81) est profondément marqué par Catherine de Gênes. De là vient sans doute qu'en ses années de jeunesse il reprend le mot « possession » dans le même sens qu'elle dans son *Bref discours de l'abnégation intérieure* (ch. 3, dans *Œuvres*, éd. 1644, p. 655), alors que l'expression n'apparaît pas dans le *Breve compendio di perfezione cristiana* d'Achille Gagliardi (DS, t. 6, col. 53-64) qui inspire le plus souvent le *Bref Discours*.

Son *Traité des énergumènes* voit dans la possession diabolique la caricature de la possession par Dieu et même de l'Incarnation, « cette possession singulière que Dieu a prise de notre humanité en Jésus-Christ » (ch. 3, dans *Œuvres*, 1644, p. 14). La comparaison de l'Incarnation avec une possession est risquée : ne va-t-elle pas suggérer que Jésus est sans connaissance humaine ou du moins sans réflexion ? Trop averti pour reprendre tel quel le vocabulaire de Catherine (*Œuvre de piété* 133G, selon la numérotation de J. Orcibal, RHE, t. 57, 1962, p. 813-62), Bérulle emploie désormais « possession » plus prudemment (*Œuvre de piété* 53, dans *Œuvres*, 1644, p. 854 ; Lettre 232, n. 2, p. 1374 = éd. Migne, Lettre 235 = éd. Dagens, Lettre 928 ; *Vie de Jésus*, ch. 29, dans *Œuvres*, p. 519).

Le terme continue à faire partie du vocabulaire oratorien : « La deuxième affection doit être d'être possédé de Dieu et de posséder Dieu... Je n'use du mot de jouissance, mais (de celui) de possession d'autant que 'jouissance' comprend délices telles qu'elles ne sont en cette vie » (*Reglemens donnés pour l'institution de l'Oratoire*, Bibl. munic. Avignon, ms 745, p. 98 ; cf. Bibl. munic. Marseille, ms 48178, p. 24, 28). Ch. de Condren († 1641 ; DS, t. 2, col. 1373-88) emploie « possession » dans un sens proche de celui de Catherine de Gênes pour justifier un abandon total à Dieu (*Lettres* 12 et 14, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, p. 31, 37). Son disciple J.-J. Olier († 1657 ; DS, t. 11, col. 737-51) ébauche en 1645 un traité *De la possession divine* ; il y explique que dans cet état Dieu meut l'homme en étant pour lui « l'essentielle lumière » et relève « les marques de la vraie et de la fausse possession » (*Mémoires*, t. 7, p. 313-56, ms inédit). Voir DS, t. 11, col. 744-45.

L'expression n'est pas propre à l'Oratoire. Ainsi le carme déchaux Laurent de la Résurrection († 1691 ; DS, t. 9, col. 415-17) : « Il faut que le cœur soit vide de toutes autres choses, Dieu le voulant posséder seul... Il ne peut le posséder seul sans le vider de tout ce qui n'est point lui » (Lettre 2, dans P. Poiret, *Recueil de divers traités de théologie mystique*, Cologne, 1699, p. 404). Le jésuite A. Fichet † 1659 y recourt pour expliquer l'incapacité douloureuse où Jeanne de Chantal se trouve de poser des actes : « Dieu la voulait entièrement déposséder de tout pour la posséder entièrement » (*Les saintes reliques de l'Érothée*, Paris, 1643, p. 725). Jean Rigoleuc, revu par P. Champion : certains « sont tellement possédés de Dieu dans l'oraison qu'ils n'y agissent presque point » (*L'homme d'oraison*, ch. 3, n. 2, éd. A. Hamon, *Jean Rigoleuc. Vie et œuvres spirituelles*, Paris, 1931, p. 167).

On l'aura remarqué, l'adverbe « entièrement » de Fichet insinue que la possession par Dieu admet néanmoins des degrés, comme Rigoleuc l'affirme avec

son « presque ». Pour L. Lallemant († 1635 ; DS, t. 9, col. 125-35), également revu par Champion, il est clair que même ceux qui sont « pleinement possédés par Dieu » continuent à agir (*Doctrine spirituelle* VII, 4, 2, 2 et VII, 4, 7, 4 ; éd. P. Courel, Paris, 1959, p. 344, 355 ; voir aussi *La vie de la bonne Armelle*, Cologne, 1704, livre 1, ch. 8 et 15 ; livre 2, ch. 18 ; cf. DS, t. 1, col. 860-62). Enfin Jean de Bernières maintient aussi que la « possession par l'Esprit » n'exclut pas la liberté (*Le chrétien intérieur* III, ch. 9, Paris, 1662, p. 194) :

« L'âme ainsi libre et possédée de l'esprit de Dieu est appliquée fort diversement ; tantôt à Dieu, ou à ses perfections, ou à Jésus, ou à ses mystères..., et toujours la même en dépendance et soumission à Dieu et à ses volontés. Il faut donc toujours regarder Dieu en nous par l'œil de la foi et se laisser posséder totalement à lui ».

Mais Marguerite-Marie Alacoque décrit une possession par Jésus qui l'absorbe au point que les témoins la croient possédée par le démon (*Autobiographie*, n. 77, dans *Vie et œuvres*, 3e éd. par L. Gauthey, t. 2, Paris, 1915, p. 88-89).

Notons enfin que les théologiens de la mystique qui en ont dressé des vocabulaires ne retiennent pas l'expression ici étudiée (M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640 ; – A. Civoré, *Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651 ; – Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 1, Paris, 1708).

Michel DUPUY.

POSSESSION DIABOLIQUE. Voir les art. DÉMON, DISCERNEMENT DES ESPRITS, EXORCISME.

POSSIDIUS (SAINT), évêque de Calama († après 437). – Les documents qui parlent de Possidius sont nombreux et divers (Actes des conciles africains ; Actes de la Conférence de Carthage ; lettres et traités d'Augustin, *Chronique* de Prosper). La plupart pourtant ne font que citer son nom, indiquer les missions dont il est chargé ou rapporter quelques mots de lui ; même ceux qui évoquent des épisodes de sa vie les présentent comme des cas typiques qui laissent sa figure dans l'ombre. Dans sa *Vita Augustini*, il a préféré se montrer discret sur lui-même pour mettre en relief la grandeur et la sainteté de son maître. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Physionomie spirituelle*.

1. VIE. – 1° *De 391 à 410*. – Nous ignorons tout des origines et de la famille de Possidius, de la date et du lieu de sa naissance, de sa formation première. L'attitude de disciple qu'il a toujours gardée à l'égard d'Augustin permet tout juste de conjecturer qu'il était son cadet d'une vingtaine d'années. Il nous apprend qu'il a « vécu près de quarante ans avec Augustin dans une douce familiarité, sans l'amertume d'aucune dissension » (*Vita Augustini* 31, 11 ; éd. M. Pellegrino, p. 196). Ce repère chronologique paraît dater sa première rencontre des années 391-92, sans doute même de la première année du sacerdoce d'Augustin à Hippone, puisqu'il compte que celui-ci également « a vécu près de quarante ans dans la cléricature et l'épiscopat » (*Vita* 31, 1, p. 188). Plusieurs allusions (11, 3 ; 12, 4 ; 15, 1-6, p. 74, 78, 88-92) confirment qu'il a été l'un des frères de la communauté de laïcs établie par Augustin dans le jardin que lui avait donné l'évêque Valérius près de l'église d'Hippone (cf. Augustin, *Sermo* 355, 2, PL 39, 1570 ; *Vita* 5, 1, p. 52). C'est là qu'il a été formé par Augustin non à l'étude des belles-lettres, mais à l'étude et à la méditation des Écritures (*Epist.* 101, 1 ; CSEL 34, 1898, p. 540).

Il n'est pas possible de préciser en quelle année Possidius quitta le monastère pour devenir évêque de Calama (actuellement Guelma). L'évêque Mégalius, qui était aussi primat de Numidie, est mort durant l'été 397 ; mais, racontant des événements de 403, Augustin présente Possidius comme une « recrue de la veille » (*hesternus tiro* ; *Contra Cresconium* III, 46, 50 ; Bibliothèque Augustinienne = BA, t. 31, p. 72). Faut-il supposer qu'il a succédé à Mégalius après plusieurs années de vacance du siège, ou qu'il a été précédé par un autre évêque inconnu, mort assez rapidement ?

Calama n'était pas un diocèse de tout repos : l'évêque catholique avait en face de lui une communauté donatiste organisée, puissante et entreprenante ; les païens assez nombreux n'acceptaient pas les lois impériales supprimant leur liberté de culte ; les catholiques eux-mêmes n'étaient pas toujours dociles à leur nouvel évêque. Celui-ci fait part de ses questions à l'évêque d'Hippone et sollicite ses avis.

Augustin engage d'abord Possidius à établir son autorité : « Il faut penser à ce que tu dois faire à l'égard de ceux qui ne veulent pas obéir plus qu'à la manière de leur montrer que ce n'est pas permis » (*Epist.* 245, 1 ; CSEL 57, 1911, p. 581). Puis il donne des conseils de modération au jeune évêque, porté par sa vie monastique à proscrire tout ce qui lui paraissait vanité et frivolité : qu'il s'en tienne aux prescriptions de l'Écriture et « ne se hâte pas d'interdire les parures d'or et les riches vêtements », sauf à ceux qui désirent vivre dans la continence (*ibid.*, p. 582) ; qu'il condamne la superstition des amulettes, mais sache, tout en se montrant intransigeant sur le principe, adapter sa conduite aux cas différents vis-à-vis desquels il n'est pas toujours facile de décider : « Que faire avec ceux qui craignent de détacher leurs pendants d'oreille, mais ne craignent pas de recevoir le corps du Christ avec cette marque du démon ? » (245, 2, p. 583). La deuxième question de Possidius est l'occasion de lui rappeler qu'il est seul responsable dans son diocèse et doit prendre les décisions en connaissance de cause : « Au sujet de l'ordination de celui qui a été baptisé dans le parti de Donat, je ne puis exercer l'autorité à ta place » (*ibid.*).

La suscription de la lettre (« A Possidius et aux frères qui sont avec toi, Augustin et les frères qui sont avec moi », p. 581) paraît témoigner que Possidius mène aussi à Calama la vie commune avec certains de ses prêtres ou qu'il a institué un monastère de laïcs (cf. *Vita* 11, 4, p. 74).

En 403, en raison des violences suscitées par les Circoncellions, Possidius, Augustin et Alypius sont les seuls évêques de Numidie qui assistent au concile de Carthage du 25 août (*Concilia Africae a. 345-525*, éd. Ch. Munier, CCL 149, 1974, p. 209). De retour chez lui, Possidius exécute une des décisions du concile (*ibid.*, p. 210-11) : il invite son collègue donatiste Crispinus à une rencontre ; malgré la dérobade de celui-ci, il réitère son invitation. Crispinus répond cette fois par une suite de textes scripturaires dont les affirmations jurent si fort avec la réalité qu'elles provoquent la risée des Catholiques. Pour venger son évêque, un prêtre donatiste de Calama, nommé aussi Crispinus, tend une embuscade à Possidius qui se rendait au *fundus Figulinensis* visiter ses diocésains et s'entretenir avec quelques fidèles de Donat ; l'évêque catholique doit chercher refuge au *fundus Olivetensis* ; il y est poursuivi par ses assaillants qui, après avoir tenté de mettre le feu à la maison, réussissent à enfoncer la porte, massacrent les bêtes de somme au rez-de-chaussée et accablent l'évêque d'outrages et de coups ;

peut-être l'auraient-ils frappé à mort si Crispinus lui-même n'était intervenu.

Possidius porte plainte devant les magistrats municipaux, espérant obliger son collègue donatiste à punir le prêtre. Comme aucune sanction n'est prise, le *defensor ecclesiae* invoque la loi du 15 juin 392 contre les hérétiques (*Codex Theodosianus* XVI, 5, 21, éd. Th. Mommsen, Berlin, 1954, p. 862) pour faire condamner l'évêque donatiste à l'amende de dix livres d'or. Celui-ci en appelle au proconsul et déclare à ce magistrat, qui n'a aucune compétence sur ce point, qu'il n'est pas hérétique et ne tombe pas sous le coup de la loi. Sur l'insistance d'Augustin, Possidius se constitue lui-même en accusateur ; au terme de trois rencontres contradictoires, Crispinus est déclaré hérétique par sentence du proconsul et condamné à payer l'amende prévue, d'ailleurs remise à la requête du plaignant. Crispinus fait alors appel à l'empereur qui, impressionné par d'autres violences, publie un édit déclarant que les Donatistes sont à considérer comme hérétiques (*Cod. Theod.* XVI, 5, 39, 8 décembre 405, p. 867) ; mais les évêques catholiques s'interposent encore pour que les coupables n'aient pas à payer l'amende au fisc impérial (*Cont. Cresc.* III, 46/50-48/52, BA 31, p. 370-80 ; *Epist.* 105, 2, 4 ; 88, 7 ; CSEL 34, p. 597-98, 413-14 ; *Vita* 12, 4-9, p. 78-82).

Le concile de Carthage du 13 juin 407 ayant décidé de faire juger par une commission paritaire de quatorze évêques le conflit qui oppose les *seniores* de *Nova Germani* à l'évêque Maurentius, celui-ci choisit Possidius pour être le septième des juges qu'il désigne (*Concilia,* CCL 149, p. 217).

Le 1er juin 408, à l'occasion d'une fête, les païens font défiler devant l'église catholique une procession avec danses sacrées. Provocation évidente : cela ne s'était jamais fait, même sous Julien l'Apostat, et la loi du 15 novembre 407 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 19) venait d'interdire ces manifestations du culte païen. Des clercs essaient de s'opposer ; les païens répliquent en lançant des pierres contre l'église. Une huitaine de jours après, l'évêque ayant porté plainte et rappelé la législation aux magistrats municipaux, l'église est encore attaquée à coups de pierres. Les Catholiques veulent faire consigner les faits dans les actes municipaux ; les magistrats s'y refusent ; il tombe alors une nuée de grêle sans doute interprétée comme un signe du ciel. Les païens attaquent une troisième fois l'église, puis y mettent le feu ainsi qu'aux bâtiments qui l'entourent ; un frère du monastère est tué, les autres s'enfuient et se cachent ; l'évêque entend les menaces de mort proférées contre lui. Durant ces heures d'hostilité, les autorités demeurent aussi passives que les citoyens de Calama ; seul un étranger a le courage de délivrer quelques serviteurs de Dieu capturés et de faire rendre les objets pillés (*Epist.* 91, 8 ; 104, 4, 17, CSEL 34, p. 432-33, 594).

Dans les semaines qui suivent, Augustin se rend à Calama pour consoler les catholiques affligés et apaiser ceux qui rêvent de vengeance. Des païens demandent aussi à le voir ; il leur déclare que les Catholiques prendront à leur compte les dommages causés, mais il les met en garde contre le renouvellement de pareils désordres et les exhorte à s'amender pour éviter les sanctions temporelles comme pour obtenir le salut éternel. Il conseille probablement à son ami d'aller à la cour afin d'obtenir auprès des autorités impériales la protection que les autorités locales n'ont pas su ou pas voulu assurer (*Epist.* 91, 10, p. 434-35). Possidius passe quelques jours à Hippone avant de partir pour l'Italie (*Epist.* 104, 1, p. 582), chargé d'une lettre d'Augustin pour Paulin de Nole (*Epist.* 95, 1, p. 506), d'une autre pour l'évêque Memorius, père du futur Julien d'Éclane (*Epist.* 101, 1, p. 539), d'une troisième pour Nectaire, qui possède des propriétés à Calama et avait écrit à Augustin en faveur de ses compatriotes (*Epist.* 104, 1, p. 582). Son voyage dure, semble-t-il, plusieurs mois puisque la réponse de Nectaire qu'il rapporte ne parvient à Augustin que le 27 mars 409 (*Epist.* 104, 1, p. 582).

2° *La conférence de Carthage.* – Le 14 juin 410, Possidius est chargé par le concile de Carthage de retourner à Ravenne avec trois autres évêques (*Conc.*, CCL 149, p. 220) pour solliciter d'Honorius l'abrogation de l'édit de tolérance paru au printemps et la convocation d'une conférence entre représentants de l'épiscopat catholique et de l'épiscopat donatiste. La délégation obtient pleine satisfaction : l'édit est annulé le 25 août (*Cod. Theod.* XVI, 5, 51, p. 872) et le 14 octobre Honorius envoie au tribun et notaire Flavius Marcellinus un *imperiale praeceptum* qui le charge de convoquer et présider à Carthage la conférence contradictoire prévue.

Actes de la Conférence de Carthage en 411, éd. S. Lancel, avec trad. franç. et commentaires, SC 194-195 et 224, 1972-1979 ; *Gesta conlationis Carthaginiensis,* éd. S. Lancel (texte latin), CCL 149 A, 1974.

Possidius est choisi comme le dernier des sept avocats de la cause catholique, qui auront seuls droit de prendre la parole au cours des débats (*Actes* I, 2 et 4 ; I, 55 ; I, 139, SC 195, p. 414, 560, 562-68, 670, 786-88). En fait, ses interventions sont rares et très brèves, mais non négligeables ; elles manifestent l'attention qu'il porte aux débats, la rapidité de ses réactions et la pertinence de plusieurs de ses répliques.

Au cours des longues discussions procédurières de la première séance (1er juin 411), il n'intervient que trois fois, d'une seule phrase. Faisant écho aux craintes exprimées déjà par Alypius (I, 100, p. 700) et Aurélius (I, 102, *ibid.*), il est le premier à demander que, comme leurs adversaires l'avaient exigé pour les Catholiques (I, 59, 61, 63, 65, 70, 77, p. 672-86), les évêques donatistes comparaissent individuellement pour justifier la signature du mandat de leurs représentants (I, 150, p. 802). Après sa question étonnée sur le siège de Félix, présenté comme « évêque de la ville de Rome » (I, 157, p. 804), Marcellinus précise que la cause dont il doit connaître concerne les seuls évêques des provinces africaines (I, 161, p. 806). Appuyant la requête de deux de ses collègues, Possidius demande enfin que le secrétaire des donatistes indique qui a signé au nom de Félix de Summa, absent (I, 201, p. 860).

Il prend encore la parole trois fois dans la deuxième séance (3 juin), occupée encore par des questions de procédure. A Pétilien, qui présente les délégués de son parti comme « les évêques de la vérité du Christ notre Seigneur » (II, 10, SC 224, p. 928), il réplique que tel est précisément l'objet du débat : « Évêques de la vérité, il faut le prouver, non le proclamer » (II, 11, p. 928). Puis, comme Émeritus s'est expliqué longuement (II, 28, p. 936-38) pour appuyer la requête présentée par Pétilien de lire les procès-verbaux complets de la première séance (II, 20, 23, 25, p. 934), il fait appel au texte de *Prov.* 10, 19 qui condamne le bavardage et réclame qu'on en vienne à la cause sans manœuvres dilatoires (II, 29, p. 938). Émeritus lui objectant, avec deux autres citations (*Sir.* 20, 32 et 41, 17), qu'il n'y a aucune utilité dans une sagesse cachée, il réplique fermement : « Il n'y a jamais eu de sagesse dans le verbiage » (II, 31, p. 940).

D'après les *Capitula* de l'archiviste Marcellus, près des deux tiers de la troisième conférence n'ont pas été conservés (cf. SC, 195, p. 500-56) ; ce qui reste montre que Possidius intervient vingt et une fois dans la première partie.

Comme Marcellinus le rappelle (III, 3, 6, 13, 36, 38, 42 ; SC 224, p. 982, 986, 988, 1006, 1008, 1010), cette séance, ajournée au 8 juin, doit, selon l'accord des deux partis, traiter du fond de l'affaire ; mais elle risque de s'enliser encore dans des questions de procédure. Possidius proteste deux fois contre « les débats superflus » (III, 69, 80, p. 1034, 1044 ; cf. III, 142, p. 1098). Il reconnaît sans difficulté que les Catholiques ont demandé la réunion de la conférence (III, 68, p. 1032-34), mais il ne comprend pas ou feint d'ignorer pourquoi les Donatistes se montrent si acharnés à les faire désigner comme « demandeurs », ce qui les obligerait pourtant à fournir les preuves de leurs accusations (III, 105, p. 1066). Trois fois, il dénonce ces manœuvres comme des

signes que les Donatistes manquent de confiance dans le bien-fondé de leur cause (III, 10, 142, 146, p. 988, 1098, 1100), et il répète à Pétilien qu'il « faut prouver » que son Église est la véritable Église catholique (III, 22, p. 996).

Après avoir fait le point des débats, peut-être à la suite d'une demande de Possidius (III, 119, p. 1076), Marcellinus fait lire les procès-verbaux antérieurs à la conférence pour déterminer quel est le demandeur (III, 120, 124, 130, p. 1076-78, 1080, 1084). Possidius intervient alors pour protester contre les interruptions des Donatistes (III, 141-42, p. 1096-98) et présenter des documents très anciens qu'il demande de faire lire (III, 152, 168, 178, 180, p. 1104, 1116, 1124). A Pétilien, qui veut faire cesser cette lecture désastreuse pour sa cause, il répond qu'il « a été le premier à produire des documents » (III, 183, p. 1128), que ces procès-verbaux ont déjà répondu à ses questions (III, 192, p. 1138), que ses interruptions ne laissent pas aux adversaires la possibilité de parler (III, 195, p. 1142) ; puis, quand Pétilien insiste pour savoir qui a consacré Augustin, il manifeste d'un mot son étonnement et, après plusieurs autres, lui réplique : « Ce n'est pas la cause d'Augustin, quelle qu'elle soit, que nous avons pour le moment à défendre » (III, 243, 245, p. 1182). Il demande enfin que soit notée dans les actes la réclamation présentée par les Donatistes de faire lire leurs documents par leurs propres secrétaires (III, 256, p. 1192).

Dans l'état actuel de notre documentation, nous ne pouvons savoir comment Possidius est intervenu aux moments décisifs de cette troisième séance. Il n'a ni l'envergure théologique d'Augustin, ni les connaissances précises et le mordant d'Alypius, ni leur facilité de parole. La concision de ses interventions manifeste sans doute son horreur du bavardage, mais elle révèle plus encore la timidité d'un homme qui ne se trouvait pas à l'aise dans cette assemblée officielle et ce climat de tension. Il exprime ses convictions et ne craint pas de les répéter, mais jamais il n'argumente ni ne s'explique. Malgré ses limites, les évêques catholiques l'ont choisi comme un des sept délégués ; peut-être doit-il son élection au souvenir des outrages reçus des Donatistes comme à l'amitié d'Alypius et Augustin, mais aussi à ses qualités plus moyennes de bon sens, d'honnêteté, de solidité et de franchise, qui inspirent confiance.

3° *Collaboration avec Augustin et missions diverses.* – Durant l'hiver 411-412, Augustin ajoute à la fin d'une longue réponse à Volusianus : « Possidius, mon saint frère et collègue dans l'épiscopat, salue très fort ton Excellence » (*Epist.* 137, 5, 20 ; CSEL 44, 1904, p. 125). L'évêque de Calama se trouve donc auprès de lui ; tous deux ont discuté de cette lettre, de la présentation du mystère de l'incarnation et des objections qu'elle essaie de résoudre ; Possidius n'est pas un inconnu pour cet aristocrate païen, cultivé et en recherche (cf. art. *Mélanie la jeune*, DS, t. 10, col. 962-64).

Comme l'avaient fait leurs collègues de Proconsulaire, les évêques de Numidie tiennent synode à Milev (été 416) ; ils écrivent au pape Innocent pour dénoncer l'hérésie nouvelle contre la grâce du Christ ; le nom de Possidius figure dans la suscription (*Epist.* 176, p. 663). Un peu plus tard, Aurélius de Carthage, Alypius de Thagaste, Évodius d'Uzalis et Possidius se réunissent avec Augustin ; ensemble, ils envoient une lettre plus détaillée sur les erreurs qu'il convient de condamner et prient le pape d'intervenir auprès de Pélage, qui s'est peut-être amendé, pour connaître ses convictions réelles (*Epist.* 177, p. 669-88).

Possidius participe au concile de Carthage qui s'ouvre le 1er mai 418. A partir de fin juillet, avec Alypius, il accompagne Augustin dans son long voyage en Maurétanie Césarienne, où le pape Zosime l'a chargé de se rendre. A vrai dire, il se peut que le pape ait laissé aux évêques africains le soin de désigner son représentant et ses assesseurs. Possidius dira plus tard que les trois évêques avaient reçu mission de « mettre fin à certaines difficultés ecclésiastiques » (*Vita* 14, 3, p. 86 ; cf. Augustin, *Epist.* 190, 1 ; 193, 1 ; CSEL 57, 1911, p. 137-8, 168). Précisant une hypothèse déjà émise, S. Lancel estime avec juste raison qu'il s'agit d'une procédure d'appel, pour laquelle le pape a jugé bon de déléguer des africains, et il nomme trois évêques sanctionnés sans qu'on puisse déterminer pour quels motifs (*Le voyage d'Augustin à Césarée en 418 et les difficultés de la Maurétanie Césarienne*, dans *Actes...*, SC 194, p. 186-87 ; *S. Augustin et la Maurétanie Césarienne : les années 418-419 à la lumière des nouvelles lettres récemment publiées*, dans *Revue des Études Augustiniennes* = REAug, t. 30, 1984, p. 48-59). Au cours de cette mission a lieu (20 septembre), dans l'église principale de Césarée, la conférence d'Augustin avec l'évêque donatiste Émeritus ; Possidius est présent à cette rencontre (*Gesta cum Emerito* 1, BA 32, p. 450).

Pour l'année 419, plusieurs des lettres découvertes par J. Divjak (CSEL 88, 1981) apportent des renseignements inespérés. L'*Epist.* 23*A nous intéresse particulièrement ; elle est amputée de la suscription et des premières lignes ; mais l'amicale familiarité dont elle témoigne, les événements et les nouvelles qu'elle apporte montrent qu'elle est adressée à Possidius ; Augustin lui-même la date du 1er décembre et tous les recoupements chronologiques qu'elle suggère obligent à la placer en 419 (cf. M.-F. Berrouard, *L'activité littéraire de S. Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 d'après la Lettre 23*A à Possidius de Calama*, dans *Les Lettres de S. A. découvertes par J. Divjak*, Paris, 1983, p. 301-27).

Le 25 mai de cette année, Possidius est présent à la première séance du concile de Carthage qui règle provisoirement le cas d'Apiarius et signe, le 26, la lettre synodale au pape Boniface (*Conc.*, CCL 149, p. 150, 152, 154, 160). D'autres problèmes, exposés dans la séance du 30 mai, ne sont pas d'ordre strictement religieux mais concernent des suggestions à faire à l'État pour régler dans la justice les rapports entre personnes ou entre personnes et collectivités locales ; beaucoup d'évêques ne pouvant demeurer plus longtemps à Carthage, l'assemblée décide de nommer une commission formée de délégués de chaque province pour étudier les dossiers (cf. M.-F. Berrouard, *Un tournant dans l'Église d'Afrique : les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23*A de S. Augustin*, REAug, t. 31, 1985 (à paraître). Après Alypius et Augustin, Possidius est élu pour représenter la Numidie (*Conc.*, p. 229-30).

Le travail se révèle plus ardu qu'on pouvait le prévoir. De plus, alors que siège la commission, des incidents graves se produisent à Carthage et les plus compromis cherchent refuge à l'église (*Epist.* 15*, 2, 3 ; 16*, 2, 1-4 ; 23*A, 1, 2-3 ; CSEL 88, p. 84, 86-7, 121). Que s'est-il réellement passé ? C. Lepelley avait songé à des troubles consécutifs à une affaire d'impôts (*La crise de l'Afrique romaine au début du 5e siècle d'après les Lettres nouvellement découvertes...*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1982, p. 455). R. Delmaire propose de placer cette année-là le meurtre du comte d'Afrique Johannes, « tué par le peuple » (*Du nouveau sur Carthage : le témoignage des Lettres de S. A. découvertes par J. Divjak*, dans *Opus*, t. 2, 1983, p. 477-82). En l'absence de toute indication précise, je préfère rester sur une interrogation (*Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique*, REAug, 1985). Mais je retiens, sur le témoignage de l'*Epist.* 23*A, 1,

3, que ces événements pouvaient avoir des conséquences terribles qui inquiétaient fort Possidius et Augustin.

On sait que la commission a siégé trois mois. A-t-elle poursuivi son travail jusqu'au bout ou l'a-t-elle interrompu pour envoyer au plus vite Alypius intercéder à la cour en faveur des habitants de Carthage ? En fait, quand celui-ci part pour Ravenne, il inscrit sur son aide-mémoire un certain nombre d'affaires à régler avec les autorités impériales (*Epist.* 10*, 1, 6, p. 46). Augustin et Possidius quittent Carthage au plus tard dans les premiers jours de septembre puisqu'ils arrivent le 11 à Hippone (*Epist.* 23*A, 3, 7, p. 123). Possidius demeure quelques jours auprès de son maître (*ibid.* 3, 1, p. 122).

Ils parlent ensemble des lettres et traités qu'Augustin doit aussitôt dicter pour répondre à des lettres ou écrits trouvés à son retour : Possidius a témoigné d'un intérêt si profond pour l'œuvre théologique et exégétique d'Augustin que celui-ci, quand il a l'occasion de lui répondre, énumère, en expliquant leur origine, les lettres, traités et sermons qu'il vient de dicter (*ibid.* 3, 2-7, p. 122-23). Cette partie de la *Lettre* 23*A est à mettre en parallèle avec l'*Epist.* 169, 1, 1 et 4, 13 (CSEL 44, p. 611-12, 620-21), dans laquelle Augustin énumère à son autre ami Évodius d'Uzalis les œuvres commencées à l'approche du carême et terminées au cours de 415 ; elle aussi permet de dater avec certitude plusieurs ouvrages et apprend dans quelles circonstances ils ont été composés (M.-F. Berrouard, *L'activité littéraire...*, p. 304-19). Auparavant, Augustin a donné des nouvelles d'Alypius, toujours à la cour ; il vient de lire le *commonitorium* envoyé par celui-ci aux prêtres de Thagaste sur le résultat des négociations, le navire où se trouvait le porteur ayant abordé à Hippone (23*A, 1, 1-3, p. 121).

Cette lettre-réponse permet de rejoindre sur certains points la lettre même de Possidius. Les deux évêques collaborent dans la pastorale de l'Église africaine, mais la fréquence de leurs échanges réduit les nouvelles communiquées à des allusions dont nous ne saisissons pas toujours la portée. Ainsi, Possidius a mis Augustin au courant d'une requête de Donatianus, primat de Byzacène, « très cher » à tous les deux (4, 4, p. 124), et d'une lettre parvenue par l'intermédiaire du prêtre Numédius (4, 5, p. 124). Il lui a réclamé les actes ecclésiastiques concernant l'affaire Maurentius, pour l'éclairer dans une situation qu'il doit régler et que connaît aussi Augustin (4, 4, p. 124). Celui-ci répond qu'il a fait aussitôt établir une copie de ces actes et pense lui avoir envoyé copie de la réponse du pape Boniface à leur rapport sur les événements de Césarée (cf. S. Lancel, *S. Augustin et la Maurétanie Césarienne (2) : l'affaire de l'évêque Honorius (automne 419-printemps 420) dans les nouvelles lettres 22*, 23* et 23*A*, REAug, 1984, p. 251-62 et n. 7) ; mais il veut en être sûr et demande à Possidius de lui faire savoir s'il l'a bien reçue (4, 5, p. 124).

Il lui rappelle que la mission accomplie ensemble en Maurétanie Césarienne leur laisse des responsabilités vis-à-vis de l'Église de cette région. Ces obligations sont d'autant plus pressantes que les chrétiens de Césarée vivent des moments d'intense agitation : leur évêque Deuterius est mort ; l'évêque Honorius brigue le poste et une partie importante de la population s'est déclarée en sa faveur, mais les évêques de la contrée se sont opposés à son transfert, contraire aux canons de Nicée ; pour échapper aux pressions, ils ont déclaré qu'il fallait d'abord consulter ceux qui, l'année précédente, avaient été mandataires du pape, sinon le pape en personne (5, 1-3, p. 124-25). Augustin déclare à Possidius qu'ils ont à écrire conjointement aux évêques de Césarienne, mais ne peuvent le faire avant d'avoir appris le nom de celui qui a été ordonné à la place de Deutérius (5, 1, p. 124 ; cf. S. Lancel, REAug, 1984, p. 253-55).

En terminant, Augustin informe Possidius que l'évêque Priscillianus, qui vient de Rome par Carthage, est auprès de lui et va y rester avant de se rendre à Calama jusqu'à ce qu'ils apprennent ce qui s'est passé pour l'ordination du nouvel évêque de Césarée, car « l'affaire est pour lui de la plus haute importance » (6, 1-2, p. 125). Grâce à d'ingénieux recoupements, S. Lancel (*S. Augustin et la Maurétanie...*, REAug, 1984, p. 56-59) a identifié cet évêque, dont le nom est aussi déformé en Priscianus dans l'*Epist.* 16*, 3, 2, p. 87, avec Priscus de Quiza ; celui-ci était privé de la communion ecclésiastique hors de son diocèse, mais le pape a levé la sanction et il devient de ce fait, par ancienneté de consécration, le nouveau primat de Césarienne. Ce passage de Priscus par Hippone et Calama montre donc qu'Augustin et Possidius, en vertu de leur mission de 418, conservent encore un droit de regard sur les affaires ecclésiastiques de la Césarienne. D'après l'*Epist.* 22*, 6, 1, p. 116, adressée à Alypius en mars 420, Augustin et Possidius ont de fait écrit, vers la fin de 419, aux évêques de Césarienne : s'ils ne leur ont pas encore communiqué la réponse du pape à leur rapport, c'est que Césarée n'a pas encore d'évêque (cf. S. Lancel, REAug, 1984, p. 254 et n. 11) ; ils ont profité de l'occasion pour les dissuader de céder aux démarches de la foule en faveur d'Honorius.

Seule était connue jusqu'ici comme adressée à Possidius l'*Epist.* 245, qui date des premières années de son épiscopat. En faisant connaître la fréquence et la variété de leurs échanges, l'*Epist.* 23*A aide à mieux saisir l'amitié profonde entre les deux évêques : ils partagent les mêmes soucis et travaillent ensemble pour les Églises d'Afrique.

Après l'invention du corps de saint Étienne à la fin de 415, Possidius apporte à Calama des reliques du protomartyr et fait construire une *memoria* pour les abriter. Est-il l'instigateur en Afrique de cette nouvelle forme du culte des saints ou a-t-il été précédé par Évodius d'Uzalis ? Augustin ne suivra que plus tard leur exemple. Des miracles nombreux se produisent et Possidius est le premier à en faire rédiger les récits (*De civitate Dei* XXII, 8, 21-22, BA 37, p. 584-86). Augustin cite plusieurs cas de guérisons (*ibid.* 8, 13 et 15, p. 580-82) ; il raconte plus longuement la conversion subite du vieux notable Martialis, obstiné dans son paganisme : après une longue prière un soir à la chapelle de saint Étienne, son gendre dépose à son chevet quelques fleurs prises à l'autel ; au petit matin, le malade réclame qu'on aille chercher l'évêque et, comme Possidius est une fois de plus à Hippone, les prêtres viennent le baptiser « à l'émerveillement et à la joie de tous » (*ibid.* 8, 14, p. 580).

Au printemps de 430, les Vandales, mêlés d'Alains et de Goths, envahissent la Numidie. Avec d'autres évêques de la région, Possidius se réfugie à Hippone et y reste, semble-t-il, toute la durée du siège (*Vita* 28, 13, p. 154). Le troisième mois, Augustin est saisi par la fièvre et s'alite (29, 3, p. 156) ; il meurt le 28 août, sous les yeux de ses amis en prière (31, 5, p. 190).

Celui qui était un pauvre de Dieu n'avait fait aucun testament, mais il répétait souvent que la bibliothèque de l'église avec tous ses *codices* devait être soigneusement gardée pour les générations à venir (31, 6, p. 192). C'est sans doute cette recommandation qui inspire à Possidius de dresser l'*Indiculum* des œuvres d'Augustin (cf. *infra*). Il faut par contre placer plus tard, entre 431 et 437, la rédaction de la *Vita Augustini*. Possidius y signale en effet que le siège d'Hippone a duré près de quatorze mois (28, 12,

p. 154), et qu'après sa levée la ville s'est vidée de ses habitants et a été incendiée par les ennemis (28, 10, p. 154). On peut présumer de la seconde date par le silence sur les mesures prises par Genséric pour propager l'arianisme dans ses conquêtes.

En 437 se situe la dernière notice qui fasse mention de Possidius. Prosper d'Aquitaine note que cette année-là le roi des Vandales chasse de leurs cités plusieurs évêques, « dont Possidius, Novatus et Sévérianus étaient les plus considérés » (*Epitome chronicon*, a. 437, éd. Th. Mommsen, MGH, *Auctores antiquissimi*, t. 9/1, p. 475).

2. Œuvres. – 1° L'*Indiculum*, encore appelé *Indiculus* ou *Elenchus*, a été établi après la mort d'Augustin, durant les derniers mois du siège d'Hippone (sept. 430-juillet 431). C'est un catalogue des livres, sermons et lettres d'Augustin gardés dans la bibliothèque de l'église. Possidius s'est servi pour l'établir du catalogue qu'Augustin prenait soin de mettre à jour (*Vita* 18, 10, p. 108 ; cf. *Retractationes* II, 67). Mais, homme pratique, il a tenu compte de tout ce qu'il voyait dans la bibliothèque, nous renseignant ainsi sur l'état dans lequel il trouvait ces œuvres ; il signale que tous les *Tractatus* sur l'Évangile de Jean sont répartis en six *codices* (*Indic.* x[4], éd. Wilmart, p. 182) ; alors qu'Augustin joint sous le même titre les trois livres *Contra litteras Petiliani* (*Retract.* II, 25), il distingue ces trois réponses : « Contre une partie de la lettre de Pétilien » ; « Contre la lettre entière » ; « Contre la seconde lettre du même » (VI, p. 168) ; quelquefois il explicite le contenu du livre, ainsi pour le *Contra Adimantum* : « Contre les calomnies d'Adimante, diverses questions au nombre de vingt-huit » (IV, p. 165).

L'*Indiculum* n'est donc pas un simple répertoire de titres, il se veut un guide à l'usage des lecteurs. Possidius dit en effet qu'il l'a composé « afin que chacun de ceux qui aiment la vérité de Dieu plus que les richesses temporelles se choisisse lui-même ce qu'il voudra lire » (*Vita* 18, 10, p. 108). Pour la même raison, il a classé systématiquement les œuvres en fonction de ceux contre lesquels elles avaient été dirigées : païens, astrologues, Juifs, Manichéens, Priscillianistes, Donatistes, Pélagiens, Ariens, Apollinaristes ; une dernière catégorie comprend les œuvres « utiles à tous ceux qui s'intéressent à l'étude » (X[1], p. 174).

Comme Augustin n'a pas eu le temps de terminer la révision de ses lettres et sermons, l'intérêt considérable de l'*Indiculum* réside dans la liste qu'il en donne et dans certains éléments de datation qu'il fournit.

2° *Vita Augustini*. – Possidius n'est pas un écrivain de métier ; mais la vénération qu'il a pour son maître et l'admiration qu'il porte à son œuvre le persuadent que celle-ci ne peut s'être achevée dans la mort. Il écrit donc sa vie, non pas tant pour raconter que « pour édifier la sainte et véritable Église catholique du Christ Seigneur » (*Vita*, praef. 1, p. 36), et pour prolonger ainsi, au-delà de la mort, l'action d'Augustin.

Reprenant des formules traditionnelles, il avertit qu'il ne veut pas garder pour lui ce qu'il a vu et entendu, mais qu'il va exposer ce qu'il a appris auprès de cet homme extraordinaire et ce que lui-même a pu observer (praef. 1 et 3, p. 36-38). Dans la première partie de son livre cependant (1-18), Possidius se préoccupe avant tout, à l'exemple des biographes antiques, de décrire l'activité inlassable et multiforme de son héros et de souligner à quel point furent bénéfiques pour l'Église d'Afrique et celles d'outre-mer son action, sa prédication, ses exemples et ses livres. Augustin disparaît pratiquement derrière le rôle qu'il a joué : introducteur de la vie monastique en Afrique, champion dès son sacerdoce de l'Église catholique qui s'est opposé victorieusement aux erreurs diverses des Donatistes, Manichéens, Ariens et Pélagiens, « toujours prêt à rendre compte à tous et partout de la foi et de l'espérance qui sont tendues vers Dieu » (6, 3 ; 9, 1, p. 56, 66), « membre éminent du Corps du Seigneur, toujours à l'éveil devant les besoins de l'Église universelle » (18, 6, p. 106).

Quand il parle de la conduite publique et privée d'Augustin (19-28) et raconte ses derniers mois et sa mort (29-31), Possidius ne cherche pas à nous faire entrer dans sa psychologie. Les faits et paroles qu'il rapporte aident cependant à mieux saisir l'âme de l'évêque et la conscience aiguë qu'il avait de ses devoirs. Sans ces indications concrètes, nous ne saurions pas aussi précisément les longues heures qu'il consacrait à l'*audientia episcopalis* pour écouter ceux qui, chrétiens ou non, recouraient à son arbitrage (12, 2-4, p. 138), son amour de la pauvreté (23, 1-24, 15, p. 124-30), son horreur des médisances (22, 6-7, p. 122). Le portrait qu'il trace est assurément idéalisé : ainsi son indifférence ou son incompétence dans la gestion matérielle et la comptabilité servent à rehausser son mépris de la richesse (24, 1, p. 124-26). Rien surtout ne permet de déceler, après sa conversion, la moindre évolution dans sa vie, ni des interrogations, ni des hésitations.

Possidius n'a pas cependant manqué à la vérité historique. Les faits et l'interprétation qu'il en donne sont en parfait accord avec tous les témoignages qu'il est possible de recueillir sur Augustin, plus particulièrement dans ses écrits et ses sermons. La meilleure preuve qui authentifie sa véracité se trouve peut-être dans ce trait qu'il n'a pu imaginer : alors que la province est affreusement ravagée, qu'Hippone est assiégée et risque d'être livrée au pillage et aux massacres, le grand évêque fortifie son courage non pas en méditant les Écritures mais en revenant aux illuminations de sa jeunesse et en répétant le mot de Plotin, le philosophe païen : « Il ne sera pas grand celui qui pense que c'est une grande chose que tombent les poutres et les pierres et que meurent les mortels » (28, 11, p. 154 ; cf. *Ennéades* I, 4, 7).

3. Physionomie spirituelle. – Possidius, ami très cher d'Augustin, paraît un homme de qualités moyennes, simple et pratique, franc et direct, timide et tranquille, mais solide, consciencieux et capable de se dépasser lui-même pour répondre aux exigences de sa charge. Ce n'est pas un intellectuel, et l'on devine que certains aspects du génie spéculatif d'Augustin lui échappent ; mais il montre le plus vif intérêt pour tout ce qu'écrit son maître : il lit et médite ses livres et sa familiarité avec eux est si grande qu'il retrouve spontanément leurs expressions et en cite des passages dans sa *Vita*. Il se distingue surtout cependant par sa discrétion, une forme de l'humilité, et par la profondeur et l'étendue de sa fidélité à l'égard d'Augustin.

La manière dont il parle de lui-même dans la *Vita* permet de mesurer sa modestie. Deux fois seulement, il fait appel à son témoignage personnel (11, 3 ; 29, 4, p. 74, 156) ; dans les autres cas, il se présente seulement comme l'un de ceux qui ont vu (15, 1-6 ; 22, 7, p. 88-90, 122) ou entendu (4, 1-3 ; 20, 1 ; 29, 1-2, p. 50-52, 114, 156). C'est d'ailleurs que nous apprenons qu'il fut l'un des *coepiscopi* qui travaillèrent avec Augustin au succès de la conférence de Carthage (13, 5, p. 84), l'accompagnèrent dans sa mission en Maurétanie et assistèrent à la conférence avec Émeritus (14, 3, p. 86). Il raconte même les tribulations suscitées à l'évêque de Calama par les Donatistes sans dire le

moindre mot qui fasse soupçonner qu'il parle de lui-même (12, 4-9, p. 78-82).

En soulignant très fort l'influence d'Ambroise dans la conversion d'Augustin et dans sa pastorale (1, 3.6 ; 24, 16-17 ; 27, 1-5, p. 42-44, 130-32, 138-40), peut-être cherche-t-il à mieux comprendre l'influence que celui-ci a exercé sur sa propre vie. Tiré de la paix de son monastère, il est devenu évêque de l'Église, se dévouant aux fidèles comme aux schismatiques qu'il désire ramener à l'unité (12, 4, p. 78), assistant régulièrement aux conciles, acceptant toutes les responsabilités qu'on lui confie ; il s'efforce ainsi d'imiter à sa mesure l'exemple qu'il admire dans son maître. Il a appris de lui que l'Église est avant tout le Corps du Christ (18, 6, p. 106), dont les membres vivent une mystérieuse communion (7, 4, p. 62) ; mais les lamentations que l'invasion vandale lui arrache sur la ruine des églises, la dispersion des prêtres et des moines, les outrages faits aux évêques, la cessation du culte (28, 5-9, p. 150-52), semblent manifester qu'il s'est beaucoup plus attaché au pouvoir, à la prospérité et à l'honneur de cette même Église.

Possidius doit encore à l'enseignement d'Augustin sa persuasion que Dieu est toujours à l'œuvre dans l'histoire des hommes, que sa providence peut se servir de l'erreur d'un guide pour déjouer une embuscade (12, 2, p. 76) et faire perdre le fil de son sermon à un prédicateur pour sauver une âme (15, 1-6, p. 88-92). S'il met en relief l'activité d'Augustin, il ne manque jamais de signaler que ses succès lui sont « donnés d'en-haut » (18, 7, p. 106), par un don de Dieu (7, 2 ; 11, 5, p. 60, 74), grâce à l'aide du Christ (13, 1, p. 82). Lui-même commence son livre en invoquant l'inspiration de « Dieu qui gouverne tout » (praef. 1, p. 36), et il le termine en invitant son lecteur à rendre grâces avec lui au Dieu tout-puissant qui « lui a donné de vouloir et de pouvoir porter à la connaissance des hommes présents et à venir » ce qu'il vient d'écrire (31, 11, p. 194-96). La grâce, il en fait l'expérience, n'est pas négation ni diminution de la liberté de l'homme, mais elle inspire son action, l'accompagne et l'achève. A la différence pourtant de ce qu'on peut lire dans les vies de Martin et d'Ambroise, le merveilleux ne tient qu'une place réduite dans la *Vita Augustini* : Possidius rapporte seulement que son maître a chassé des démons par sa prière et ses larmes et que, dans ses derniers jours, « le Seigneur a guéri » un malade auquel il avait imposé la main (29, 4-5, p. 156-58).

C'est comme un service d'Église que Possidius a entrepris d'écrire la *Vita* (praef. 1, p. 36), mais cette vie est le témoignage que la mort n'a jamais brisé l'amitié dont Dieu lui avait fait le don (31, 11, p. 196), cette merveilleuse amitié qui ne l'a jamais écrasé mais l'a grandi.

Vie. – Possidius I, dans A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Afrique (303-533)*, Paris, 1982, p. 890-96. – M.-F. Berrouard, *L'activité littéraire d'Augustin...*, cité *supra*. – BS, t. 10, 1968, col. 1055-56 (G.D. Gordini).

Œuvres. – PL 32, 33-66 : *Vita Aug.* ; PL 46, 5-22 : *Indiculum. – Opuscula S. Possidii... Vita S. Augustini et Indiculum librorum eius*, éd. A.C. Vega, L'Escorial, 1934.

Operum s. Augustini Elenchus a Possidio... digestus..., éd. A. Wilmart, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Rome, 1931, p. 149-233 ; *ibid.*, p. 317-19 : D. De Bruyne, *Une énigme dans la liste des écrits d'A. rédigée par Possidius.*

S. Augustini Vita scripta a Possidio episcopo, éd. H.T. Weiskotten, Princeton, 1931 (texte révisé, introd., trad. angl.). – A. von Harnack, *Augustins Leben eingeleitet und übersetz* (Abhandl. der preuss. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Klasse), Berlin, 1930. – *Vita di S. Agostino*, éd. M. Pellegrino (texte critique et trad. ital.), Alba, 1955 ; sur les mss et le texte, voir M. Pellegrino, dans REAug, t. 2, 1956, p. 195-229. – *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan, 1975 (introd. de Chr. Mohrmann, texte crit. et commentaire de A.A.R. Bastiaensen, trad. ital. de C. Carena).

Études. – D. De Bruyne, *Le texte et les citations bibliques de la Vita s. Augistini de P.*, RBén., t. 42, 1930, p. 296-300. – M. Pellegrino, *Reminiscenze letterarie agostiniane nella Vita Augustini di P...*, dans *Aevum*, t. 29, 1954, p. 21-44. – H.J. Diesner, *Possidius und Augustinus*, dans *Studia Patristica* VI = TU 81, Berlin, 1962, p. 350-65. – P. Courcelle, *Les Confessions de s. A. dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, p. 610-21. – L. Verheijen, *La Vie de s. A. par Possidius et la Regula s. Augustini*, dans *Mélanges offerts à Chr. Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 270-79.

DS, t. 1, col. 1627.

Marie-François Berrouard.

POSTEL (Guillaume), 1510-81. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Enseignement.*

1. Vie. – Guillaume Postel naquit à Barenton (diocèse d'Avranches). D'une humble famille, et tôt orphelin, après des études comme domestique au collège parisien de Sainte-Barbe, passé maître ès arts et licencié en médecine, il est attaché par François Ier à la première ambassade auprès de Soliman (1537-38). Il en rapporte de rares manuscrits arabes, publie un *alphabet de douze langues* et la première grammaire arabe, et il est fait « lecteur royal en mathématiques et langues pérégrines » (1539). Faute d'un salaire régulier, il accepte un bénéfice sous la protection du chancelier Guillaume Poyet, dont la chute, en 1542, coïncide pour lui avec sa première crise religieuse. Il compose le *De orbis terrae concordia*, puis va inviter le Roi à se réformer, lui, sa Cour et son Église. Écarté comme d'esprit peu assuré pour avoir laissé, après sa place de lecteur, son bénéfice, il gagne Rome à pied pour s'associer aux premiers compagnons d'Ignace de Loyola (1543). Il y est ordonné prêtre, mais ses fantaisies et sa prétention à la Papauté angélique en faveur du Grand Monarque, le roi de France, lui ferment l'entrée de la Compagnie (1545).

Devenu à Venise aumônier d'un petit hôpital, il y est le directeur spirituel de la femme qui y a consacré sa vie, la Mère Jeanne, une stigmatisée, mais qui se prend aussi pour le « Pastor angelicus ». Séparé d'elle par le scandale, il retourne au Levant recueillir des manuscrits pour une édition des Écritures en vue de la conversion des Musulmans (1549-1550). Revenu à Paris, il proclame son « Immutation », proposant de prouver son immortalité sur le bûcher, fait scandale avec un artisan qui se donne pour saint Jean, et doit fuir la justice royale (1551-1552). En 1553 il est à Vienne, où il collabore à l'édition du Nouveau Testament en syriaque, et l'empereur Ferdinand le fait son lecteur avec les mêmes titres et salaire qu'à Paris. Dès 1554, il quitte tout pour demander raison, à Venise, de son inscription à l'Index. Il y est condamné en 1555 comme « amens » et, suspens, il est envoyé en prison à Rome. Il n'en sortira qu'en 1559 au cours de l'émeute qui suivit la mort de Paul IV.

De retour à Paris, après une courte arrestation à Lyon sur dénonciation des Réformés, il reprend enseignement et prédication, qui provoquent son internement au monastère de Saint-Martin-des-champs (1562). Il y orchestre en 1566 contre les Réformés le Miracle de Laon, où une possédée a été délivrée par

l'ostension de l'Eucharistie. Il collabore, par l'intermédiaire de ses disciples, les frères Le Fèvre de la Boderie, à la Polyglotte royale d'Anvers. Relativement libre, il provoque en 1573 un nouveau scandale en l'église de Saint-Nicolas-des-champs avec une veuve qui se dit enceinte de l'Esprit. Il réussira à publier quelques œuvres, notamment la première carte du monde en projection polaire, où il a situé le Paradis terrestre au pôle Nord (1578), mais non la seconde traduction du *Zohar* sur la Genèse entreprise sur l'édition de Mantoue, après la mise à l'écart par la censure de Bâle de la première faite à Venise sur un rare manuscrit. Il meurt à Paris en 1581.

2. Œuvre. – Postel, qui se disait, au cours de ses crises, « tachygraphe ou scrivetoste » et « la plume de l'Esprit », a beaucoup écrit, mais une minime partie de sa production a été publiée, en raison de sa mise à l'Index en pays catholiques et de la censure ecclésiastique de Bâle, où travaillait son principal éditeur, Joannes Oporinus : environ 70 ouvrages, opuscules, placards ou cartes en latin, français, italien et hébreu, en France (Paris, Poitiers), en Suisse (Bâle), à Vienne, en Italie (Venise, Florence et Padoue). Postel, qui a traité de linguistique, de cosmographie est l'auteur notamment du *De orbis terrae concordia* (Bâle, 1543), de la traduction du *Sefer Yesirah* (Paris, 1552), de l'édition du *Protevangelion* de Jacques (Bâle, 1552), de la *Vergine Venetiana* (Padoue, 1555), de *La République des Turcs* (Poitiers, 1560, Paris, 1575).

Une quarantaine de volumineux manuscrits, comportant notamment des traductions de grands textes de la kabbale, comme le *Zohar*, le *Bahir*, envoyés à Oporinus, furent achetés au 18e siècle par Hans Sloane et passèrent au British Museum (où J. Kvacala les découvrit en 1915). La Bibliothèque Nationale de Paris ne conserve qu'un petit nombre des très nombreux manuscrits accumulés par Postel de 1562 à 1581. Sa seconde traduction du *Zohar* n'a pas été retrouvée, mais sa préface (de 610 p.) est conservée dans une copie à Göttingen.

3. Enseignement. – La dispersion des œuvres de Postel, la rareté de certaines, et le fait que la partie la plus importante en est restée manuscrite n'a pas toujours permis aux historiens de bien saisir la pensée du « docte et fol Postel ».

Ainsi la *Candelabri typici... interpretatio* (1548) ne fut utilisée pour la première fois qu'en 1958 par W.J. Bouwsma, et ses versions en hébreu, latin, italien et français ne furent publiées qu'en 1966. La traduction du *Bahir* n'a été retrouvée qu'en 1973 et publiée qu'en 1981. L'opuscule sur le miracle de Laon, signé « Petrus Anusius Synesius », qui se trouve à ce nom dans quelques bibliothèques, n'a été identifié qu'en 1966. Et ce n'est qu'en 1982 que James G. Frazer, de Melbourne, a publié sa découverte du ms *De cognitione Dei* avec une grammaire samaritaine.

Célébré comme l'Apôtre de la Concorde du monde, Postel est surtout le prédicateur de la Restitution de toutes choses, le quatrième âge, qui récapitule les âges de la Nature, de la Loi et de l'Évangile. Et seule l'attention aux circonstances de sa vie et à l'évolution de ses idées permet de situer la spiritualité d'un prêtre (« apostolica professione sacerdos »), dont Ambrogio Catarino (Politi) écrivait en 1548, pour en dénoncer les fantaisies hérétiques : « Il se montre religieux, humble, modeste en chacune de ses paroles et actions. Il est en outre dévot, contemplatif... et il me peine d'en parler, car je l'aime » ; et un témoin de ses dernières années, Florimond de Rémond, évoquait son « extraordinaire dévotion, si qu'on l'a vu souvent, mesme au cœur de l'hyver, disant la veille de Noël la messe de minuict, la fumée sortir de sa teste chenue, lorsqu'il s'apprestoit à la consécration, tant il avoit l'esprit tendu à ce grand mystère ».

Élève de Vatable et formé dans le milieu de Lefèvre d'Étaples (DS, t. 9, col. 520-25), au temps des libertins spirituels amis de Marguerite de Navarre (t. 10, col. 345-48), il fut sensible à la prédication luthérienne, prônant le retour à la Parole et dénonçant la décadence d'une Église, dont le Pape est l'Antéchrist, « qui extollitur supra omne quod dicitur Deus » (2 *Thes.* 2, 4). Mais c'est d'abord la science qui le retient, médecine, cosmographie, mathématique dont il acquiert de rares manuscrits arabes. Cependant, enseigné à Constantinople par un précepteur, qui est un « Zindik », un hérétique qui place Jésus au-dessus du Prophète, il va, lors de sa première crise religieuse, écrire dans la tradition d'Abélard, de Nicolas de Cusa, de Raymond Lulle, le *De orbis terrae concordia,* qui fait l'admiration de Pierre Canisius. C'est, comme on l'a dit, un « rationalisme chrétien », qui va se transformer en un rationalisme illuminé sous plusieurs influences en Italie. Celle d'abord de Paulus Ricius, un Juif élève de Pomponazzi, qui, converti, a regroupé les principaux points d'une doctrine, laquelle l'a opposé à Jean Eck, à J. Faber, à G. Aleandro, dans un volumineux *De coelesti agricultura* (publié en 1541 avec les approbations des théologiens de Bologne, Padoue, Ferrare et Pavie).

Postel répètera, avec son admiration pour Ricius, son leitmotiv tiré de 1 *Pierre* 3, 15 : « Soyez toujours prêts à répondre à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous ». Ricius, qui a tenté un accord entre Catholiques et Réformés, est aussi un des principaux kabbalistes chrétiens, qui tient que cette tradition juive, l'allégorie même de saint Paul, pour avoir été révélée tardivement aux Chrétiens, a été mise en écrit par Rabbi Simeon ben Jochai, le contemporain de saint Denys l'Aréopagite. C'est la raison pour laquelle les Chrétiens publieront en 1558-1560, en même temps que les Juifs, le *Zohar* attribué à ce Simeon, la Bible de la kabbale, que Postel traduira deux fois, une fois sur manuscrit à Venise en 1549, et la seconde sur l'édition de Mantoue en 1569. Le titre de la première version est « Loi de bouche ou écrit de la conciliation de la Nature et de la Grâce... œuvre de ce fameux Symeon le juste, dernier Grand Pontife des Juifs, qui reçut le Christ dans ses bras ; il exposa publiquement pour la première fois la doctrine qui fut recueillie par Symeon ben Iochai au temps d'Antonin le pieux ».

Cette kabbale, qui magnifiait l'Âme du Messie, insistait sur la Devekuth, « adhaesio cum Deo », enseignant les vérités divines familières à Adam, et qu'Abraham, avant Moïse, transmit dans le *Sefer Yesirah,* le livre de la création, dont Postel publia en 1552 une traduction avant son édition même par les Juifs. L'importance de cette Loi de Nature, celle d'Adam, dont les grands témoins sont non seulement les sages de l'Inde, qu'il appelle les « Abrahamanes », mais les Musulmans, se découvre dans le livre de Job, qui a écrit (19, 25) : « Je sais, et ne le crois pas seulement, que mon Rédempteur est vivant... ». Un autre texte de Job (33, 2) : « Voilà, Dieu fait tout cela deux fois, trois fois pour l'homme, afin de le ramener de la mort », est en kabbale l'appui de la théorie du « Gilgul », la métempsychose. Car « tous les hommes depuis Adam sont membres du Christ et faits participant de sa substance et non de sa divinité ». Et Postel, qui avait d'abord dénoncé le Credo des Éthiopiens, fut

renforcé dans cette croyance par les entretiens qu'il eut avec un protégé des Jésuites, le prêtre éthiopien, Tesfa Seyon, sur les secrets d'Adam conservés dans le *Livre d'Énoch.*

Mais c'est à Venise, où la Mère Jeanne, quoiqu'illettrée, lui explique les difficultés des livres de kabbale qu'il traduit, que Postel va devenir « Elias Pandochaeus », qui signe sa *Panthenosia sive compositio omnium dissidiorum,* où Mahomet qu'il avait dénoncé est reconnu aussi comme prophète. Postel est Élie, qui « quand il viendra, restituera toutes choses » en l'état où elles avaient été créées avant le péché, par la « grâce du Seigneur Ihovah ». C'est là en effet le sens du nom de la Mère Jeanne, « Jehochanna », selon l'« émithologie », qui seule découvre dans la langue d'Adam la vérité (Emeth en hébreu). Avec la Mère Jeanne, nouvelle Ève mère des vivants, c'est la fin du péché. Comme la Mère Jeanne recueille en son hôpital tous les malheureux, à l'imitation de l'hôtelier (Pandochaeus) de la Parabole du bon Samaritain, Postel consacre une nouvelle Eucharistie pour excuser tous ceux qui ne savent ce qu'ils font et les rassembler dans l'unique bergerie du Christ. Postel, premier-né de la Restitution, peut l'annoncer car il est restitué avec l'intelligence d'Adam avant la faute. Il signe le placard hébreu du *Candélabre* « Elihahu kol maskaliah » (Élie qui a toute l'intelligence), tout comme il signera certains traités après sa sortie de prison « Petrus Anusius Synesius », c'est-à-dire : Pierre second ou le Pape Angélique, qui a été condamné comme « amens », a en vérité l'intelligence de celui qui est plus que prophète, selon la tradition juive du « Gilluy Eliahu », où la révélation de secrets cachés est attribuée à Élie, qui a le nom de Dieu.

Pour accomplir sa mission, le gallican Postel, écarté par les Jésuites qui placent le Pape au-dessus du Concile, s'adressera aux rois de la *Gallia,* qui en hébreu est le nom de toute la terre découverte après le Déluge, et qui appartient, par droit de primogéniture, à Gomer, fils de Japhet. Ce sont eux que désignent les prophéties, que Postel recueille, sur l'avènement du Grand Monarque, sur la fin de l'Islam, sur la reconquête de Jérusalem ; et quand les rois de France lui font défaut, il se retourne vers leurs cousins d'Allemagne, vers les Belges, ou les habitants du Portu-Gal, sans oublier les Jésuites, qui nés avec Ignace à Paris, sont la « gallique compagnie », et que Postel ne cessa de louer, parce qu'imitant Jésus, ils le prêchent aux peuples les plus lointains, tout comme il ne cessa de célébrer sa Mère Jeanne, qui, stigmatisée, vécut en « povreté, mespris et douleur ». Car Postel guetta toute sa vie l'occasion de prêcher, citant d'après la Vulgate « sive per occasionem » le mot de saint Paul (*Phil.* 1, 18) : « De quelque manière qu'on le fasse... le Christ est annoncé ».

Ce sont les grands thèmes d'un système, dont un inquisiteur disait qu'il fallait « un nageur délien » pour ne pas s'y noyer, que Postel ne cessa de compliquer jusqu'à la veille de sa mort, et qui apparaît en filigrane dans les textes qu'il présenta dans le langage de la spiritualité la plus traditionnelle, comme *La doctrine du Siècle doré ou de l'Evangelike Regne de Jésus, Roy des roys,* qu'un de ses historiens, Émile Dermenghem, distingua comme « le meilleur peut-être de ses ouvrages ». Il disait de cet opuscule de quelque trente pages « qu'il commente l'idée fondamentale de toute mystique : se perdre pour se sauver, renoncer à tout pour trouver tout ». Il a été publié à la suite des *Très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau-Monde,* en 1553, alors que Postel, prolongeant le scandale de son Immutation, s'affichait avec un « contre-porteur en pierreries », qui se disait saint Jean Baptiste.

Si Postel a eu la pieuse mort qui fit dire à J.-M. Prat (*Maldonat et l'Université de Paris au 16e siècle,* Paris, 1856), après Fr. Desbillons (*Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de G. Postel,* Liège, 1773) qu'« il n'eut jamais cette malice opiniâtre qui fait les hérétiques », toute l'œuvre qui nous est parvenue montre la pertinence du jugement d'Ignace de Loyola. Du moins Postel, qui eut plus de chance qu'un Giordano Bruno ou qu'un Michel Servet, qu'il défendit, est-il un des plus curieux représentants de cette spiritualité qu'illustrèrent parmi ses contemporains qu'il connut, Caspar Schwenckfeld, les amis bâlois de David Joris, ou les membres de la Famille de la Charité qui entouraient Christophe Plantin.

Œuvres principales : *Alphabet de douze langues,* Paris, 1538. – *Grammaire arabe,* slnd. – *De orbis terrae concordia,* Bâle, 1543. – *Candelabri typici... interpretatio,* Venise, 1548. – *Protevangelion de Jacques,* Bâle, 1552. – *Panthenosia,* Bâle, 1547. – *La doctrine du siècle doré,* Paris, 1553. – *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau-Monde,* Paris, 1553. – *Vergine Venetiana,* Padoue, 1555. – *La République des Turcs,* Poitiers, 1560 ; Paris, 1575.

Études. – J.G. Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire historique et critique,* Amsterdam, 1750-56, t. 3, p. 285 svv. – Fr. Desbillons, *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de G.P.,* Liège, 1773. – G. Weill, *De G.P. vita et indole,* Paris, 1892. – H. Bernard-Maître, *Le passage de G.P. chez les premiers jésuites de Rome (mars 1544-déc. 1545),* dans *Mélanges Chamard,* Paris, 1951, p. 227-43 ; *Aux origines françaises de la Compagnie de Jésus. L'Apologie de G.P. à la fin de 1552,* RSR, t. 38, 1951/52, p. 209-53. – W.J. Bouwsma, *Concordia mundi. The Career and Thought of G.P., 1510-1581,* Cambridge, Mass., 1957 (bibl.).

F. Secret, *G.P. et les courants prophétiques de la Renaissance,* dans *Studi francesi,* t. 1, 1957, p. 375-95 ; *L'émithologie de G.P.,* dans *Umanesimo e esoterismo,* Padoue, 1960, p. 381-437 ; *G.P. moraliste : Les Cogitata ethico-politica,* dans *Studi francesi,* t. 7, 1963, p. 462-73 ; *La rencontre d'Andreas Masius avec G.P. à Rome,* RHE, t. 59, 1964, p. 485-89 ; *G.P. le Pantopaeon,* dans *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 165, 1964, p. 203-35 ; *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance,* Paris, 1964 ; *Jean Macer, François Xavier et G.P. ou un épisode de l'histoire comparée des religions au 16e siècle,* dans *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 170, 1966, p. 47-69 ; *G.P. et son interprétation du Candélabre de Moyse en hébreu, latin, italien et français,* avec introduction et notes, Nieukoop, 1966 ; *L'opuscule de G.P. sur « Le miracle de Laon »,* dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* t. 28, 1966, p. 399-405 ; *De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne de Henri III,* dans *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 172, 1967, p. 1-32 ; *Le thrésor des prophéties de l'univers,* ms publié avec introduction et notes, La Haye, 1969 ; *Bibliographie des mss de G.P.,* Genève, 1970 ; *Posteliana,* Nieukoop, 1981.

Aldo Stella, *Il processo veneziano di G. Postel,* dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* t. 22, 1968, p. 425-66. – M.L. Kuntz, *G.P. Prophet of the Restitution of all things. His life and thought,* La Haye-Boston-Londres, 1981. – A paraître les actes des Congrès d'Avranches (1981) et de Venise (1982).

DS, t. 5, col. 901, 903 ; t. 8, col. 957.

François Secret.

1. POTESTÀ (Félix), frère mineur, 1649-1702. – Félix Potestà, né à Palerme le 2 juillet 1649, entra chez les Frères Mineurs Observants de la province de Val Mazara en Sicile ; il enseigna la philosophie et la théologie au *Studium generale* de l'ordre à l'Aracoeli à Rome et au couvent dit de « La Gancia » à Palerme. Ses qualités religieuses lui valurent l'estime de ses confrères : il fut élu deux fois ministre provincial, en 1687 et en 1702. L'archevêque de Palerme Ferdinand

de Bazan (1686-1702) le nomma examinateur synodal et censeur des publications. Ses vastes connaissances de théologien et de juriste lui valurent en outre le titre de consulteur du Saint-Office. Il mourut à « La Gancia » le 23 août 1702.

Auteur apprécié, F. Potestà a laissé un *Manuale ordinandorum* comprenant deux traités sur le sacrement de l'Ordre et la messe (in-12°, Palerme, 1694 et 1697) ; Un *Examen ecclesiasticum* qui traite des saints ordres, de la confession, de la prédication et de la dénonciation des délits (in-12°, Palerme, 1697) et un *Examen Praedicatorum* sur le ministère de la prédication (in-12°, Palerme, 1697). Les trois écrits réunis ultérieurement en un volume ont connu plus de 20 éd. (notamment Palerme, 1702 ; Venise, 1705, 1715, 1718 ; Modène, 1745 ; Mantoue, 1750).

D'autres écrits lui sont attribués, mais sont restés inédits : un cours complet de philosophie, une *Theologia mystica* et un traité *De monialibus.*

A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula,* t. 1, Palerme, 1707, p. 194. – *Series Ministrorum Provincialium Observantis Provinciae Vallis Mazzariae in Sicilia,* dans *Acta Ordinis Minorum,* t. 9, 1890, p. 13. – A. Gioia, *La Minoritica Provincia di Val Mazara,* Palerme, 1925, p. 361-3. – B. Kurtscheid, *De origine et indole speciali hujus Ordinis nostri Athenaei,* dans *Acta Ordinis Minorum,* t. 53, 1934, p. 67. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores...,* t. 3, Rome, 1936, p. 221.

Clément SCHMITT.

2. POTESTÀ (GAËTAN), frère mineur, 1654-1738. – Gaëtan Potestà, né à Palerme le 13 mars 1654, prit l'habit franciscain chez les Observants du couvent Sainte-Marie-des-Anges appelé « La Gancia » à Palerme à l'âge de 15 ans. Au terme de ses études qu'il couronna au couvent de l'Aracoeli à Rome avec le titre de lecteur général, il enseigna la théologie à « La Gancia » et quelque temps au couvent de Trápani. En mai 1706, le ministre général Ildephonse Biezma le nomma gardien du Mont-Sion et Custode de Terre Sainte.

Après une étape à Larnaca (Chypre), le 27 juillet 1706, il arriva à Jérusalem le 15 septembre. Comme la Congrégation de la Propagande avait ajouté à ses fonctions, le 31 mai 1706, celle de Préfet de la mission d'Égypte et de Chypre, Potestà se fit un devoir de visiter l'ensemble des communautés de son territoire. Son absence nécessairement prolongée le mit en difficulté avec son Conseil (Discrétoire) de Jérusalem. Il y eut en outre des intrigues d'ordre politique si bien qu'au retour de sa visite le consul de France à Saïda (Liban), Jean-Baptiste d'Estelle, le fit arrêter à Jaffa et embarquer pour Marseille. Capturé en mer par des corsaires, libéré à Tunis, puis déposé à Livourne le 22 décembre 1708, et mis en quarantaine par crainte d'épidémie, il put enfin se rendre à Rome où il remit sa démission de custode le 11 mars 1709. Clément XI lui offrit un évêché, mais Potestà refusa ; il fut élu le 10 août 1717 ministre de la province de Val Mazara (Sicile). Il vécut ses dernières années retiré à « La Gancia » où il mourut le 23 mars 1738.

Le séjour dans le calme à « La Gancia » lui permit de mettre la main à deux importants ouvrages. Le titre du premier en précise bien le contenu : *La vera sapienza o vero mistica teologia, opera molto profittevole all'anime che s'incaminano per la strada della perfettione, ed assai necessaria per li direttori di spirito.* Le volume (XII + 844 p. in-16°, Palerme, 1703) est divisé en trois parties qui traitent successivement de la méditation (27 ch.), de la contemplation acquise (53 ch.) et de la contemplation infuse (22 ch.) et termine sur les doctrines et erreurs condamnées par l'Église. Le second écrit (Palerme, 1726, 2 vol. in-4°) est un condensé des quatre évangiles en un seul avec commentaire exégétique, moral et mystique à l'usage des enseignants, des prédicateurs et des âmes pieuses : *Evangelica Historia seu sancta quatuor Evangelia in unum redacta et secundum historiae seriem ordine suo disposita ac concordata cum commentariis* ; le 2e volume s'achève avec un commentaire de l'Apocalypse.

Potestà aurait écrit en outre une biographie de la servante de Dieu Febronia Ferdinanda Anzalone † 1718, clarisse de Palerme, dont il fut le confesseur ; le texte n'en a pas été retrouvé.

L.M. Costa, *Orazione funerale nell'esequie del M.R.P. G.P. di Palermo,* Palerme, 1738. – *Series ministrorum provincialium observantis provinciae Vallis Mazzariae in Sicilia,* dans *Acta Ordinis Minorum,* t. 9, 1890, p. 13-14, n. 39. – G. Gobulovich, *Serie cronologica dei Superiori di Terra Santa,* Jérusalem, 1898, p. 92. – A. Gioia, *La minoritica provincia di Val Mazara,* Palerme, 1925, p. 234-42, 349, 365. – L. Oliger, *Vita e Diarii del Card. Lorenzo Costa,* dans *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa,* nouv. série, t. 3, Quaracchi, 1925, p. 322-28 (documents sur l'expulsion du custode à Jaffa et son séjour à Livourne). – Wadding-Sbaralea, *Supplementum ad scriptores...,* t. 3, p. 206-07. – G. Calandra, *V. Servo di Dio P. Gaetano Potestà dell'Ordine dei Frati Minori,* suite d'articles dans *Sicilia Serafica,* années 1955-56. – A. Arce, *Dichas y Desdichas de Gaetano Potestà de Palermo...,* AFH, t. 74, 1981, p. 265-319.

Clément SCHMITT.

POTHON DE PRÜM, bénédictin, † 1152. – Moine et prêtre de l'abbaye Saint-Sauveur de Prüm (diocèse de Trêves), Pothon a laissé deux écrits assez courts qui illustrent la théologie de son temps par leur traitement de l'Écriture et leur tendance exégétique sapientielle : *De statu domus Dei libri quinque,* dédié à Eugène III, et *De magna domo sapientiae liber unus* (éd. Haguenau, 1532 ; repris dans la *Magna Bibliotheca veterum Patrum* de Margarin de Labigne, éd. de Paris, t. 9, 1644, col. 565-618 ; éd. de Lyon, t. 21, 1677, p. 489-516).

Pothon se situe aux côtés de Werner de Saint-Blaise et de Godefroid d'Admont (DS, t. 6, col. 548-49). Il ne faut pas le confondre avec Pothon de Prüfening (Ratisbonne), du 12e siècle, à qui on a attribué un *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae* (BHL 5357 ; éd. B. Pez à la suite de *Ven. Agnetis Blannbekin... vita et revelationes,* Vienne, 1731, p. 305-456 ; éd. corrigée par F. Grane, 1927). Pour Pez, ces deux Pothon sont un seul moine ayant vécu à Prüfening. Ziegelbauer refuse cette identification. La question n'a pas été étudiée récemment, pas plus que les ouvrages en question.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedictini,* Augsbourg, 1754, t. 1, p. 537 ; t. 4, p. 84, 164 ; surtout t. 3, p. 618. – J. François, *Bibliothèque générale... de l'Ordre de S. Benoît,* t. 2, Bouillon, 1777, p. 418. – ADB, t. 26, 1888, p. 478. – *Kirchenlexikon,* 2e éd., t. 10, 1897, col. 243-44. – Hurter, t. 2, 1906, col. 98-99. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît,* t. 5, Maredsous, 1949, p. 143. – DS, t. 1, col. 1421 ; t. 6, col. 368.

Réginald GRÉGOIRE.

POTTER (MARIE), fondatrice de la « Little Company of Mary », 1847-1913. – Mary Potter naquit le 22 novembre 1847 à Londres. Elle était le cinquième enfant et la seule fille de William Norwood Potter et

de Mary Anne Martin ; celle-ci, qui venait de se convertir au catholicisme, avait consacré son enfant à Notre-Dame avant même sa naissance et au moment de son baptême elle ne lui donna qu'un seul nom : Mary.

En 1868, à l'âge de 19 ans, Mary se fiança ; le jeune homme, Godfrey King, qui avait fait un essai dans un monastère de Trappistes, la jugeant trop mondaine, lui donna à lire des livres de piété. Mary découvrit ainsi un monde spirituel plus profond et se sentit attirée à une intimité plus grande avec Dieu ; peu à peu elle réalisa que Dieu la voulait pour lui. Elle rompit ses fiançailles et, suivant le conseil de Th. Grant, évêque de Southwark, entra chez les Sœurs de la Miséricorde à Brighton. Après dix-huit mois environ et avant de faire ses vœux, elle fit une retraite avec le jésuite G. Lambert qui lui reconnut bien la vocation religieuse, mais non celle de Sœur de la Miséricorde ; il la voyait plus à sa place dans un ordre contemplatif.

Mary, qui avait toujours été très délicate de santé, fut très éprouvée dans sa santé après son départ du couvent. Elle resta confinée chez elle pendant presque deux ans, passant de longues heures en prière. Quand elle fut capable de sortir, elle prit l'habitude d'aller à la chapelle militaire à Portsmouth. C'est là qu'elle rencontra Mgr Virtue qui devint son directeur spirituel.

En 1872 Mary découvrit le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* de saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Elle en fut si touchée qu'avec la permission de son directeur, elle fit solennellement l'acte de consécration totale, d'elle-même et de tout ce qu'elle possédait, à Jésus par Marie. Cette consécration devint le grand ressort de sa vie et de la vie de l'Institut qu'elle fonda, et l'inspiration de tous ses écrits spirituels.

Suivit alors une longue période de désolation et de découragement pendant laquelle son unique soutien était la contemplation quotidienne de la passion et de la mort de Jésus, de sa solitude et de son humiliation. Dieu toucha son âme d'expériences mystiques grâce auxquelles elle acquit une connaissance approfondie de son amour miséricordieux. Elle voyait la miséricorde divine s'épancher sur le monde dans l'effusion du sang du Christ, spécialement sur les mourants.

C'est à partir de ces approfondissements que Mary Potter en vint à percevoir les traits caractéristiques de sa congrégation et sa mission dans l'Église et le monde. La « petite compagnie de Marie » fut fondée dans une vieille fabrique de bas à Hyson Green, Nottingham, en 1877. Sa principale mission était d'apporter la miséricorde de Dieu aux mourants du monde entier, en priant pour eux en union avec Marie au pied de la croix et en les assistant concrètement là où cela était possible.

Mary Potter souffrit de sa mauvaise santé toute sa vie durant ; mais elle parvint à guider les premiers pas de sa congrégation à travers difficultés et dangers tout en écrivant de nombreux ouvrages spirituels et bien des lettres de conseils et d'encouragement. Elle mourut à Rome le 9 avril 1913.

On trouve aujourd'hui des communautés de la « petite compagnie de Marie » en Italie, Angleterre, Pays de Galles, Écosse, Irlande, Afrique du Sud, Zimbabwe, U.S.A., Australie, Corée du Sud, Nouvelle-Zélande et Tonga.

Parmi les œuvres éditées de Mary Potter, nous relevons : *The Path of Mary. All for Mary: Hence all for Jesus* (Londres, 1876 ; nombreuses éd. ; trad. italienne et espagnole), œuvre de dévotion mariale dans l'esprit montfortain : « Rapide et modeste commentaire mais d'une solide et précise doctrine théologique, surprenante chez une jeune fille de moyenne culture » (C. Maccari, *Sul sentiero...*, cité *infra*, 1965, p. 99). – *Spiritual Exercises of Mary* (Londres, 1878 ; 5 éd.). – *Our Lady's Comfort to the sorrowful* (Nottingham, s d = vers 1878 ; 11 éd.). – *A. Message from the Mother Heart of Mary* (1878 ?, s l). – *Mary's Call to her loving children or Devotion to the Dying* (London-Derby, s d). – *Mary's Conferences to her loving children both in the world and in the cloister* (London-Derby, 1881 ; trad. ital.).

The Loves which reign in the Heart of Mary for our Lady's true lovers-showing how they may increase their love and live in still closer union with their sweet Mother by studying the emanations of her pure Heart (London-Derby, 1882 ?). – *Our Lady's Retreat of Mary's Whispers to her children during nine days' retreat* (londres, 1884). – *Motherhood or Conferences for Our Lady's and St. Philip's girls* (Londres, 1885). – *Spiritual Maternity* (Nottingham, 1896).

Saturday, Little Handbook of Our Lady (Chicago, 1899). – *The human Life of Jesus or daily life led in union with Jesus* (2e éd. Florence, 1901 ; trad. ital.). – *Life or God's human family* (Londres, 1900). – *May Papers or Our Lady and the early christians* (2 vol., Rome, 1906). – *Man mirroring his maker. The priest of God's church* (Westminster, 1908). – *The Attributes of God mirrored in the perfections of Mary* (Londres – New York – Cincinnati – Chicago, 1910). – *The Brides of Christ,* suite de *Spiritual Maternity* (Chicago, 1920).

The Queen's Highway. A Book of extracts. One page a day for every day in the liturgical year and a supplement containing pages for the feasts of the saints and other occasions, extraits de diverses œuvres (Londres, 1953). – *To Jesus through Mary. Preparation for holy salvery to Jesus in Mary. The de Montfort way* (New York, 1952).

On garde aux archives de la Congrégation de nombreuses pièces mss, surtout des lettres de gouvernement et de direction spirituelle, des prières, des poèmes et des conférences spirituelles.

Études. – Eve Healy, *The life of Mother Mary Potter, Foundress of the Congregation of the Little Company of Mary,* Londres, 1935. – Carlo Maccari, *Sul sentiero di Maria, cenni biografici di M.M.P.* Rome, 1948 ; 11e éd., 1965. – Francis Ripley, *The Mary Potter Story,* Glasgow, 1954. – Patrick Dougherty, *Mother Mary Potter Foundress of the Little Company of Mary (1847-1913),* Londres-Glasgow, 1963. – NCE, t. 11, 1967, p. 635.

Summarium super virtutibus et *Informatio super virtutibus,* Vatican, Congr. per le Cause dei Santi, 1984.

Mary JOHN.

POTTON (LOUIS ; en religion : MARIE-AMBROISE), frère prêcheur, 1824-1898. – Né à Lyon le 27 octobre 1824, Louis Potton fit ses études au lycée de Lyon et reçut l'habit dominicain au couvent de Flavigny (Côte-d'Or) le 2 octobre 1850. Après sa profession (2 octobre 1851), il commence ses études ecclésiastiques au couvent de Chalais (Voreppe, près de Grenoble) et les achève à Rome au couvent de la Minerve (1854-55). Ordonné prêtre à Rome le 7 avril 1855, Potton revient en juillet à Chalais où il est nommé professeur de théologie morale et maître des novices profès.

Institué prieur du couvent en octobre 1857, il rêve déjà de rejoindre le petit groupe de religieux qui, depuis le 25 décembre 1856, fait revivre à Lyon un couvent de stricte observance, établi avec le précieux concours de Camille Rambaud (1822-1902), son ami de toujours. Ne pouvant obtenir de Lacordaire (DS, t. 9, col. 42-48), redevenu provincial en octobre 1858, le passage si désiré au couvent de Lyon, Potton fait intervenir le P. Jandel (DS, t. 8, col. 95-100) pour obtenir du Saint-Siège sa transfiliation (septembre 1859). Nommé maître des novices le 1er octobre 1860, il exercera cette charge pendant quatorze ans, à Lyon, puis, dès janvier 1861, à Carpentras.

Retenu à Rome pendant les six premiers mois de 1870 comme théologien de l'archevêque d'Avignon, son élection comme prieur provincial de la province de Lyon ne peut être acceptée ; mais élu de nouveau en 1874, réélu en 1878 et 1882, il dirigera sa province pendant douze ans. Ayant à faire face, dès son deuxième mandat, aux problèmes posés par les expulsions, il dirigera ainsi à Rickholt (Hollande) une fondation qui sera jusqu'en 1932 le couvent d'études de la province de Lyon ; il y reprend l'enseignement de la théologie morale (1886 à 1894). Revenu en France, il meurt à Lyon le 16 novembre 1898.

Jeune professeur, c'est par zèle apostolique et motifs personnels d'amitié beaucoup plus que par compétence philosophique qu'il publie une critique de Jules Simon (*De la religion naturelle et de la religion chrétienne,* Paris, 1859). Quinze ans plus tard, son intervention dans les discussions d'école sur le probabilisme (*Theoria probabilitatis,* Paris, 1874 ; *Le probabilisme à compensation,* Bar-le-Duc, 1878, etc.) n'obtiendra qu'un succès médiocre (cf. DTC, t. 3/1, 1908, col. 604-06). Dans le domaine de la spiritualité ses premières publications sont encore moins originales : *De la vocation religieuse* (Paris, 1859) ; *S. Joseph, ses gloires et ses privilèges* (Paris, 1860). Ses écrits sur le Rosaire (*Mois de Marie pour les associés du T.S. Rosaire,* Paris, 1863 ; *Le Rosaire et l'adoration eucharistique,* Lyon, 1863 ; *Les Gloires du T.S. Rosaire,* Lyon, 1864) veulent prolonger l'action menée en commun avec son confrère Marie-Augustin Chardon (1830-1862) pour propager sous une forme nouvelle l'ancienne pratique du Rosaire perpétuel.

Peu marquant dans sa production personnelle, Potton a par contre joué un rôle important dans l'histoire de la législation dominicaine. Très vite engagé dans la direction spirituelle, et plus spécialement responsable, après A. Danzas † 1888, des moniales dominicaines du monastère de Mauléon (diocèse de Bayonne) fondé en 1857, il se préoccupa d'une situation régie beaucoup plus par la coutume que par un droit écrit.

Depuis 1259 les constitutions des moniales de l'Ordre des Prêcheurs, rédigées et promulguées par Humbert de Romans (DS, t. 7, col. 1108-16), n'avaient subi que peu de modifications, le régime pratique d'observance des monastères étant modelé par l'évolution de la législation propre des frères et quelques ordonnances spéciales des Chapitres généraux. Au 17e siècle le dominicain Jean Mahuet † 1688 avait publié pour elles une sorte de manuel juridique, composé sur le modèle, assez complexe, des constitutions des frères (*La Règle de S. Augustin et les Constitutions des Religieuses de l'Ordre de S. Dominique. Avec les Déclarations et les Ordonnances des Chapitres généraux...* Avignon, 1674).

Potton reprit ce travail avec plus de précision : *Constitutions des sœurs dominicaines du second ordre, traduites et accompagnées de commentaires* (Paris, 1864 ; 2e éd. 1878). Le titre même de l'ouvrage, « sœurs du second ordre » allait fortement contribuer à répandre une désignation sans autorité traditionnelle, dont l'usage persiste encore chez certains historiens dominicains (DHGE, t. 18, 1977, col. 1414-15). L'*imprimatur* du Maître de l'Ordre donné au livre de Potton n'en modifiait pas le caractère privé ; c'était un manuel pratique et non un texte officiel. En dépit de la réédition du texte d'Humbert de Romans, dans l'édition officielle des Constitutions de l'Ordre publiées en 1872, le manuel de Potton a été considéré jusqu'en 1929 (promulgation de nouvelles constitutions, par M.-S. Gillet) dans l'ensemble des monastères français comme le vrai texte constitutionnel selon lequel se faisait la profession solennelle. Ainsi Potton a-t-il imposé pour longtemps un style et un esprit d'observance beaucoup plus marqué que le texte officiel par le particularisme d'une époque et d'un milieu. C'est dans la même ligne que se situent deux autres publications, un *Coutumier* (1866) et un *Cérémonial* (1871).

Tant s'en faut que la vie dominicaine féminine au 19e siècle français se réduise à celle des moniales. Consulté à ce sujet par diverses Congrégations dominicaines, Potton ne réussit cependant pas à publier un autre manuel qu'il avait élaboré : *Constitutions de Tertiaires dominicaines employées aux œuvres de la vie active.*

Du fait de ces derniers travaux concernant les sœurs, Potton était devenu une compétence en matière de législation dominicaine. Il n'est pas étonnant que Jandel ait fait appel à lui dès 1864 pour préparer une nouvelle mise en ordre des Constitutions de l'Ordre. Proposé comme projet au chapitre général de 1868, ce nouveau texte, promulgué en 1872, demeurera en vigueur jusqu'en 1924 et conditionnera encore la législation ultérieure, jusqu'en 1968.

A deux reprises, Potton s'est fait l'éditeur de textes du 17e siècle. A l'intention des dames du tiers ordre dominicain, il voulut faire connaître l'exemple d'une tertiaire de Carpentras, Esprite de Jossaud (1628-1658), dont la vie avait été publiée en 1705 par un chanoine pénitencier d'Avignon, Jean Dupont : *La vie de la bienheureuse Esprite de Jésus... dédiée aux tertiaires dominicaines qui vivent dans le monde...* (Paris, 1862), édition corrigée de l'ouvrage de Dupont. Potton explique ainsi ce qui lui appartient : « Des additions, des suppressions, des corrections, beaucoup de choses retouchées, beaucoup d'expressions changées, un meilleur ordre, la division par chapitres avec des titres » ; on est donc très loin du texte de Jean Dupont.

A Carpentras, Potton fit connaissance des sœurs de la Congrégation du Saint-Sacrement, fondée au 17e siècle par Antoine Le Quieu ou Antoine du Saint-Sacrement, 1601-1676 (DS, t. 1, col. 719 ; sur la Congrégation, voir AFP, t. 50, 1980, p. 307-86). A l'intention des sœurs et pour intéresser un plus large public, Potton publia à Paris en 1864 des *Œuvres choisies du V.P. Antoine du Saint-Sacrement,* avec une introduction historique. L'ouvrage présente les mêmes garanties critiques que la vie d'Esprite de Jésus.

Autres œuvres. – *Une théorie nouvelle et ancienne touchant la question du probabilisme,* Tournai, 1875. – *De l'état religieux et de l'entrée en religion,* Paris, 1886. – *Doctrine religieuse à l'usage des Frères convers et des Sœurs converses de l'Ordre de Saint Dominique,* Paris, 1891. – *Le V.P. Antoine et les Sœurs du T.S. Sacrement,* Paris, 1894.

I. Body, *Un compagnon du R.P. Lacordaire, Le R.P. Potton,* Paris, 1901. – A. Body (= I. Body), *Une admirable amitié. Le P. Potton et Camille Rambaud,* Annemasse, 1910.

André Duval.

POUCEL (Victor), jésuite, 1872-1953. – 1. *Vie.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie. – Né à Marseille le 25 novembre 1872, aîné de quatre enfants, dans une famille chrétienne, Victor Poucel fut fortement marqué par la Provence. Premières études (désastreuses) dans une « institution réputée » de Marseille, puis au collège jésuite de Mongré (Villefranche-sur-Saône). Ses études terminées, il entre dans la Compagnie de Jésus et part pour le noviciat d'exil de Ghazir ; il y fait deux ans d'études littéraires.

Mais une « maladie de langueur » l'oblige à les interrompre. Il est envoyé au collège d'Alexandrie comme professeur de seconde. Il y reste quatre ans mais sa santé ne s'améliore pas. Après une année passée à Beyrouth (1895-1896), il rentre en France pour se soigner. En 1900, il peut enfin reprendre ses études ; philosophie à Jersey (1900-1903), théologie à Cantorbéry, où il est marqué par l'enseignement de Léonce de Grandmaison (cf. DS, t. 6, col. 770-73). Ordonné prêtre le 24 août 1906. Quatrième année de théologie à Ore Place (1907). Troisième an avec René de Maumigny (cf. DS, t. 10, col. 822-25) comme instructeur, à Cantorbéry (1908).

Dès juillet 1908, Poucel est envoyé de nouveau à Alexandrie comme professeur de première et y fait ses derniers vœux le 2 février 1909. En 1919, il rentre en France et est nommé professeur de première en Avignon ; il le restera jusqu'en 1941. On lui donne alors cinq ans pour achever sa *Mystique de la Terre.* En 1946, il repart pour l'Orient où il espérait retrouver les impressions de ses premiers séjours. Il fut déçu (Le Caire : 1946-1949 ; puis Tanaïl). Il meurt le 29 septembre 1953.

2. Spiritualité. – Foisonnante et hétéroclite, telle apparaît la production littéraire et spirituelle de Poucel, si l'on se tient à la lecture de la bibliographie de ses œuvres. Mais lui-même a donné le fil conducteur qui permet de s'orienter dans ce labyrinthe de symboles. Tout se réfère, de près ou de loin, à la *Mystique de la Terre.* L'idée fondamentale est celle-ci : l'Univers est un Livre sacré, proposé par Dieu à nos sens charnels pour se révéler. A la base, une mystique des symboles, mais Poucel dépasse un « symbolisme poétique ». Les « choses » ne sont pas seulement pour lui « signes » mais « sources de grâces » ; en un sens très large, elles sont « sacrements ». Au recueil de poèmes de Poucel que les jésuites V. Fontoynont et J. Rimaud publieront après sa mort, ils apposeront ce titre très exact : *Présence divine.* Et Paul Claudel, préfaçant le premier volume de *Mystique de la Terre,* déclarera : « C'est toute la terre, résumée en un seul geste, qui s'est mise debout et qui touche Dieu comme du doigt ». Cette idée fondamentale s'est développée en quatre phases.

La première est celle de son enfance provençale : « J'ai été semé sur ce joli sol, notre Provence d'amour » et « je sens que je ne pourrais sortir de ma nature sans retomber dans le néant ». Il reconnaît en lui « une inclination, manifestée dès l'enfance, à attribuer à tout inconnu, à tout imprévu, une valeur de signe ». On le traitait d'original ? Oui, pourvu que l'on spécifie, comme L. Chaigne, que le mot original désigne « l'homme qui est fidèle à ses origines ».

La seconde phase fut la rencontre avec l'Orient. Dès son premier séjour à Ghazir et à Alexandrie, Poucel est ébloui par « les puissances de lumière, d'air et de musique de ce pays enchanté ». Il apprend assez d'arabe pour lire l'Évangile dans cette langue « plus proche de l'araméen que le latin ou le français » et il a l'impression « de cueillir les Paroles de Dieu sur les lèvres même du Verbe Incarné ». « Oh ! l'admirable Bethléem que cette langue ! » L'Orient fut pour lui « un maître d'exégèse ». Ce premier séjour constitua une initiation à la *Mystique de la Terre.*

C'est pendant le second séjour à Alexandrie qu'il éprouva le choc émotionnel qui cristallisera les éléments encore épars de sa mystique, et c'est la troisième phase. En 1912, il séjourna trois semaines à Jérusalem et pérégrina à travers les Lieux saints. La « terre de Jésus » ne lui fut pas seulement « révélation de l'invisible » mais « source de grâces » : aussi intitula-t-il le récit de son pèlerinage : *Le Sacrement de Jérusalem.* En fait, sa vision s'étend bien au-delà de la Jérusalem géographique : c'est l'univers, la création tout entière qui lui semble dès lors tendre vers l'unité, monter vers la Jérusalem céleste. Montée dramatique, au « milieu de laquelle il lui parut indispensable de placer le personnage du pécheur ». D'où l'*Évangile du pécheur.*

La quatrième étape, en 1917, est l'initiation, à travers « Jean », un petit élève de 7 ans, à l' « esprit d'enfance », qui le fit remonter « jusqu'au bout du mystérieux lac de ses origines ». « Sans Jean, écrira-t-il, j'aurais pu embrasser un ensemble assez étendu de ce que nous avons appelé mystique de la terre, j'aurais été incapable d'en découvrir le fond ». De cette sorte de révolution que produisit en Poucel cette « descente à la mer », les quatre ouvrages religieux qu'il consacre aux enfants « avec beaucoup de facilité et d'allégresse », entre 1933 et 1937, portent témoignage. En filigrane, dans un langage qui leur est accessible, « sans que rien ne soit ni affadi ni diminué de la doctrine chrétienne », ces petits chefs d'œuvre sont en consonance avec la *Mystique de la Terre.*

C'est vers les années 1934-35 que Poucel se sent poussé (et prêt) à rédiger sa grande œuvre : la *Mystique de la Terre* (« qui fait profession de ne pas se séparer du Ciel »). Il serait trop long d'analyser ces six volumes, ou même d'en montrer les articulations. Signalons toutefois que Poucel en les rédigeant avait conscience de donner son achèvement à son premier ouvrage : « Je revis la scène finale du *Sacrement de Jérusalem* : Jésus s'élevant de la terre sanctifiée et regagnant le ciel qu'il n'avait quitté que pour elle. J'avais fait de l'Ascension autrefois la conclusion du problème de l'âme. En vérité, c'était celle des âmes et des corps, c'était le terme religieux de l'histoire du monde ». Et, comme s'il voulait en fournir la démonstration, il publiait en même temps que *Mystique de la Terre* deux autres ouvrages très différents en apparence : *L'offrande cordiale,* recueil d'élévations sur le Cœur de Jésus (1941), et *Eustole, caméléon* (1943)

Comme tous les mystiques qui s'efforcent de réconcilier, conformément à l'Évangile, l'amour de la création et l'amour de Dieu, Poucel était habité, pour ne pas dire hanté par l'image de la nouvelle Jérusalem, prophétisée par Isaïe et contemplée par saint Jean. « Il faudra que ma *Mystique* commencée par Adam debout et seul sur la terre s'achève par la Cité innombrable ». Il tint parole en rédigeant *Apocalypse* (1943). La dernière page de son dernier livre, *Contemplation rustique* (1949), s'achève sur cette vision : « Que tous les charmes de la Terre vous invitent à fermer les yeux. Sous la nuit de vos paupières closes, voici qu'apparaît Jérusalem, ce rêve de partout et de toujours, la cité certaine de demain, pour l'amour de laquelle vos ancêtres captifs, sur les bords de ce fleuve qui n'en finit plus de passer, suspendaient leurs harpes aux branches des saules ».

Œuvres. – *Le Sacrement de Jérusalem,* Paris, 1918. – *Jean d'après nature,* Paris, 1921. – *Évangile du pécheur,* Paris,

1924 ; éd. réduite et ill., Paris, 1925. – *Les Fioretti de M. le Curé de Vénasque,* Avignon, 1927. – *L'amour et la mort,* Paris, 1928. – *L'esprit d'André Gide,* Paris, 1929. – *Essais catholiques,* Paris, 1930. – *Vie de Jésus pour l'Enfant, livre défendu aux grandes personnes,* Paris, 1932. – *Calanques en péril,* Avignon, 1933. – *Les Choses nous parlent ou les entretiens dérobés,* Paris, 1933. – *L'École de Jésus pour l'Enfant,* Paris, 1934. – *Mistral,* Aix-en-Provence, 1935. – *La Passion de N.S. racontée à l'enfant,* Paris, 1936. – *Pour que votre âme respire,* Paris, 1936. – *Mon baptême,* Paris, 1937. – *Le petit Mistral des Enfants,* Toulouse, 1937.

Mystique de la Terre (deux premiers vol. à Paris ; 2e éd. et autres vol. au Puy), t. 1, *Plaidoyer pour le corps,* 1937 ; t. 2, *La Parabole du Monde,* 1940 ; t. 3, *Incarnation,* 1942 ; t. 4, *Ma Genèse,* 1942 ; t. 5, *Apocalypse,* 1943 ; t. 6, *Ma Religion,* 1945.

L'offrande cordiale, Lyon, 1941. – *La sainteté dans l'Église,* Paris, 1942. – *Eustole, caméléon,* le Puy, 1943. – *Contemplation rustique (Lettres Orientales),* Beyrouth, 1949. – *Présence divine,* poèmes recueillis par V. Fontoynont et J. Rimaud, le Puy, 1961.

Études. – Il n'existe pas d'ouvrages d'ensemble sur la vie, l'œuvre et la pensée de V.P. On trouvera de bons renseignements dans : H. Bremond, *Victor Poucel,* dans *La Vie Catholique,* n. du 12 janvier 1929, p. 5. – J. Calvet, *Profils. V. Victor Poucel,* dans *Les Lettres,* 18e année, nouvelle série, avril 1929, p. 301-10. – L. Chaigne, *Anthologie de la Renaissance catholique,* t. 1, Paris, 1938, p. 220-25. – L. Ruy, *Le Père Victor Poucel,* dans *Ceù Clar,* Bulletin du collège d'Avignon, nouv. série, n. 8, Noël 1954, p. 3-11. – J. Rimaud, *Excentrique et délectable, le P.V.P.,* dans *Jésuites de l'Assistance de France,* 1955, n. 1, p. 13-23. – A. Blanchet, *La critique littéraire,* dans *Études,* t. 291, 1956, p. 291, 1956, p. 256-57. – X. Tilliette, *Mémorial du Père Poucel,* dans *Études,* t. 308, 1961, p. 120-23. – La présentation de J. Rimaud dans *Présence divine,* le Puy, 1961, p. 7-22.

DS, t. 3, col. 946 ; t. 4, col. 28-29 ; t. 7, col. 1639 ; t. 8, col. 1059, 1065.

André Ravier.

1. POUGET (François-Aimé), oratorien, 1666-1723. – François Aimé Pouget naquit le 28 août 1666 à Montpellier, d'André Pouget, conseiller du Roi, et d'Anne Desprès. A la fin de ses études classiques, se destinant à la carrière ecclésiastique, il vient à Paris pour étudier la théologie en Sorbonne. Reçu docteur et ordonné prêtre la même année 1692, il devient vicaire à la paroisse Saint-Roch. En 1694 il est nommé abbé commendataire de l'abbaye de Chambon. Le 13 octobre 1696, il entre à l'Oratoire. Après son année d'institution, il rejoint Montpellier pour y diriger le séminaire, à la demande du nouvel évêque, Charles-Joachim Colbert de Croisy, qui avait été son condisciple en Sorbonne. Il est rappelé en 1706 à Saint-Magloire pour y donner des conférences de théologie morale. C'est là qu'il meurt le 4 avril 1723.

Pouget connut assez tôt une certaine notoriété pour les qualités pastorales qu'il montra en 1692 au chevet du poète Jean de La Fontaine, dont l'indifférence religieuse était connue. Il fut assez heureux pour contribuer à la conversion du vieillard. L'événement fut relaté par Pouget dans une *Lettre à l'abbé d'Olivet* (Paris, 22 janvier 1717 ; imprimée dans le t. 1/2 des *Mémoires de Littérature* de P.-N. Desmolets, p. 285-308 et dans les *Œuvres diverses* de La Fontaine, t. 1, Paris, 1729).

Mais le nom de Pouget est surtout lié à l'ouvrage communément désigné sous le nom de *Catéchisme de Montpellier.* Dès son arrivée dans sa ville natale (1697), l'évêque lui demanda de donner des instructions familières aux nouveaux catholiques du diocèse. Des connaissances religieuses étendues, une parole vive et claire, valurent à ces conférences le succès et Colbert de Croisy pressa l'auteur d'en rédiger le texte pour la publication. En 1702 commencèrent à paraître les *Instructions générales en forme de catéchisme où l'on explique en abrégé, par l'Écriture sainte et par la tradition, l'histoire et les dogmes de la religion, la morale chrétienne, les sacrements, les prières, les cérémonies et les usages de l'Église, à l'usage des anciens et des nouveaux catholiques et de tous ceux qui sont chargés de leur instruction, avec deux catéchismes abrégés à l'usage des enfants,* Paris, 1702, 3 vol. in-4°. La même année paraît une édition in-12° en 3 vol.

Le succès de l'ouvrage est attesté par une trentaine d'éditions et des traductions en allemand, espagnol, italien, anglais et flamand. Les rééditions ne comportent aucun changement notable jusqu'en 1705. En 1707, le texte est un peu développé ; l'édition la plus complète est celle de 1710. Depuis 1706, l'auteur travaillait à une édition latine, qui citerait un peu largement des textes dont seules les références étaient jusque-là données. Les infirmités l'empêchèrent de venir à bout de la tâche qui fut achevée par le P. Desmolets et ne parut qu'après le décès de l'auteur : *Institutiones catholicae in modum cathecheseos...* (2 vol. in-fol. de 1002 et 954 p., Paris, 1725 ; Venise, 1764).

A cette époque, il était difficile à un orateur, oratorien surtout, de ne pas être entraîné dans les remous des querelles jansénistes. Clément XI condamnera (1er février 1721, semble-t-il) la traduction italienne. La traduction anglaise fut condamnée le 15 janvier 1725 ; l'espagnole, le 2 septembre 1727. Les sept évêques appelants font grief au pape de cette condamnation, le 9 juin 1721 ; en quelle mesure et pour quelles raisons l'ouvrage méritait-il une condamnation ? La question concerne plus l'histoire de la théologie que celle de la spiritualité. Dans son article (DTC, art. *Pouget*) A. Molien donne quelques raisons qu'on mit alors en avant.

On peut signaler parmi les autres ouvrages de Pouget, les *Instructions chrétiennes sur la prière,* Paris, 1728, qui ne sont que la traduction des passages patristiques tirés du catéchisme.

L. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, 17e siècle,* t. 2, suite de la 5e partie « Des auteurs vivants », Paris, 1719, p. 99 ; *18e siècle,* t. 1, Paris, 1736, p. 193. – D. de Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes,* t. 1, Anvers, 1752, t. 1, p. 230 ; t. 2, p. 276. – Moréri, éd. Paris, 1759, t. 8, p. 525. – Michaud, *Biographie universelle,* t. 35, Paris, 1823, p. 543-45. – Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. 20, Paris, 1824, p. 120. – E. Bonnardet, *Celui qui convertit M. de La Fontaine,* dans *L'Oratoire de France,* n. 25, janvier 1937, p. 68-71. – DTC, t. 12/2, Paris, 1935, col. 2664-68. – DS, t. 2, col. 282 ; t. 7, col. 2266.

Gaston Rotureau.

2. POUGET (Guillaume), Prêtre de la Mission, 1847-1933. – 1. *Vie.* – 2. *Influence.*

1. Vie. – Né le 14 octobre 1847 à Maurines (Cantal), fils de Catherine Besse et de Jean Pouget, Guillaume entra à quinze ans au petit séminaire de Saint-Flour (1862) et cinq ans plus tard (1867) au noviciat des Prêtres de la Mission à Paris. Il prononça ses vœux le 8 octobre 1869 et fut ordonné prêtre à Paris le 25 mai 1872.

Placé d'abord au petit séminaire d'Évreux, où il enseigna les sciences, il fut en 1883 nommé supérieur de celui de Saint-Flour. Il n'y demeura que deux ans, son supérieur général l'estimant mieux placé au scolasticat de Dax. Il y enseigna la philosophie, l'histoire de l'Église, l'Écriture

sainte. Trois ans plus tard (1888), il fut appelé au scolasticat de Paris. Professeur déconcertant pour beaucoup, il a su éveiller et stimuler bon nombre de ses étudiants. Ses confrères ne connaissaient guère de lui que son originalité, sa monstrueuse mémoire et ses difficultés de vision ; quelques-uns le soupçonnaient, à cause de ses propos, d'être un progressiste aux frontières de l'orthodoxie.

Deux épreuves le frappèrent. La première fut la perte progressive de la vue (œil droit perdu en 1885 ; œil gauche ne voyant plus qu'au centième en 1907). La seconde fut la décision disciplinaire du supérieur général Antoine Fiat de lui interdire tout enseignement (1905) : la fièvre anti-moderniste de l'époque amenait à considérer ses positions en matière d'Écriture sainte comme téméraires et surtout scandaleuses pour les étudiants.

Cette plongée dans la nuit et cette mise à la retraite n'abattirent pas Pouget. Jean Guitton a donné un aperçu du terroir qu'il ne cessa plus de labourer, du travail de sa mémoire, de l'intensité extraordinaire de son attention (*Portrait de M. Pouget,* Paris, 1941, p. 55-58). La méthode qu'il mettait constamment en œuvre, il l'avait proposée dès 1882 dans le Discours de distribution des prix au petit séminaire d'Évreux (Évreux, 1882, 14 p.) ; elle conjuguait la rigueur analytique de Descartes et la dynamique transcendante de Pascal. Deux traits la caractérisent : l'effort pour développer le plus possible de nouvelles connaissances, l'effort pour soutenir un élan « élévateur » et maintenir les facultés les plus hautes de l'âme dans leur véritable dignité. La culture n'est qu'une saine et dynamique critique inspirée par la foi et s'exerçant dans un domaine qui ne cesse de s'étendre. Ce double effort est imitation quotidienne, participation et prolongement de l'incessant « labeur de Dieu ».

En peinant, Pouget se réjouissait à la pensée du verset de saint Jean (5, 17) rapportant la parole de Jésus : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille ». La quête de Pouget, alimentée par ses relations avec ses disciples, s'épanouit en certitudes spirituelles dont témoignent ses écrits et ses amis.

« Nous avons des attaches avec le monde invisible, nous tenons à Dieu beaucoup plus que nous le sentons, par les dernières fibres de notre être. Je ne suis jamais qu'une extériorisation d'une des idées divines. Les gens qui ainsi par le fond de la volonté tiennent à Dieu, je crois que Dieu ne peut pas les rejeter. Pour moi, je tâche de me tenir autant que je peux. Je vais bientôt entrer dans mon éternité. Je crois que je n'ai pas trop cherché à paraître ; d'ailleurs paraître est une bêtise, être suffit ». En ses derniers jours il dit, s'adressant à Jacques Chevalier : « Non, nous ne serons pas séparés. Dans le Christ l'union est bonne » (*Cadences,* Paris, 1939, p. 140). Pouget mourut à Paris le 24 février 1933.

2. Influence. – Pourquoi et comment celui que Paul Claudel a appelé « un Socrate chrétien » a-t-il pu exercer l'influence qu'on lui connaît ? Pourquoi François Mauriac a-t-il écrit : « C'est peut-être maintenant que sa vraie mission commence. M. Pouget est un saint pour nous » (Préface à *Bergson et le P. Pouget,* de J. Chevalier, Paris, 1954) ? Deux filières explicatives sont facilement répérables : le nombre et la qualité de ses amis, la diffusion par eux de sa pensée et de ses écrits.

1° *Les disciples.* – Un petit billet rédigé par Antoine Sévat, séminariste de la Mission † 1957, et qui invitait son ami Jacques Chevalier à venir voir le P. Pouget fut à l'origine du rassemblement de ses amis. La première entrevue eut lieu le 12 décembre 1901. Dès cette rencontre dans laquelle Chevalier fut conquis, il dirigea vers Pouget ses amis et ses anciens élèves : Maurice Legendre, Émile Genty, Joseph Malègue, Roger Jourdain, André Bridoux, Pierre Bailly, Jean Bouvier, Léon Husson, Victor Carlhian, André Fugier, Jean et Henri Guitton, Paul Belmont, Jean Anglès d'Auriac, Louis Bourgey, André Latreille, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, Louis et Gabriel Garrone. Cette vingtaine d'intellectuels, en majorité universitaires, forma ce que Carlhian appela le « Groupement du Travail en commun », constamment guidé et téléguidé par Pouget.

En plus de ce groupe central, il y eut bon nombre de visiteurs, tels M. Lachièze-Rey, Gabriel Madinier, Henri Gouhier, Jean Dagens, Jacques Zeiller, etc. Henri Bergson et Lord Halifax tinrent, eux aussi, à rencontrer Pouget. Cf. J. Chevalier, *Cadences,* p. 122 ; J. Guitton, *Portrait...,* p. 28 et 250-58 ; M. Vansteenkiste, *Vie et survie de M. Pouget,* dans *Mission et Charité,* janvier 1962, p. 26-32).

2° *Les écrits.* – La Semaine religieuse de Saint-Flour du 3 mars 1933 ne se trompait que véniellement en affirmant que M. Pouget n'avait rien publié. En réalité, dès 1882, il avait livré à l'imprimerie son discours de distribution des prix d'Évreux sur la méthode dans les études, à la demande de divers auditeurs.

De son vivant, il ne publia que des articles : *Theologie nouvelle et doctrine catholique,* dans *Revue catholique des Églises,* dirigée par son confrère F. Portal (t. 4, mai 1907, p. 257-74) ; – *Les évangiles synoptiques de M. Loisy,* dans *Annales de Philosophie chrétienne* (t. 4, janvier 1909, p. 337-66). Ces deux articles sont signés « Besse », du nom de sa mère. – *La foi en la divinité du Christ durant l'âge apostolique,* publié sous l'anagramme de « Gutope », dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (nov. 1906, p. 813-31 ; janv. 1907, p. 1-12 ; févr. 1907, p. 81-90 ; avril 1907, p. 249-82) ; exposé inachevé : une lettre de Pouget indique : « On me retire la plume des mains ».

Après sa mort : en collaboration avec J. Guitton qui avait repris les notes d'entretiens avec Pouget, *Le Cantique des cantiques,* coll. Études bibliques, Paris, 1934 (utilise S.R. Driver, *Introduction to the litterature of the Old Testament,* Édimbourg, 1928). – *Logia. Propos et enseignements* présentés par J. Chevalier, Paris, 1955. – *Mélanges,* préface de J. Chevalier, Paris, 1957. Ce livre regroupe 4 études : *La Rédemption du monde moral par le Christ* (antérieurement imprimé « ad usum privatum ») ; – *La vie de Dieu en nous ;* – *Le sacrifice dans l'Église du Christ ;* – *Le surnaturel d'après la Bible* (antérieurement ronéotypé) ; – sont jointes trois lettres regroupées sous le titre « Questions et réponses concernant la philosophie et la foi ».

D'autres œuvres sont inaccessibles au grand public en raison de leur petit tirage imprimé ou ronéotypé : *Études sur le Pentateuque* (« ad usum privatum », 1897, 73 p.). – *Introduction à l'étude de l'histoire ecclésiastique* (autographié, 1895-1898, 124 p.). – *L'interprétation littérale de la Sainte Écriture* (216 + 20 p., 1903). – Un recueil de « Questions bibliques », sur l'inspiration, l'histoire, le développement religieux en Israël et une introduction au Nouveau Testament (autographié, 1900-1901, 504 p.).

Origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire (mis en ordre et en forme par J. Chevalier et un groupe de travail, entrepris dès 1905, terminé le 9 mai 1918 ; tirage autographique sous le titre *La divinité de l'Église d'après les données de l'histoire,* 600 + 9 p.

– Nouv. éd. en décembre 1919. – Repris et augmenté, ce travail fut achevé dans l'Avent 1922 et imprimé « ad usum privatum » par V. Carlhian, Lyon dès 1923).

L'origine du mal moral et la chute primitive, de 1927-1928 (Lyon, 1930, 94 p.). – *Le Christ et le monde moral* (Lyon, 1931, 87 p.). – *Inspiration de la Bible* (Lyon, 1932, 70 p.). – *Le dogme et son expression* (21 p. ronéotypées). – *Antiquité de l'homme d'après la Bible et la préhistoire* (19 p. ronéotypées).

Une circulaire de V. Carlhian (8 janvier 1935) mentionne : *Dieu un et trine d'après la raison et la révélation suivi de diverses remarques...* (125 p. polycopiées). – *La méthode de l'exégèse catholique* commencé vers 1903 (ms appartenant à J. Guitton), 145 p. dactylographiées. – *Morale naturelle, sa nature, ses fondements, ses rapports avec la morale révélée,* 17 déc. 1915, 33 p. dactyl.

Correspondance. – Un premier inventaire dressé par M. Vansteenkiste mentionne plus de 200 lettres. D'autres ont été retrouvées (ainsi 4 lettres à Paul Bizart, 1905-1906).

Que ce soit par sa vie, par sa méthode, par son œuvre, Pouget échappe à tout étiquetage permettant un classement ou une comparaison. La nature et la grâce soigneusement accordées lui avaient permis de « n'avoir aucun de ce que le monde appelle des talents. Mais dans chacun des domaines où les ' entendus ' le méprisaient, il pouvait être le maître des maîtres... parce que complet en humanité, sans cette suffisance que donne la possession. Riche irrémédiablement d'une ignorance qui se connaissait et d'une pauvreté éclairée par l'éternité » (J. Guitton, *Portrait...*).

En plus des ouvrages cités, voir : A.-M. Dubarle, *M. Pouget et la Bible,* coll. Rencontres 1, Lyon, 1941, p. 101-13. – J. Huby, *M. Pouget, L'apostolat intellectuel d'un prêtre aveugle,* dans *Construire,* n. 7, 1942, p. 186-96. – J. Guitton, *Dialogues avec M. P.,* Paris, 1954. – J. Calvet, *Visages d'un demi-siècle,* Paris, 1959, p. 22-25. – Revue *Mission et Charité,* n. 5, janvier 1962 (n. spécial sur G.P.). – T. Tshibangu, *Un témoin, G. P.,* dans *Théologie positive, Théologie spéculative,* Paris, 1965. – J. Travers, *Simone Weil et le P. Pouget* (thèse de doctorat, 1971). – DBS, t. 8, 1972, col. 240-43. – Sur Pouget et A. Loisy, voir É. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne,* Paris, 1984, p. 123-34. – DS, t. 2, col. 108-09 ; t. 7, col. 837 ; t. 10, col. 173.

André Dodin.

POULAIN (Augustin-François), jésuite, 1836-1919. – Né à Cherbourg le 15 décembre 1836, Augustin-François Poulain fit ses études aux collèges jésuites de Brugelette (Belgique) et de Sainte-Geneviève à Paris.

Après avoir passé le concours d'entrée à l'École centrale de Paris, il fut admis au noviciat des Jésuites de la province de Paris à Angers le 25 octobre 1858. Durant sa formation et par la suite encore, il fut professeur de mathématiques à plusieurs reprises, surveillant ou ministre aux collèges de Metz et surtout de Sainte-Geneviève. De 1881 à 1897, il est sous-directeur de l'internat des Facultés catholiques d'Angers, puis professeur de mathématiques au scolasticat de Jersey (1897-98), et enfin en résidence à Paris (sous-directeur de la congrégation des artistes, 1898-1903, puis directeur, 1903-1907 ; bibliothécaire, 1898-1907). Poulain est mort à Paris le 19 juillet 1919.

Poulain a fourni une œuvre pédagogique issue de ses années d'enseignement. On retiendra seulement ici sa contribution à la théologie spirituelle : articles dans le *Messager du Cœur de Jésus* (réunis en brochure : *La mystique de saint Jean de la Croix,* Toulouse-Paris, 1893), dans les *Études,* dans la *Revue du clergé français,* etc. Son principal ouvrage, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (Paris, 1901) connut de son vivant neuf éditions (parfois sensiblement augmentées ; le volume atteint finalement 650 pages in-8°) et fut traduit dans les grandes langues européennes. La dixième édition parut en 1922, munie d'une longue introduction de J.-V. Bainvel.

Ce livre comporte six parties : « Questions préliminaires à la mystique » (ch. 1-2) ; « Notions générales sur l'union mystique » (ch. 3-14) ; « Étude à part de chaque degré de l'union mystique » (ch. 15-19) ; « Révélations et visions » (ch. 20-22) ; « Épreuves envoyées aux contemplatifs » (ch. 24) ; « Questions complémentaires à la mystique » (ch. 25-32). Une bibliographie et des tables accroissent l'utilité de ces pages. Les chapitres cardinaux sont ceux où l'auteur détermine les caractères fondamentaux de l'union mystique : « La présence de Dieu sentie » (ch. 5) et « La possession intérieure de Dieu » (ch. 6), celle-ci relevant des sens spirituels. L'ensemble est cohérent, structuré, avec des renvois éclairants d'une section à d'autres ; on pourrait juger excessive la place accordée à certains phénomènes secondaires.

Selon sa première préface, Poulain se propose d'aider les âmes à leurs débuts dans l'itinéraire mystique et donc aussi leurs directeurs. Il fait pourtant place à la théorie. Mais cette théorie n'est pas d'ordre spéculatif et réflexif, bien plutôt d'ordre analytique et descriptif. A partir de textes, d'enquêtes discrètes et d'une certaine expérience de la direction de conscience, sont élaborées et justifiées une terminologie, des définitions, des distinctions, une ordonnance raisonnée et des règles de conduite. Il n'est guère fait appel aux systématisations théologiques. On peut voir là sans doute un indice de la formation de Poulain en la matière, mais aussi et surtout de sa tournure d'esprit positive et scientifique. Il en résulte une indéniable clarification, au prix parfois peut-être d'une certaine superficialité. Par ailleurs tels ou tels documents ne sont pas assez critiqués.

Ce traité ne constitue pas un commencement absolu ; l'auteur a lui-même signalé en 1898 le développement contemporain de publications spirituelles (*Les desiderata de la mystique,* dans *Études,* janvier-mars 1898, p. 777-806). Mais il était assez nouveau dans la Compagnie de Jésus en ce siècle comme aussi, de façon plus générale, par l'abondance de sa documentation, sa présentation et sa méthode. Il a donc contribué à donner plus d'importance et d'ampleur au courant dans lequel il s'inscrit. Certains le saluèrent comme un ouvrage de référence désormais indispensable et de grande valeur. D'autres, surtout parmi les théologiens de métier, émirent des réserves ou même attaquèrent résolument. Apparu antérieurement à plusieurs reprises, le désaccord entre Poulain et Mgr A. Saudreau s'élargit et donna lieu à de vives controverses particulièrement sur l'extension de la vocation mystique, sur les questions de la contemplation acquise, des sens spirituels, de la « vision » de Dieu. Avec une certaine hauteur quelques dominicains stigmatisèrent l'insuffisance théologique des propos du P. Poulain. Bainvel fait état de ces joutes dans l'introduction ci-dessus mentionnée et donne son avis personnel. Après la mort de Poulain et durant une période assez longue, les discussions de M. de la Taille, J. Maréchal, R. Garrigou-Lagrange, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, J. de Guibert, etc. (voir leurs notices), contribuèrent à élargir et approfondir les perspectives. On en trouve un écho dans l'« enquête doctrinale » qui clôt l'article *Contemplation* (DS, t. 2, col. 2058-2193). Aujourd'hui la pro-

blématique s'est déplacée (cf. DS, t. 10, col. 1889-93, 1936-39), mais des questions qui n'étaient pas oiseuses demeurent en suspens et l'essai de Poulain, dont la diffusion atteste l'importance en son temps, peut encore être consulté avec profit.

Poulain a aussi publié en partie les notes d'une laïque assurément mystique : *Journal de Lucie Christine* (Paris, 1910) ; voir DS, t. 9, col. 1129-30. – Les Archives des Jésuites de Paris conservent divers papiers concernant les débats entre Poulain et Saudreau (révisions des *Grâces d'oraison* ; des lettres de Poulain à A. Cisterne, jésuite alors recteur de Jersey, 1898 ; quelques lettres de Saudreau à Poulain, 1909-1912) et les lettres de direction qu'écrivit Poulain au franciscain Valentin Breton (1899-1912).

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4/2, 8e éd., Paris, 1942, p. 646. – F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1944, p. 367-68, 422-23. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 511. – LTK, t. 8, 1963, col. 650. – DTC, Tables, col. 3759. – NCE, t. 11, 1967, p. 639.

DS, t. 1, col. 17, 25 ; – t. 2, col. 177, 370, 1437, 1441, 2103 ; – t. 3, col. 233, 1280-81 ; – t. 4, col. 77, 1587, 1614, 2071, 2181 ; – t. 6, col. 131, 628-29, 1331 ; – t. 7, col. 2336 ; – t. 8, col. 1048, 1061, 1440, 1477 ; – t. 9, col. 138, 271, 302, 328-29, 500, 564, 688, 849-50, 1139 ; – t. 10, col. 322, 352, 597-98, 1721.

Henri de Gensac.

POULLART DES PLACES (Claude-François), fondateur de la congrégation du Saint-Esprit, 1679-1709. – Claude-François Poullart des Places naquit à Rennes le 26 février 1679. Il était le premier enfant et demeura l'unique fils de Claude-François, avocat au Parlement, et de Jeanne Le Meneust de la Vieuxville. Ses parents, très pieux, le confièrent de bonne heure à un précepteur, puis le mirent, à neuf ans, en classe de sixième au collège des Jésuites. Étant en troisième ou en seconde, il se lia d'amitié avec un voisin, Louis Grignion, de six ans son aîné, qui était alors en classe de philosophie.

Il fit une année de rhétorique sous le P. de Longuemarre et une seconde année à Caen sous ce même régent. Revenu à Rennes, au terme de trois années de philosophie, il fut choisi pour le « Grand Acte » fixé au 25 août 1698 (cf. *Mercure Galant*, nov. 1698).

Claude avait 19 ans et demi. « Les inclinations qu'il avait eues dès son enfance pour l'état ecclésiastique lui revenaient souvent » (Thomas, p. 240). Il demanda donc à ses parents d'aller étudier la théologie en Sorbonne, mais voyant s'écrouler le rêve de sa vie, son père le convainquit de commencer par faire son droit à Nantes. Pendant trois ans, il garda le silence sur sa vocation. Son père, qui avait une fortune considérable, prétendait bien l'anoblir par l'acquisition de la charge de secrétaire du roi et faire de lui un conseiller au Parlement. Dure fut sa déconvenue : au sortir d'une retraite d'élection, Claude lui fit part de sa décision d'être prêtre, de faire sa théologie chez les Jésuites du Collège Louis-Le-Grand et, par le fait même, de renoncer à tout grade universitaire.

En octobre 1701, Claude est à Louis-le-Grand. Fidèle à ses résolutions de retraite, il n'en conserve pas moins, « à l'extérieur et dans ses manières, un air fort poli selon le monde » (Thomas, p. 272). Pourtant de profonds changements se préparent. *La Vie de Michel Le Nobletz* (par Ant. Verjus, Paris, 1666) lui est d'un grand « secours pour mépriser le monde et se mettre en tout au-dessus du respect humain » (Besnard, p. 276). Surtout, il est reçu dans l'Assemblée des Amis ou *Aa*, association secrète de piété constituée d'un petit nombre d'étudiants en théologie qui, à Louis-le-Grand comme dans la plupart des collèges jésuites, anime la congrégation mariale (cf. DS, art. *Aa*, t. 1, col. 1-2 et surtout art. *Congrégations secrètes*, t. 2, col. 1491-1507).

Oraison, confessions et communions fréquentes, imitation du Christ, pauvreté et simplicité de vie, fuite des honneurs et des bénéfices, mortifications corporelles sont les moyens de sanctifications des Amis. Claude vit intensément chacun des points de cette spiritualité. Il consacre plus de deux heures par jour à l'oraison : il « se purifie de plus en plus souvent par le sacrement de pénitence » (Thomas, p. 264). « S'il relâcha quelque chose de ses affreuses mortifications, ce fut par l'ordre exprès de son directeur » (p. 270). Les *Règles de l'Aa* demandent aux clercs de ne pas porter de soutanes d'un beau drap ; si elles sont bordées d'un ruban de soie, on ne manquera pas de le faire sauter. Claude reçoit la tonsure le 15 août 1702 et on le voit tout d'un coup quitter l'éclat et les manières du siècle pour se revêtir de l'habit et de la simplicité des ecclésiastiques les plus réformés (Thomas, p. 272). « C'était, écrira-t-il, dans la participation du corps de Jésus que je puisais ce détachement qui me faisait mépriser le monde et ses manières. Je me souciais peu d'avoir son estime ; je tâchais même quelquefois de lui déplaire en contrecarrant ses usages » (*Réflexions sur le passé*, dans Lécuyer, p. 68).

Le zèle apostolique des *Aa* s'exerce par le catéchisme aux enfants des paroisses, par la visite des hôpitaux et surtout par la prise en charge de leur milieu de vie, chacun s'efforçant de « convertir » un ou plusieurs de ses condisciples. Il se manifeste encore par un grand souci du pauvre considéré comme membre souffrant du Christ et par une vive préoccupation de la masse chrétienne qui, pour sortir de sa profonde ignorance religieuse, a besoin non de bénéficiers oisifs et avides, mais d'apôtres selon l'Évangile, pauvres et désintéressés.

Claude a, dès ce temps-là, une affection particulière pour les œuvres obscures, pour les œuvres les plus abandonnées. Il assemble deux fois par semaine vingt savoyards et leur fait le catéchisme ; il soulage les pauvres honteux avec une grande délicatesse. Il retranche « sur ce que lui fournissait le collège pour sa nourriture, tout ce qu'il y a de meilleur, et se traitait lui-même moins bien que le dernier d'entre eux » (Thomas, p. 267-68).

Dans son milieu de vie, il se tourne vers quelques-uns de ces aspirants au sacerdoce appelés pauvres écoliers qui logent en ville dans des conditions aussi défavorables à leurs études qu'à leur vertu. Il ne voit encore dans cet apostolat qu'un exercice de charité : les missions lointaines, pense-t-il, sont sa vocation et il ambitionne le martyre (*Écrits*, p. 67).

Bientôt cependant, il sent que Dieu veut « se servir de lui pour peupler son sanctuaire de maîtres et de guides » ; il comprend que pour y réussir, il ne peut faire mieux que de « continuer à aider de pauvres écoliers à subsister et à les mettre en état de poursuivre leurs études... Il conçut le dessein de les rassembler dans une chambre où il irait, de temps en temps, leur faire des instructions et veiller sur eux autant que sa demeure au collège le lui permettrait » (Besnard, p. 277). Il ne s'agit encore que de quatre ou cinq pauvres écoliers (*Écrits*, p. 148). Approuvé par son directeur, encouragé par la promesse du principal du collège de lui accorder une partie de la desserte des pensionnaires, il loue un local à proximité de Louis-le-Grand.

Il en est là quand Grignion de Montfort, au cours de l'été 1702, vient le voir et l'invite à s'unir à lui pour être le fondement de sa Compagnie de Marie. Après

avoir informé son ami de ce qu'il considère maintenant comme sa véritable vocation, Poullart lui fait cette promesse : « Si Dieu me fait la grâce de réussir, vous pouvez compter sur des missionnaires ; je vous les préparerai et vous les mettrez en exercice » (Besnard, p. 282).

Périodiquement, le substitut ou secrétaire d'une *Aa* fait part aux autres assemblées des faits édifiants de la vie intérieure ou apostolique de ses confrères. Dans une lettre de Paris, du 17 mars 1703, un paragraphe est consacré à Poullart des Places : « Un autre (confrère) a quitté un bénéfice de quatre mille livres et une charge de conseiller au Parlement que ses parents lui voulaient donner pour être directeur d'un séminaire où il n'aura que des peines et des fatigues ; le même ne dort tous les jours que trois heures sur une chaise et emploie le reste du temps à la prière ; le même par mortification ne mange jamais que d'une sorte de viande et ne boit que de l'eau, le même fait de grosses aumônes et ne donne jamais moins que demy Louis » (*Lettres de l'Aa,* t. 1, f. 208, Archives S.J. de Toulouse, CA 101).

L'intérêt principal de ce texte est de préciser qu'au début du carême 1703, Poullart des Places, directeur d'un séminaire, vivait déjà au Gros Chapelet, rue des Cordiers, au milieu de ses pauvres écoliers. Il attend les fêtes de la Pentecôte pour consacrer son œuvre au Saint-Esprit sous l'invocation de la Sainte Vierge conçue sans péché.

Sa petite communauté connaît une rapide extension : toutes les chambres du Gros Chapelet lui sont réservées et elle déborde bientôt sur la maison voisine, la célèbre Rose-Blanche qui, au milieu du siècle précédent, avait été le berceau de cette première *Aa* parisienne qui fut à l'origine du Séminaire des Missions Étrangères.

Au début de 1704, après 18 mois d'un état très prononcé d'oraison affective, « M. Desplaces » (Claude se fait ainsi appeler à Paris) entre dans une douloureuse épreuve spirituelle qui va durer toute l'année. Dans ses *Réflexions sur le passé* rédigées au cours d'une retraite qu'il fait pendant les vacances de Noël, il dresse un saisissant contraste entre sa ferveur passée et la sécheresse présente de son âme qu'il prend pour de la tiédeur. Il réalise qu'il ne peut diriger seul, tout en poursuivant ses études, une communauté en plein accroissement. Il fait donc appel à Michel-Vincent Le Barbier, un ami d'enfance, prêtre depuis septembre, qui vient l'assiter aussitôt. Lui-même, encore simple tonsuré, ne recevra la prêtrise que le 17 décembre 1707. A la fin de 1705, il établit sa communauté, qui compte déjà plus de cinquante séminaristes, dans une grande maison de la rue Neuve-Saint-Étienne (rue Rollin) qui lui permettra d'en recevoir 70.

La fondation de Poullart des Places n'est pas une œuvre de plus parmi les communautés de pauvres écoliers. Son originalité résulte d'une conception d'ensemble qui, par ses exigences quant à la pauvreté des écoliers, la gratuité et la durée de leurs études, en fait la meilleure réalisation en France des orientations du Concile de Trente quant à la formation de clercs.

1) *Une mystique de pauvreté.* – Les Règlements du séminaire sont catégoriques : « On ne pourra, sous quelque prétexte que ce puisse être, y admettre des gens en état de pouvoir payer ailleurs leur pension » (n. 6). Recruté parmi les pauvres, tout candidat sait qu'il suivra ses cours chez les Jésuites et renonce donc, dès l'abord, aux grades universitaires et à l'espoir de bénéfices lucratifs. Dans l'idéal sacerdotal de Poullart des Places, la vertu de pauvreté apparaît avec un relief particulier. Il sait persuader ses écoliers que « le désintéressement est le commencement de la perfection d'une âme qui veut suivre Jésus-Christ ».

Sa vie est en conformité avec ses exhortations : à peine tonsuré, il refuse un bénéfice de 4 000 livres, à la grande déception de son père qui « n'approuvait pas tout à fait que son fils eût pris la vertu (de pauvreté) sur un si haut ton » (Thomas, p. 272) ; en 1706, il refuse trois bénéfices résignés en sa faveur en cour de Rome et n'accepte d'autre titre clérical que les soixante livres de rente exigées par les règlements canoniques. Sans tricherie, il s'est fait l'un de ses écoliers, partageant leur nourriture, pratiquant leur règlement, lavant la vaisselle et décrottant les souliers (Thomas, p. 274). Son ambition est d'éduquer ses pauvres écoliers dans une telle mystique de pauvreté qu'en sortant de sa maison « ils soient prêts à tout : à servir dans les hôpitaux, à évangéliser les pauvres et même les païens ; non seulement à accepter mais à embrasser de tout cœur et à préférer aux autres les postes les plus humbles et les plus laborieux pour lesquels on trouve difficilement des titulaires » (*Regulae,* ch. 1, dans Le Floch, 2e éd., p. 587).

2) *Science et vertu.* – Depuis son enfance, plus encore depuis qu'il fait partie de l'*Aa*, Poullart des Places a le souci des pauvres. Convaincu que « leurs âmes n'étaient pas moins chères à Jésus-Christ que celles des plus grands seigneurs et qu'il y avait autant et plus de fruits à espérer » d'elles (Thomas, p. 268), il entend leur préparer des prêtres à la fois vertueux et savants. Parmi les pauvres écoliers qui se présentent à lui, il choisit, après les avoir fait composer, ceux qu'il juge les plus capables d'acquérir science et vertu. « Il avait coutume de dire que, s'il redoutait le zèle aveugle d'un prêtre pieux mais ignorant, il avait des craintes pour la foi et la soumission à l'Église d'un prêtre savant mais dénué de vertu » (*Gallia christiana,* t. 7, Paris, 1744, col. 1043). Les étudiants admis dès le début de leurs études cléricales sont assurés d'y être gratuitement logés, nourris, parfois même habillés, pendant six ans au minimum, huit ans au maximum ; libérés de tout souci matériel, ils suivent les mêmes cours que les scolastiques de la Compagnie de Jésus, sont soigneusement formés au catéchisme et à la prédication. L'*Aa* recommandant à ses membres d'être attachés aux Jésuites, de fuir les opinions nouvelles et de soutenir l'infaillibilité du pape, Poullart transmet ces recommandations à ses disciples ; selon le mot du sulpicien J. Grandet († 1724 ; DS, t. 6, col. 769-70), il les élève « selon les principes de la plus saine doctrine catholique et romaine » (*Vie de Grignion de Montfort,* Nantes, 1724, p. 563).

3) *Dans la mouvance des Jésuites.* – Avec celui des Missions Étrangères, le Séminaire du Saint-Esprit est l'un des plus beaux fleurons de l'*Aa*, mais sa dépendance des Jésuites est beaucoup plus étroite. Sans leur autorisation, il n'aurait pas vu le jour ; sans leur appui, il n'aurait pas duré. Ses étudiants ne peuvent choisir d'autres confesseurs que les Jésuites ; leurs retraites sont prêchées par un jésuite ; ils se nourrissent même en partie de la desserte de cuisine de Louis-le-Grand (*Règlements,* n. 3, 4 et 227). La Compagnie appuie le fondateur, car cette longue et solide formation théologique et spirituelle qu'il assure à ses pauvres clercs est une adaptation au clergé séculier d'une pensée très ignatienne (F. de Dainville, dans *Études,* t. 317, 1962, p. 125). Autre motif de satisfaction pour les professeurs de théologie de Louis-le-Grand : le nombre de leurs scolastiques théologiens (45 en 1705) est rapidement doublé par celui des Spiritains.

Ce qui réjouit les Jésuites irrite les Jansénistes : soulignant la dépendance intellectuelle, spirituelle et alimentaire des

« Placistes » à l'égard de Louis-le-Grand, ils essaient de les ridiculiser en les traitant de « nourrissons des Jésuites ». Au cardinal de Noailles qui tente de le détourner du Collège des Jésuites, Poullart des Places expose avec tant de conviction les risques de la fréquentation de l'Université pour son idéal de dévouement désintéressé que le cardinal « goûte ses raisons de ne s'y astreindre pas » (Lettre de M. Bouïc, 16-1-1727).

En 1762, après l'expulsion des Jésuites, le Parlement de Paris voudra contraindre les successeurs de Poullart des Places à envoyer leurs élèves aux cours de la Sorbonne. Chr. de Beaumont, deuxième successeur du cardinal de Noailles, reprendra à son compte l'argumentation du fondateur ; de nouveau le plaidoyer sera efficace et, seuls de tous les séminaristes parisiens, ceux du Saint-Esprit ne suivront d'autres cours que ceux de leurs directeurs.

4) En 1708, la réputation de Poullart des Places était telle que, comme Grignion de Montfort, Jean-Baptiste de la Salle (DS, t. 8, col. 802-21) pensa s'assurer sa collaboration. En 1707, il avait rédigé un *Plan pour la réforme des écoles et l'éducation chrétienne des enfants* (dans Michel, p. 325-28) qui comportait trois éléments : des Frères pour les villes ; des instituteurs pour les enfants des bourgs et des campagnes ; une communauté sacerdotale dont les membres assureraient la direction des Frères, veilleraient à la pureté de leur formation doctrinale et entendraient les confessions de leurs écoliers. Ses Frères, au nombre d'une centaine, tenaient vingt écoles dans des villes importantes. En 1708, il orienta vers la formation d'instituteurs de campagne le zèle de l'abbé Clément, jeune ecclésiastique qu'il aida dans l'achat d'une maison à Saint-Denis. Il estima que cette initiative aurait plus de chances de succès avec la collaboration de Poullart des Places.

C'est pourquoi, raconte l'abbé J.-B. Blain, un de ses premiers biographes, « il proposa à l'abbé Clément... de s'unir à M. Desplaces qui élevait en communauté un bon nombre d'ecclésiastiques, lui laissant espérer qu'il trouverait chez lui des sujets propres à bien conduire et le Séminaire de Maîtres d'École des Campagnes, et les enfants dont il projetait l'éducation. L'abbé suivit son avis et goûta fort M. Desplaces dans la visite qu'il lui rendit. Ils s'unirent ensemble, et après avoir fait un plan de la manière d'élever de jeunes garçons, ils en dressèrent un Mémoire qu'ils portèrent à M. le Cardinal (de Noailles) qui y donna son agrément » (*Vie de M. J.B. de la Salle*, t. 2, Rouen, 1733, p. 75). Le Séminaire de Saint-Denis s'ouvrit à Pâques 1709. Les Frères y assuraient la formation professionnelle des futurs maîtres ; la tâche des Spiritains était de confesser leurs élèves, de les conduire extérieurement. La cherté des vivres, conséquence de l'extrême dureté de l'hiver, obligea l'abbé Clément à fermer son établissement. Il est fort probable qu'en orientant ce jeune prêtre vers Poullart des Places, Jean-Baptiste de la Salle espérait que sa jeune communauté pourrait constituer le troisième élément de son plan pour l'éducation chrétienne des enfants. La fermeture de la maison de Saint-Denis ne mit pas un point final aux relations entre Frères et Spiritains. Nous savons, par exemple, que de son ordination en 1713 à son association avec Grignion de Montfort en 1715, Adrien Vatel fut, à Paris, confesseur des Frères dans leur noviciat (Besnard, ms, p. 349).

5) *Une maison de charité berceau d'une congrégation.* – Dès mars 1703, la correspondance secrète de l'*Aa* a désigné Poullart des Places comme « directeur d'un séminaire ». Dans les actes officiels, lui-même ne prend jamais d'autre titre que celui d'ecclésiastique. Dans ses *Règlements généraux et particuliers* rédigés vers 1706, il ne parle jamais de séminaristes ou de communauté, mais de maison d'écoliers, de particuliers et aussi d'un tailleur et d'un cuisinier que leur genre de vie assimile manifestement à des religieux. Légalement, son œuvre n'est qu'une œuvre de charité, cela pour la soustraire à l'édit de 1666, qui interdit rigoureusement l'établissement de toute nouvelle communauté sans l'obtention préalable de lettres patentes, et au statut de séminaire canonique qui donne aux évêques, souvent jansénistes, le droit d'agréger ou d'expulser quand bon leur semble toute personne chargée de la direction des séminaristes. Pourtant l'étude des plus anciens documents qui nous sont parvenus confirme que Poullart des Places n'est pas seulement le fondateur d'un séminaire mais aussi celui d'une nouvelle société religieuse, « père et chef d'une famille sacerdotale » (Thomas, p. 250).

En 1731, des lettres patentes seront accordées à « la Communauté et Séminaire du Saint-Esprit », institut de droit diocésain formé par ses directeurs. Les *Règles et Constitutions* que ceux-ci présenteront au Parlement et qui s'inspireront, en des points essentiels, des *Constitutions* des Jésuites, seront suivies de cette déclaration solennelle : « Nous supplions dans le Seigneur nos frères et nos successeurs de garder avec soin ces pieux usages que, pour la plupart, nous avons reçus de Claude-François Poullart des Places, prêtre, notre fondateur ».

Pour gouverner sa maison, Poullart des Places s'était associé Michel-Vincent Le Barbier (1705), premier prêtre spiritain et Jacques-Hyacinthe Garnier arrivé sous-diacre en 1705, prêtre en 1707. Louis Bouïc, ordonné diacre en Bretagne en septembre 1708, était arrivé à Paris quelques semaines plus tard. Le Séminaire du Saint-Esprit, qui ne vivait que d'aumônes, fut tragiquement touché par l'hiver de 1709 et plus encore par la disette qui suivit. Le Barbier quitta ses fonctions en juin et mourut en Bretagne onze mois plus tard ; Poullart des Places décéda lui-même le 2 octobre et Garnier, son successeur, en mars 1710. Prêtre depuis septembre 1709, Bouïc fut élu supérieur ; avec Pierre Thomas, le biographe du fondateur et Caris « le pauvre prêtre », il gouvernera le Séminaire et la Congrégation pendant plus d'un demi-siècle.

6) *L'orientation vers les missions.* – A partir de 1732, l'apostolat dans les pays d'outre-mer prend une part croissante dans l'orientation des élèves du Séminaire (appelés *Spiritains*). Vers 1750, quatre des six vicaires apostoliques relevant des Missions Étrangères de Paris y ont été formés. D'autres spiritains, recrutés par l'abbé de l'Isle-Dieu, aumônier général des Missions de la Nouvelle-France, enseignent la théologie au Séminaire de Québec ; d'autres encore sont missionnaires en Acadie ou parmi les indiens Micmacs.

La valeur et le dévouement de ces spiritains du Canada inspirent à l'abbé de l'Isle-Dieu une telle estime pour le séminaire qui les a formés qu'il s'efforce de lui faire confier le soin de fournir le clergé des colonies françaises des Antilles et de Guyane. Son projet n'aboutit que partiellement : Le supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit devient directement responsable de la préfecture apostolique de Saint-Pierre et Miquelon, érigée en 1765, et, dix ans plus tard de la colonie de Cayenne. En 1778, pour la première fois, deux membres de la congrégation, Deglicourt et Bertout, s'embarquent pour la Guyane. L'année suivante, Deglicourt est nommé préfet apostolique de la Côte d'Afrique. Lorsqu'elle sera dissoute par la Convention, la congrégation du Saint-Esprit aura formé au moins 1 300 prêtres dont six ou sept pour cent auront passé les mers.

7) *Le séminaire du Saint-Esprit, séminaire de la Compagnie de Marie.* – En 1713, Grignion de Montfort (DS, t. 9, col. 1073-81) avait bien composé

la *Règle de la Compagnie de Marie,* mais il n'avait encore aucun associé. Au mois d'août, il vint « conférer avec les directeurs du Séminaire du Saint-Esprit et leur donna lecture du règlement qu'il avait fait pour ceux de leurs élèves et autres qui voudraient se joindre à lui » (Besnard, p. 315). Bouïc et ses confrères promirent de lui former des missionnaires et il quitta Paris ayant terminé la grande affaire pour laquelle il y était venu, « savoir son union avec Messieurs du Saint-Esprit pour avoir des missionnaires ». Suite inattendue de cette « sainte association », en 1716, année de sa mort, Montfort fera suivre plusieurs de ses signatures de la mention « prêtre missionnaire de la Compagnie du Saint-Esprit ». De ce fait qui a intrigué ses biographes, la Section historique de la S. Congrégation des Rites a conclu que « quandi mori, la sua Compagnia... aveva... una certa affiliagione al Seminario dello Spiritu Santo, che doveva assicurarne i sujetti » (*Nova Inquisitio...*, 1947, p. 314).

Tout au long du 18e siècle, les Montfortains ne seront guère connus que sous le nom de « prêtres missionnaires de la Compagnie du Saint-Esprit » ; c'est sous cette même appellation qu'ils obtiendront des lettres patentes en 1765. Au moins les deux tiers d'entre eux viendront du Séminaire du Saint-Esprit, où même des prêtres formés dans des séminaires diocésains seront invités à compléter leur formation pendant deux ans. Pendant plus d'un demi-siècle, Montfortains (et Filles de la Sagesse) seront gouvernés par des Spiritains. Le recrutement géographique des Montfortains sera celui du Séminaire du Saint-Esprit : ces missionnaires qui joueront un si grand rôle en Vendée pendant la Révolution ne seront ni Angevins ni Poitevins, mais Jurassiens, Provençaux et surtout Picards.

8) *Du séminaire du Saint-Esprit aux Filles du Saint-Esprit.* – Du vivant de Poullart des Places, René Allenou de la Ville-Angevin, du diocèse de Saint-Brieuc (1687-1753), fut élève au séminaire du Saint-Esprit où il exerça les fonctions de répétiteur en philosophie, puis en théologie. Revenu en Bretagne en 1712, nommé deux ans plus tard recteur de Plérin, il trouvera dans sa petite paroisse trois pieuses filles qui, sans vivre en commun, dirigeaient une petite école, faisaient le catéchisme, se dévouaient aux pauvres et aux malades. De ce petit noyau, il fera sortir une congrégation « dédiée au Saint-Esprit sous l'invocation de l'Immaculée Vierge Marie conçue sans péché ». Selon le plus ancien récit de cette fondation, « il forma un règlement sur le modèle de celui qui s'observait au Séminaire du Saint-Esprit ». Entre les Règlements généraux et particuliers des deux fondateurs, la parenté est éclatante, mais tandis que celui de Poullart des Places est rédigé avec une extrême sobriété, celui de son disciple s'inspire à la fois du texte et des commentaires spirituels de son ancien supérieur. Allenou de la Ville-Angevin partira au Canada en 1741 et y mourra ; plus que Jean Leuduger († 1722 ; DS, t. 9, col. 731), c'est lui le fondateur des Filles du Saint-Esprit (cf. J. Michel, p. 329-38). En 1963, sa congrégation comptera plus de 3 500 religieuses.

9) *Libermann 10e successeur de Poullart des Places.* – Après la Révolution, la Congrégation du Saint-Esprit ne sera autorisée à se reconstituer qu'en vue de fournir des prêtres aux colonies françaises. Compte tenu de la situation du clergé français, cette tâche était si pleine de difficultés qu'elle sera considérée par Libermann (DS, t. 9, col. 764-80) comme une véritable et terrible corvée (*Notes et Documents relatifs à ... Fr.-M.-P. Libermann,* t. 9, Paris, 1939, p. 134). En 1841, il fonda la Société du Saint-Cœur de Marie. Les missionnaires qu'il enverra dans les colonies y trouvèrent des Spiritains comme Monnet, « le Père des Noirs de Bourbon ». L'union des deux sociétés lui paraissait déjà « dans l'ordre de la volonté de Dieu. Elles se proposent la même œuvre, marchent dans la même ligne ; or il n'est pas dans l'ordre de la divine Providence de susciter deux sociétés pour une œuvre spéciale si une seule peut suffire » (*Notes et Documents,* t. 10, 1940, p. 339).

Le 11 juin 1848, le principe de l'union fut accepté de part et d'autre ; le 4 septembre, le Saint-Siège l'approuva en précisant qu'elle devait se faire de telle sorte que la Société du Saint-Cœur de Marie cessant d'exister, ses membres soient incorporés à la Société du Saint-Esprit. Le 23 novembre, par dix voix sur onze votants, Libermann devint le 10e successeur de Poullart des Places.

Dans ses écrits, on a cherché en vain le nom du fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit, mais il n'hésita pas à retoucher, dans une ligne toute spiritaine, l'acte de consécration qu'il avait rédigé huit ans plus tôt pour la Société du Saint-Cœur de Marie (J. Michel, p. 304). Il mourut quatre ans après la décision romaine. Il eut pour successeur Ignace Schwindenhammer. Celui-ci et son entourage forgèrent le mythe d'une société nouvelle issue d'une *fusion* des deux sociétés et dont Libermann aurait été le premier supérieur général.

En 1901, lors de la persécution combiste contre les congrégations, Mgr A. Le Roy, supérieur général, fut informé que, de l'avis du Conseil d'État, « l'Association du Saint-Esprit a cessé d'exister et que celle des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie, qui a pris son nom, n'est pas une congrégation religieuse légalement autorisée ». L'étude des archives spiritaines lui fit découvrir qu'il n'était pas, comme il l'avait cru, le 5e mais le 15e supérieur général. Il rédigea un mémoire qui s'appuyait en particulier sur le texte de la décision romaine de 1848 et en appela au Conseil d'État qu'il réussit à faire revenir sur son avis. A la suite de cette alerte, Poullart des Places fut progressivement reconnu comme le fondateur de la congrégation du Saint-Esprit. En 1906, H. Le Floch fit paraître sa biographie. Enfin, le Chapitre général de 1919 se rangea unanimement aux conclusions suivantes : « Le fondateur de la Congrégation est Claude-François Poullart des Places... Le Vénérable François-Marie-Paul Libermann en est honoré comme le second fondateur et le Père spirituel... La Congrégation du Saint-Esprit, fondée à Paris, en 1703, par Claude-Fr. Poullart des Places, seule subsiste. Le Vénérable Fr.-M.-P. Libermann, élu Supérieur général en remplacement de Mgr A. Monnet, qui était le dixième, en est le onzième ».

10) *Œuvres.* – Les archives de la congrégation du Saint-Esprit possèdent quelques écrits de Poullart des Places. A l'exception des *Règlements* de sa communauté de pauvres écoliers, ce sont des notes personnelles nullement destinées à être publiées. Leur intérêt est d'éclairer la personnalité et l'évolution spirituelle du jeune fondateur.

a) *Réflexions sur les vérités de la religion par une âme qui songe à se convertir.* Ms de 34 p. in-4°, rédigé à Rennes en 1701 ; Poullart était encore « un homme du monde ». On y reconnaît les grands thèmes des *Exercices Spirituels* de saint Ignace. – b) Un ms de 19 p. faisant suite aux *Réflexions* et rédigé au cours de

la même retraite ; c'est l'élection ou choix d'un état de vie fait par Poullart. Le début du premier texte, la totalité du second sont des documents biographiques et psychologiques de grand intérêt ; sans eux nous aurions pu connaître l'œuvre de Poullart des Places, mais sa personnalité, si humaine et si attachante, aurait échappé.

c) Fragments d'un règlement particulier : ce ms de 4 p. ne contient que les quatre derniers points d'un règlement qui en comportait seize. Les pages manquantes ont-elles été détruites par leur auteur ou après sa mort ? Dans un cas comme dans l'autre, des allusions trop précises à la vie de l'*Aa* pourraient expliquer leur disparition. – d) *Réflexions sur le passé,* ms de 4 p. in-fol. sur deux colonnes rédigé dans les derniers jours de 1704, au cours d'une retraite faite au noviciat des Jésuites, rue du Pot-de-Fer-Saint-Sulpice. Poullart connaît depuis près d'un an une douloureuse épreuve spirituelle qui coïncide avec l'installation et les premiers développements de sa communauté.

e) *Règlements généraux et particuliers* (ms, 64 p. in-4°). Les premiers chapitres furent rédigés dès les premiers temps de la communauté ; les derniers, alors que celle-ci s'était transportée rue Neuve-Saint-Étienne (1707).

H. Koren a donné une belle édition des *Écrits spirituels de M. Cl.-Fr. Poullart...* (avec trad. anglaise), Pittsburg, Pa, 1959. – J. Lécuyer, *Les Écrits de Cl.-Fr. Poullart...,* dans *Cahiers spiritains,* n. 16, 1983, 88 p. (éd. partielle).

Sources biographiques : le *Mémoire* de Pierre Thomas et le récit de Ch. Bernard sur Grignion de Montfort et Poullart sont publiés par H. Koren (*op. cit.,* p. 224-89) ; présentation de ces textes et du témoignage de P.-J. Picot de Clorivière (*La vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort,* Paris-Saint-Malo-Rennes, 1785, p. 312-19) par J. Michel, cité *infra,* p. 340-41.

H. Le Floch, *Cl.-Fr. Poullart des Places,* Paris, 1906, 1916. – A. Eschbach, *La vie et l'œuvre de....,* Rome, 1916. – L. Vogel, *Cl.-Fr. P. des P., eerste stichter der Congregatie van den H. Geest,* Gemert, 1941. – J. Michel, *Cl.-Fr. P. des P.,* Paris, 1962.

V. Lithard, *Spiritualité spiritaine...,* Paris, 1938. – J. Lécuyer, *En relisant Poullart des P.,* dans *Cahiers spiritains,* n. 3-5, 1977-78. – Pour l'histoire de la congrégation, voir H. Koren, *The Spiritans...,* Pittsburgh, Pa, 1958 (trad. fr. adaptée, Paris, 1982) et M. Legrain, *Une union de congrégations au 19e siècle : Le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie,* Paris, 1965.

DS, t. 4, col. 1316, 1403 ; t. 9, col. 779.

Joseph MICHEL.

POULLIER (LOUIS), jésuite, 1865-1940. – Né le 23 décembre 1865 à Roubaix, Louis Poullier fit ses études au collège Saint-Joseph des Jésuites de Lille et entra le 2 octobre 1884 au noviciat de la province de Champagne exilé à Gemert (Hollande).

Après un an de juvénat au même lieu et trois ans de philosophie au scolasticat d'Enghien (Belgique), il fit une année de régence à l'école apostolique de sa province (alors réfugiée à Littlehampton, Angleterre) ; en 1893 il dut soigner sa santé à Paris, puis fit sa théologie à Enghien (1893-1897 ; prêtre en 1896). Il fut ensuite professeur de philosophie à Lille et fit son troisième an à Angers sous le P. de Maumigny (DS, t. 10, col. 822-25). De 1900 à 1908 il est socius du maître des novices à Saint-Acheul, près d'Amiens, puis maître des novices à Arlon puis à Florennes (Belgique).

Poullier est provincial de Champagne de 1908 à 1914, puis supérieur des Jésuites d'Amiens (1915-1919). En septembre 1919 il est nommé instructeur du troisième an d'abord à Florennes, puis à Saint-Acheul (1928-1935), où il demeura quatre ans encore comme recteur. Sa santé ébranlée le conduisit à Hauteville (Ain) en 1939 ; il y mourut le 31 juillet 1940.

Dans ses charges de supérieur et de directeur spirituel, Poullier fut l'homme des *Exercices spirituels* ignatiens et de l'institut de la Compagnie. Son rayonnement spirituel et sa charité souriante, son union à Dieu et sa pauvreté sont certaines. Selon sa volonté, ses notes et manuscrits ont été brûlés après sa mort ; peu de choses a échappé : notes de novices et de tertiaires (commentaires de l'Institut, retraites, conférences spirituelles), quelques lettres de direction, diverses conférences, sa relation de la visite qu'il fit de la mission jésuite du Tchéli (Chine).

On a imprimé *ad usum privatum* ses biographies des jésuites Eugène Boulangé † 1915, Francis Decroix † 1918, Léon Dufour † 1926, et 31 schémas de méditations pour un *Mois de Marie* (s d ; trad. en chinois, Sienhsien, 1934). – Sur les Exercices : *La partie allégorique de la contemplation du Règne* (dans Collection de la Bibliothèque des Exercices, n. 61-62, 1920, p. 9-14), *L'ascétisme de la Compagnie de Jésus* (dans *Lettres de Jersey,* t. 38, 1924, p. 285-95), *Ce que sont les Exercices et ce qu'ils offrent* (dans *Les grandes directives de la retraite fermée,* Paris, 1930, p. 39-49), *Les règles du discernement des esprits* (*ibidem,* p. 198-217), *Réflexions sur la Semaine des Exercices* (Toulouse, 1930, 48 p.), *La retraite. Comment en assurer le succès ?* (dans *Bulletin des retraites fermées,* octobre 1931, p. 52-59 ; trad. espag. dans *Manresa,* t. 8, 1932, p. 339-45). – Poullier a donné au DS l'art. *Consolation* (t. 2, col. 1617-34).

Ce qui reste de ses retraites et ses quelques études sur les Exercices montrent Poullier suivant fidèlement le plan et la structure du livret ignatien, tout en sachant s'adapter à ses divers auditoires. Pour lui, le chrétien vaut ce que vaut son union à Dieu ; cette union est le but de la vie. L'élection est « le mordant de la retraite » : elle décide pour le meilleur la réforme de la vie. Poullier insiste sur l'effort personnel vers la perfection, car il y a nécessité de répondre à la grâce. Pour lui, la première partie des *Exercices* entraîne le retraitant à la recherche de la volonté divine ; la seconde l'entraîne à suivre cette volonté sur le chemin tracé par le Christ. Dieu répond à qui suit ce chemin en l'unissant à lui.

H. Baron a esquissé le portrait et l'essentiel de la doctrine de L. Poullier : *Un maître spirituel : le R.P. L.P.* (Toulouse, 1947 ; résumé dans *Messager du Cœur de Jésus,* février 1946, p. 38-49). – DS, t. 2, vol. 1137 ; t. 3, col. 1285, 1291 ; t. 7, col. 1303.

Hugues BEYLARD.

POURRAT (PIERRE), sulpicien, 1871-1957. – Pierre Pourrat naquit le 7 février 1871 dans une famille d'agriculteurs de Millery (diocèse de Lyon) et ne commença ses études secondaires qu'à 16 ans et demi au petit séminaire Saint-Jean de Lyon. Prêtre le 19 décembre 1896 au cours d'une année de préparation à la licence de philosophie scolastique à Paris, il demanda à être sulpicien et fut nommé à Limoges pour enseigner la théologie fondamentale (1897-1902), puis au séminaire Saint-Sulpice de Paris pour la dogmatique. La loi sur les congrégations ayant obligé en 1905 les évêques à confier leurs séminaires à des prêtres de leur diocèse, P. Pourrat vint au séminaire Saint-Irénée de Lyon comme professeur de théologie ;

il en fut supérieur de 1908 à 1926, en même temps que vicaire général de l'archevêque. Puis il dirigea pendant dix-neuf ans le noviciat des Sulpiciens à la Solitude d'Issy et fut consulteur général de la Compagnie. En octobre 1945, il se retira au séminaire universitaire de Lyon, où il mourut subitement le 12 mars 1957.

Enseignant la théologie au plus fort de la crise moderniste, P. Pourrat fut vite convaincu que la recherche historique, rigoureusement menée, ne pouvait nuire à la foi. D'où son livre de *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive,* Paris, 1907, qu'il retoucha dans une 3e édition (1908 ; trad. anglaise, St. Louis, 1910, 1930) pour en montrer la conformité au décret *Lamentabili* ; inquiété par une dénonciation au Saint-Office, il fut efficacement soutenu par son archevêque, le cardinal P.-H. Coullié, et donna la 4e édition en 1910.

Ses tâches de supérieur l'ayant éloigné de l'enseignement de la théologie, il prit la même méthode pour ses conférences spirituelles, les appuyant sur l'histoire et sur les textes : comme il n'existait aucune présentation d'ensemble de la tradition catholique en ce domaine, il publia à Paris de 1917 à 1928 les quatre volumes de *La spiritualité chrétienne* (plusieurs rééd. jusqu'en 1947-51 ; trad. anglaise 1922 svv, 1955). On a loué la sobriété de ses exposés, la sûreté de son sens critique, la place faite aux textes essentiels ; « œuvre d'optimisme et d'audace. L'immense littérature qu'il a dépouillée était encore très mal connue quand il se mit à l'ouvrage » (M. Olphe-Galliard, RAM, t. 33, 1957, p. 351). Les multiples recherches et publications faites depuis soixante ans dans le champ de la spiritualité, et ce Dictionnaire lui-même, doivent beaucoup à son œuvre de pionnier. Ce n'est pas que les spécialistes aient ensuite confirmé toutes ses positions : É. Gilson l'a critiqué à propos de Guillaume de Saint-Thierry, et A. Combes au sujet de Jean Gerson ; on a pu, en particulier, contester sa méfiance à l'égard du mysticisme et sa tendance à repérer un « préquiétisme », catégorie commode mais artificielle (par ex. art. *Bertot,* DS, t. 1).

P. Pourrat a donné, dans des dictionnaires, revues et recueils, de nombreux articles qui développent des points abordés dans sa grande histoire, spécialement sur la spiritualité de l'*Imitation* et sur celle de l'École française. Outre des notices sur des auteurs, les t. 1 et 2 du DS lui doivent d'importantes contributions : *Abandon (faux), Affections, Affective (spiritualité), Attributs divins, Biographies spirituelles* (époque moderne), *Bouquet spirituel, Charité* (V, 5 : L'école française ; VI : Erreurs sur la charité), *Clairvoyance spirituelle, Commençants, Contemplation* (VII : Dans l'école sulpicienne). De plus, il a publié *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française,* Paris, 1931 (trad. italienne), et *Jean Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice,* 1932 (trad. anglaise).

DTC, tables. – *Compagnie de Saint-Sulpice, Bulletin du Comité des Études,* t. 2, 1957, p. 420-24. – Archives de S.-Sulpice, Paris.

Irénée Noye.

POUSSEPIN (Marie), fondatrice des Sœurs de Charité Dominicaines de la Présentation, 1653-1744. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Marie naquit à Dourdan (Essonne) le 14 octobre 1653 dans une famille chrétienne, adonnée au travail des bas de soie, dans un atelier artisanal. Le père est marguillier de la paroisse Saint-Pierre ; la mère est trésorière de la confrérie de charité établie en 1663 dans la ville. Celle-ci étant morte (1675), Marie est chargée de l'éducation de son frère de 10 ans et du foyer familial. Son père ayant fait faillite en 1680, elle réussit à redresser la situation financière et, en 1683, elle transforme l'atelier en y utilisant les premiers métiers, introduits en France par Colbert.

Elle forme ses apprentis à ces nouvelles techniques et ainsi rénove la prospérité économique de Dourdan qui devient la deuxième ville de France pour la fabrication des bas de soie et de laine. Dans un souci de progrès social, elle supprime la taxe à l'apprentissage, onéreuse pour les familles pauvres. Parallèlement, elle assume de plus en plus de responsabilités au sein de la confrérie de charité. Trésorière en 1683, présidente en 1693, elle se dévoue tout entière au service des pauvres, voyant en eux Jésus Christ lui-même. Durant le terrible hiver de 1693-94, elle accueille dans sa propre chambre une pauvre veuve malade et infirme qu'elle soignera jusqu'à sa mort.

Sa piété personnelle, nourrie dans sa famille et dans le cadre d'une intense vie paroissiale, s'épanouit dans ses œuvres de charité et trouve un aliment nouveau lors de son entrée dans la fraternité du tiers-ordre dominicain, sous l'impulsion du frère François Mespolié, venu prêcher à Dourdan en 1691 et 1692, et qui influença profondément son évolution spirituelle (DS, t. 10, col. 1069-70). On peut rattacher à cet approfondissement spirituel sa décision de tout quitter à 42 ans pour fonder à Sainville (17 kms de Dourdan) « une communauté du tiers-ordre de saint Dominique, pour l'utilité de la paroisse, pour instruire les filles et servir les pauvres malades » (acte du 13 novembre 1697).

A cette fondation, elle consacre toute sa fortune et, pendant près de cinquante ans, elle se dévoue aux besoins essentiels de la misère rurale si répandue sous les règnes de Louis xiv et de Louis xv. Elle multiplie les fondations dans les diocèses de Chartres, Orléans, Blois, Sens, Paris et Meaux. Après douze ans de patientes démarches, traversées d'épreuves, elle obtient de Louis xv, en 1724, des lettres patentes d'institution pour sa communauté. L'évêque de Chartres l'approuve à son tour en même temps que les *Règlements* en 1738, sous le nom de « Communauté de la Charité de Sainville » ; opposé à tout lien juridique avec l'ordre dominicain pour cette communauté apostolique de vie commune, sans clôture, il ne l'accepte que comme communauté diocésaine soumise à sa juridiction : les *Règles,* toutefois, gardent l'empreinte et l'influence de l'esprit et des usages du tiers-ordre. La filiation dominicaine sera reconnue à la Congrégation en 1897 et l'agrégation complète en 1959.

Marie Poussepin meurt à Sainville, à 90 ans, le 24 janvier 1744, laissant vingt établissements en six diocèses, tous consacrés aux œuvres d'éducation populaire et au soin des malades pauvres, à domicile ou dans les hospices ruraux.

Après les troubles de la Révolution, la Communauté se reconstitue à Janville puis établit son centre à Tours en 1813. C'est le point de départ d'une expansion qui s'étend à la France et au-delà des frontières. En 1984, la Congrégation des Dominicaines de la Présentation compte près de 4 000 membres en 25 pays.

Le procès de béatification de la Servante de Dieu a été ouvert en 1911 et la Cause, introduite à la Congrégation des Rites par décret du 18 juin 1923, est en voie d'achèvement.

2. Écrits. – On posséde peu d'écrits de Marie Poussepin, la spolation du couvent en 1793 en ayant

détruit un certain nombre. Il nous reste cependant deux documents :

1) Les *Règles générales* (= RG) « pour la conduite des sœurs de la Communauté de Sainville dans les paroisses où elles s'établissent », écrit de circonstance, concernant les devoirs à l'égard de Dieu, des sœurs, des enfants, des personnes du dehors et de soi-même, remarquables par la concision, la simplicité et le sens pratique ; c'est un vade-mecum à l'usage des premières communautés.

2) Les « *Règlements* pour les sœurs de la communauté de la charité de Sainville » (cité R.) ; rédigés en 1738, ils comportent 43 chapitres en 175 pages. Ce sont des constitutions qui règlent la vie de la communauté, mais la fondatrice y apporte un enseignement puisé dans l'Écriture et les auteurs spirituels ; on y trouve une synthèse originale de sa doctrine.

3. Doctrine spirituelle. – La nature même de ces écrits les destine à la perfection spirituelle des membres de l'Institut. Elle l'appuie constamment sur l'Écriture, surtout le Nouveau Testament et sur de fréquentes citations des Pères de l'Église, puisées dans la *Pratique de la Perfection chrétienne* de A. Rodriguez. L'élément majeur de sa synthèse spirituelle est la charité théologale vers laquelle tout doit converger et dont elle fait « l'âme de sa communauté » (R. XIV, XL). Elle l'affirme dès le début de ses *Règlements* : « C'est celle de toutes les vertus que Notre-Seigneur nous a recommandée davantage et qu'il a pratiquée avec tant de soin que toute sa vie en a été un exercice continuel ». Cependant le charisme propre à sa communauté vouée aux œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles lui fait donner beaucoup de développement à la charité active, en conformité avec la spiritualité de Vincent de Paul et celle du tiers-ordre dominicain. Pour elle, comme pour les Frères Prêcheurs, « on fait son salut en travaillant à celui des autres ».

Cette vie de charité doit tendre à se répandre sans limite dans un souci constant de « porter partout la connaissance de Jésus-Christ et de ses mystères et d'enflammer tous les cœurs de l'amour de sa Divine Majesté » (R. XXVII). C'est pourquoi Marie Poussepin a constamment affirmé son esprit missionnaire. Et si elle donne une place importante au travail dans la vie de sa communauté, c'est qu'il est au service de cette universelle charité (R. XXVI).

Sa doctrine spirituelle est en référence continuelle à la personne de Jésus Christ, modèle de vie qu'il faut imiter, celui pour qui tout doit être accompli. Dès le ch. I, les sœurs doivent « imiter par leur conduite la vie que Notre-Seigneur a menée sur la terre » ; leur charité mutuelle doit être « réglée sur celle que Jésus-Christ a pour les hommes » (R. II) ; le travail doit reproduire la vie laborieuse de Jésus Christ (R. XXVI). Mais en même temps, les sœurs « ne doivent vivre que pour Jésus Christ » (R. XXXV), pratiquer l'obéissance parce qu'elle conduit droit à Jésus Christ, « le préférant à toutes choses » (R. IV), la pauvreté pour être pauvres avec lui (R. V), la chasteté pour être épouses de Jésus Christ (R. VI), le service des malades « parce que c'est Jésus-Christ qu'on sert en leur personne » (R. XXV). Marie Poussepin donne une grande importance à la lecture de l'Écriture, miroir de l'âme (R. X) ; la supérieure « doit se nourrir de ce pain et le rompre aux autres » (R. XVII). Jésus Christ est aussi le Pain de Vie dans son Eucharistie ; Marie parle abondamment de ce sacrement dont elle souhaiterait la réception quotidienne (R. IX). Cette orientation christocentrique s'avère en pleine conformité avec la doctrine spirituelle traditionnelle dans l'Ordre de saint Dominique.

Selon l'enseignement des maîtres dominicains, P. Girardel et A. Massoulié (DS, t. 10, col. 757-59) transmis par Mespolié, Marie Poussepin attache une grande importance à la pratique des vertus (R. XVII et XIX), surtout l'humilité, base de toute vie spirituelle (R. III ; RG) dans un esprit de paix et de confiance qui élève jusqu'à la charité parfaite. Mais plus que les actions héroïques, elle veut que la vertu se montre surtout « dans les actions ordinaires, qui en se réitérant tous les jours avec ordre, nous procurent bien d'autres mérites si elles sont animées de l'esprit intérieur qui en est l'âme » (R. XLII). Cette synthèse spirituelle est empreinte d'un éminent esprit de simplicité, de discrétion et de sagesse.

Outre la réception des sacrements, les Règlements donnent une grande place à la vie de prière, réalisée par l'union à Dieu, le souvenir fréquent de sa présence (R. VII), la prière du cœur plus que celle des lèvres (R. XIX). Le silence et la lecture préparent à un déroulement des occupations dans la dévotion intérieure (R. XVII) dans l'optique de saint Dominique : « Conservez la présence de Dieu en toutes vos actions, parlez-lui souvent... » (RG). Enfin, consacrant son institut au mystère de la Présentation de la Sainte Vierge, c'est d'une fervente dévotion à Marie que Marie Poussepin espère la perfection d'une vie toute orientée vers les œuvres de l'apostolat : « Les sœurs peuvent tout espérer par le secours de la Sainte Vierge sous la protection de laquelle elles se sont mises ».

B. Th. Pouan, *Les origines de la Présentation. Vie de la V.M. Marie Poussepin, fondatrice...*, Paris, 1894. – Th. Mainage, *Mère Marie Poussepin, fondatrice des Sœurs de Charité dominicaines : Présentation de la Sainte Vierge de Tours*, Paris, 1914. – G. Théry, *Recueil des actes de la V. Marie Poussepin, fondatrice...*, 2 vol., Tours, 1938. – Sr Saint-Joseph, *L'ouvrière de la Providence : la V.M. Marie Poussepin*, Paris, 1962. – R. Darricau, *Maria Poussepin*, BS, t. 10, 1968, col. 1076-82. – Madeleine Saint-Jean, *Une fondation beauceronne : la communauté de la Charité de Sainville*, dans *Bulletin de la Soc. archéologique d'Eure-et-Loir*, août 1978. – *Turonen. Beatificationis et Canonisationis... Mariae Poussepin... Positio*, Rome, 1985.

DS, t. 5, col. 1477 ; t. 10, col. 1070.

Madeleine Saint-Jean.

PRADO PERAITA (Germain), bénédictin, 1891-1974. – Né à Barbadillo del Pez (Burgos) le 8 octobre 1891, Germán Prado fut placé dès son enfance comme oblat à l'abbaye bénédictine de Silos. Il y fit profession le 8 décembre 1909 et fut ordonné prêtre le 18 septembre 1915.

Il occupa à Silos les charges de premier chantre et de maître de chœur ; il fut aussi maître des novices durant quelques années. Il donne de nombreuses sessions de chant grégorien, en particulier dans les séminaires d'Espagne et de Portugal. A partir de 1948, il vécut au prieuré de Madrid dépendant de Silos, et y mourut le 27 mars 1974.

Prado est un propagateur de la spiritualité liturgique avec des ouvrages comme *La liturgia eucarística* (San Sebastian, 1923) ; *La misa de los niños* (Madrid, 1928) ; *Pláticas dominicales de quince minutos* (1931) ; *Año predicable* (1935) ; *Curso popular de liturgia* (1935) ; *Coloquios eucarísticos para la comunión según el espíritu de la sagrada liturgia* (1935) ; etc.

Prado est surtout un musicologue qui étudia les livres liturgiques des cathédrales espagnoles, le chant mozarabe, etc. Ainsi, par exemple : *El canto mozárabe* (León, 1925 ; Barcelone, 1926) ; *Letaniae lauretanae cantus quinque* (Braga, 1933) ; *Cantus Lamentationum pro ultimo Triduo Hebdomadae majoris, iuxta hispanicos codices* (Paris, 1934) ; *Misa solemnizada con laudes y preces mozárabes* (Madrid, 1964) ; Etc.

Il a traduit des textes de saint Bernard, les lettres de saint Jérôme, la Règle de saint Benoît et *Consummata* (= M.-A. de Geuser, DS, t. 6, col. 341-42). – Il a collaboré à de nombreuses revues : *Ora et Labora, Revista eclesiástica* (dont il fut directeur), *Analecta sacra tarraconensia* (1941-42), *Signo* (1944), *Liturgia* (1946-1963), etc.

T. Moral, *Ephemerides liturgicae,* n. 90, 1976, p. 212-18. – Q. Tajadura, *Menologio Silense,* dans *Boletín de la Institución Fernán González,* n. 192, 1979, p. 60-61. – C. Del Alamo, *Aportación de los monjes de Silos a la liturgia mozárabe (1880-1980),* dans *Studia Silensia,* t. 7, 1981, p. 249-50.

DS, t. 3, col. 1564 ; t. 8, col. 1466.

Ernesto Zaragoza Pascual.

PRAT (Ferdinand), jésuite, 1857-1938. – Né à La Frétarie (Huparlac, Aveyron) le 10 février 1857 dans une famille nombreuse et très chrétienne, Ferdinand Prat fit de bonnes études au petit séminaire de Saint-Pierre-sous-Rodez et au collège de Saint-Geniez-d'Olt. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Pau le 8 septembre 1873.

Licencié ès lettres, Prat fut bientôt destiné à l'enseignement de l'Écriture sainte : trois ans de théologie à Beyrouth, où il s'initie à l'hébreu et à l'arabe ; quatrième année à Rome (avec R. Cornely pour professeur) ; il poursuit sa formation à Ditton-Hall (région de Liverpool) au scolasticat des Jésuites allemands en exil (cours de J.K. Zenner et de J. Knabenbauer) et à Paris (études orientales avec G. Maspéro, J. Oppert, J. Halévy).

Après sa profession solennelle (2 février 1892), Prat enseigne à Uclès (1893), Vals-près-Le Puy (1897), Enghien (1899). Appelé à Rome comme consulteur de la récente Commission biblique (1903), il y joue un rôle actif et entreprend de nombreux travaux. Malgré sa prudence et son orthodoxie, sa compétence et sa tournure d'esprit ne lui permirent pas d'accepter certaines anomalies de la réaction antimoderniste. Cette attitude éveilla des soupçons ; Prat dut quitter Rome en 1907 pour Beyrouth, puis Bruxelles (chez les Bollandistes) et Paris (aux *Études*).

Malgré son âge, il s'engagea en 1914 comme aumônier militaire. Après la guerre, il reprit ses cours à Enghien (1920-1925), puis se consacra exclusivement à ses publications. Par suite d'un accident survenu en 1933, il dut se retirer à Toulouse, où il mourut le 4 août 1938.

L'activité littéraire de Prat s'est exercée d'abord dans la rédaction d'articles, dont certains fournirent les éléments de livres ultérieurs : contributions au DB, au DBS (45 notices), au *Dictionnaire apologétique,* au DTC, aux *Études* (au temps du modernisme, plusieurs articles remarquables par leur fermeté exempte d'outrances polémiques), aux RSR, etc.

Tous ses livres furent édités à Paris : *La Bible et l'histoire* (1904) ; – *Le Code du Sinaï* (1904) ; – *Origène. Le théologien et l'exégète* (1907) ; – *La Théologie de saint Paul* (2 vol., 1908-1912) ; – *Saint Paul* (coll. Les saints, 1922), biographie sans apparat technique ; – *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre* (2 vol., 1933). – Dans ses dernières années Prat travaillait à une « Théologie de saint Jean » qui demeura à l'état d'ébauche.

La *Théologie de saint Paul* est sans doute l'ouvrage le plus important. Elle connut un grand succès, fut plusieurs fois rééditée (avec des modifications assez notables en 1920-1923) et traduite (anglais et italien). Le tome 1 suit le développement chronologique de la doctrine de Paul ; le second en propose une étude organique. C'était la première fois que paraissait, du moins chez les catholiques, un ensemble aussi complet. La critique a relevé les hautes qualités de philologue et d'historien qui marquent l'exégèse de Prat ; elle a aussi apprécié sa sûreté au plan théologique, tout en soulignant qu'il s'était gardé d'imposer une systématisation préfabriquée à la synthèse authentiquement paulinienne de la deuxième partie.

Cet ouvrage a « régné » durant près de quarante ans dans nombre de séminaires et de théologats ; une dernière édition, parue en 1961-1963, était préfacée par J. Daniélou. Il en revendiquait l'opportunité en observant que, malgré les monographies et commentaires ultérieurs, aucune somme globale équivalente n'avait été produite. Il en marquait aussi les limites : par exemple le fait que son auteur n'avait pu évaluer avec assez de justesse l'influence sur saint Paul de la littérature juive intertestamentaire, domaine exploré depuis. Par ailleurs, si Prat sut ne pas couler de force la révélation proprement paulinienne dans des cadres abstraits, sa problématique ne pouvait se dégager de certains points de vue aujourd'hui périmés. Mais au plan d'une justification scripturaire des dogmes fondamentaux, l'œuvre demeure légitime.

On peut penser que son *Jésus-Christ* a plus nettement vieilli. S'il est vrai que non seulement certaines inflexions discutables du devenir de la théologie, mais même ses développements normaux ont remis en cause le bien-fondé de tout projet de biographie historique concernant Jésus, il n'en reste pas moins qu'en leur temps cette étude, et d'autres analogues, ont intégré puis suscité d'indéniables progrès en christologie. Une lecture intelligente peut y recueillir encore des fruits qui ont leur prix.

Il faut noter la portée spirituelle de ces travaux. Parfois, rarement il est vrai, on la saisit sur le vif, quand Prat se permet une sobre « application » de ce type. Mais elle est certaine surtout dans la mesure où bien des prédicateurs et des auteurs d'ouvrages plus simples ont trouvé là un terrain de référence et une source de lumière pour s'acquitter de leur mission spécifique.

J. Calès, *Un maître de l'exégèse contemporaine. Le P. Ferdinand Prat,* Paris, 1942 (p. 156-61 : liste des principaux écrits de F.P. ; *passim* : indication des principales recensions concernant ses livres et de quelques articles nécrologiques ; p. 170-207 : 3 ch. de son ébauche sur la Théologie de saint Jean ; le ms entier de cette ébauche est conservé dans les Archives sj de Toulouse).

LTK, t. 8, 1963, col. 700. – DTC, tables, col 3761-63. – DBS, t. 8, 1980, col. 244-46.

Henri de Gensac.

PRATIQUE. – Il est paradoxal de traiter de la pratique par la simple pensée : cela paraît injurieux pour elle ! Sans en appeler à l'opacité ressentie en tout travail sérieux de réflexion, on endosse ici le scandale, pressentant que se battre avec la pensée de la pratique permet d'entrer en vérité dans le drame, de sens et de foi, inhérent à la pratique elle-même. Sept étapes jalonneront ce débat.

1. La peur du réel. – A manier le mot « pratique », sa complexité apparaît vite. Les choses qu'il désigne, directement ou par contraste, l'augmentent encore. Cela conduit à penser que la valeur d'évidence reconnue d'emblée à la pratique joue plutôt comme un masque : nous nous en étourdissons comme de ce qui serait suprêmement concret et réel en vue de nous

cacher sans remords ce concret et ce réel. Comme tout slogan, la pratique invoquée, adulée devient dès lors un bon indice de ce dont l'homme a peur, à force de le désirer trop.

Ténus, les indices sémantiques ne doivent pas être négligés. Ainsi, tout d'abord, de par son étymologie, « pratique » est un mixte. Savant par sa finale, qui l'apparente à ces adjectifs aisément substantivés, philosophique, physique, juridique, etc., « pratique » retrouve l'existence quotidienne par sa racine, le verbe grec *prattô*, agir. Compris selon cette mixité, le mot circonscrit donc une manière sinon scientifique, du moins consciente de se rapporter à toute sorte d'action pour mieux agir. On saisit parfaitement cette nuance quand l'action est précisée : le sportif digne de ce nom ne se contente pas de faire du sport, il le pratique. Mais tout devient flou quand le mot est pris absolument. Importance de la pratique, nous dit-on. Si l'on ne précise pas le terrain d'effectuation, le mot joue comme une promesse de maîtrise sans rien à maîtriser.

D'où vient ce mot ? Il n'est pas biblique, ni dans sa facture mixte et savante, ni tellement dans son radical. Certes les deux Testaments résonnent très fort à l'action ; l'homme n'y est pas valorisé par ses belles pensées ni ses belles paroles, mais par l'accomplissement de la loi, puis de la charité en actes. Cela se marque dans les versions grecques de la Bible par une utilisation très majoritaire et en un sens favorable de *poieô* par rapport à *prattô*, volontiers péjoratif (comparer *Deut.* 31, 13 et *Jean* 3, 21 à *Gen.* 31, 28 et *Jean* 3, 20). Or, *poieô*, faire, pointe vers le résultat objectif ; *prattô*, agir, vers la prestation du sujet.

Un mot n'est pas disqualifié de n'être pas biblique. Par là peut même être indiqué un domaine humain avec lequel le judéo-christianisme a à se confronter. Voici donc le terrain de la rencontre : le monde hellénistique où *prattô* se dit indifféremment en bien ou en mal ; plus précisément, la réflexion issue de Platon à qui nous devons la distinction entre « science pratique » et « science gnostique » (*Le Politique* 258e). Mais tout cela contribue à alourdir encore les charges contraires dont est gros notre mot.

Le moins qu'on puisse dire est que les réalités concernées par la pratique ne la rendent pas plus transparente, sauf à jouer l'inconscience pour la conscience. D'une part, depuis que ce terme est né, tout en permettant des clarifications comme celle que propose Platon, il sert plus encore à opposer, voire à exclure. Platon n'a distingué que pour mieux choisir la voie de la connaissance. A l'inverse, Marx écrit : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le transformer » (*Thèses sur Feuerbach* 11). Si nous n'y prenons garde, en invoquant la pratique nous désignons autant un ennemi à abattre qu'une chose à faire. Confus, le mot se charge presque nécessairement d'idéologie. En notre temps, d'autre part, la pratique prise absolument – celle qui fait surgir le problème – en est arrivée, dans l'inconscience générale, à signifier n'importe quoi au gré de ceux qui privilégient par elle telle ou telle façon de se rapporter par l'action au réel : pratiques des pratiquants, praxis des militants, praxie des sociologues, pratique du zazen, etc. Elle prend même le visage d'une morale inchoative dans un ouvrage collectif récent, typique des tâtonnements présents : pratique = « ce que doit être le comportement, l'agir des chrétiens » (*Écriture et pratique chrétienne*, Paris, 1978, p. 9). Ainsi, sous couleur de ressaisir toute l'action selon une rigueur réfléchie, déjà on a choisi idéologiquement, on a absolutisé une voie, on a reculé dans les préliminaires. Voilà ce qui menace les zélateurs de la pratique comme telle.

Pourquoi cette dérobade masquée ? Devant le réel indéfini, l'homme se replie sur lui qui agit et l'appel à la pratique est l'excuse que se donne l'ouvrier de n'être plus qu'un acteur. Ainsi, comme nous le pressentions, la pratique n'est pas le réel. Du coup le vrai drame apparaît : l'homme, un être au désir de puissance illimitée qui n'est pas tout-puissant, et qui le sait.

2. Le sursaut chrétien moderne. – Signe que quelque chose de profond vient d'être touché dans cette collusion de la pratique avec la peur du réel, une foule de références montent ici à l'esprit : des hommes de la caverne qu'il faut détourner par la force des ombres de la paroi vers les choses elles-mêmes (Platon, *République* 515de) jusqu'à Adam et Ève qui, voulant être « comme des dieux », voient le réel entier, de Dieu à la terre, leur devenir hostile. Sous la forme du mythe – combien ambigu – ou comme enseignement inaugural de la Bible, une question immémoriale veille donc en notre mixte de désir et de peur : la pratique.

Parmi tant de supports, pour faire un nouveau pas dans la réflexion, nous choisissons M. Blondel et son *Action* de 1893 (rééd., Paris, 1950). Pourquoi ? Il y a d'abord le sous-titre, rarement mentionné : « Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique ». Blondel se donne donc comme projet, en lien avec une reprise en profondeur du kantisme (« critique de la vie », pas seulement de la raison), de fonder une « science de la pratique ». Selon le Christianisme dont l'auteur s'inspire sans complexe, et cette science et son objet sont interprétés, à l'opposé de Platon, comme le sommet de la philosophie, dans la mesure même où la pratique apparaît ici comme la fine fleur de l'action (5e partie, ch. 2). Nous voici donc ramenés par Blondel au centre de notre problème.

Deuxièmement, dès les premières réactions, favorables ou non, que sa lecture suscite, *L'Action* fait corps avec le sursaut du christianisme en notre siècle, marqué lui-même par le formidable sursaut humain de la modernisation scientifique et industrielle.

Dans une thèse récente (*Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses,* 1896-1913, Paris, 1980), R. Virgoulay a clairement décrit comment cette ardente complicité est nouée dès avant la première guerre mondiale. Ce serait une autre thèse, et bien vaste, de démêler la suite de l'influence et de la connivence en ces années où l'Action Catholique a pris, effectivement et symboliquement, la place que l'on sait dans l'Église. La rigueur du philosophe nous aide à constater non seulement que la pratique demeure une question au sein de la foi, mais comment.

Troisièmement, on assiste avec l'après Vatican II à une lente dépréciation des valeurs d'action.

Les militants sont fatigués. La pratique, nous l'avons vu, s'affole dans toutes les directions. Le soupçon grandit que *L'Action*, qui s'est montrée admirablement apte à accompagner l'acclimatation moderne des chrétiens à toute sorte d'engagements, est moins adaptée quand il s'agit de faire du sursaut un bond achevé. A moins que Blondel n'ait exprimé d'une manière ou de l'autre que l'angoisse tient aux entrailles de la pratique. Cette indication serait précieuse.

Avec honnêteté, le philosophe de *L'Action* a de fait parfaitement déterminé en quoi la pratique, à l'extrême pointe du processus, est redoutable : par

l'option de l'unique nécessaire (4e partie, 1/3) : « L'homme aspire à faire le dieu : être Dieu sans Dieu et contre Dieu, être Dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme » (p. 356). L'enthousiasme communicatif pour tout l'agir humain qui porte ce grand livre a pu faire oublier la dramatique note à payer, bien plus engageante que le pari de Pascal quoique dans la même ligne. Blondel, et c'est sa grandeur, y conduit impitoyablement au rythme même de son élan : où surgit la nécessaire liberté de l'option ? Avec « l'action parfaite », la pratique. Alors Blondel s'interroge : « Y a-t-il donc un trépas de la vie ? » (p. 375). L'option est pour le philosophe catholique de l'action ce qu'est le « vendredi saint métaphysique » pour le philosophe luthérien du concept, Hegel.

Cette exaltation de l'option a connu une belle fortune, y compris, même si cela n'est pas tellement reconnu, dans l'existentialisme athée. On ne peut en dire plus ici ; on se contente de peser l'apport de l'unique nécessaire blondélien au problème de la pratique par deux brèves remarques, d'où rebondira la recherche.

Qui dit option dit primat de la volonté sur l'intelligence. Sans aveuglement au moins momentané du savoir, l'option n'en est plus une. Avec d'indéfinies précautions, Blondel le reconnaît (p. 465 : l'équilibration du *Im Anfang war die That* goethéen et du *In principio erat Verbum* de saint Jean).

Qui dit option au sujet de l'unique nécessaire magnifie jusqu'à l'infini la part de l'homme en ce passage. Blondel aussi le reconnaît par le poids ontologique qu'il attribue à cette clé de voûte de sa science de la pratique (5e partie, ch. 3).

Voilà qui permet de cerner ce qui fait peur à chacun dans la pratique : sa liberté, certes, mais surtout si elle se ramène purement à elle-même, sans intelligence, sans Dieu, du moins dans l'instant de l'option. N'y a-t-il pas là une dramatisation outrancière, toute spontanée qu'elle est ? Et ne touchons-nous pas là ce qui retient le chrétien confronté avec le monde moderne de sauter toute la longueur du témoignage qu'il attend de sa foi et qu'on attend de lui ? Voilà la réflexion relancée. Une attention plus sage à l'instant éternel du choix dont dépend la pratique sait y déceler un agencement moins redoutable de Dieu, du savoir et du vouloir.

3. Remontée dans l'histoire chrétienne. – Si nous nous tournons vers Évagre le Pontique (vers 345-399), c'est, comme pour Blondel, au nom d'une aporie très limitée mais aiguë. En quoi peut-il nous aider à démêler l'imbroglio de la pratique et de la peur ?

Ce qui nous amène à Évagre est évidemment son *Logos practicos* (éd., trad. et commentaire par A. et C. Guillaumont, SC 170-171, 1971). Restant ainsi au sein du Christianisme, nous constatons du moins par deux sondages à quinze siècles de distance que le problème de la pratique a été durablement posé à la foi chrétienne. Cela dit, nous changeons presque complètement d'horizon en remontant vers cette époque où, loin de s'opposer à Platon et à sa quête du salut par la connaissance, on tente, non sans secousses, de couler la révélation biblique dans cette aspiration. Évagre, dont on sait combien il a été influencé par Origène, est un bon témoin de cet effort d'inculturation, comme il en est un artisan très typé : son traité n'est écrit que pour des moines qui ont jeté les bases de leur « tranquillité » hors du monde et il développe son système suivant la terminologie de Platon : « Nous allons exposer maintenant, sur la vie pratique et la vie gnostique... ce que nous avons appris (des anciens moines) » (p. 493). La différence d'avec Platon réside en ceci, qui n'est pas mince : la pratique, qui ne constitue pas le faîte de la montée anachorétique, n'en est pas moins une étape proprement spirituelle. Même platonicien, un chrétien n'arrive pas à ne pas lui accorder une grande importance.

L'essai d'Évagre n'a pas pleinement réussi. Dans son cas, l'influence-connivence, décelée au sujet de Blondel, se montre aussi fort bien. C'est un maître, souvent incognito, de la pratique monastique, en Occident comme en Orient. Mais sa systématisation a été condamnée avec l'origénisme deux siècles après sa mort. *Mutatis mutandis,* pour reprendre l'expression employée dans le point précédent, il marque un sursaut, il n'accomplit pas un bond. Que la pratique est difficile à mettre sur pied, en Christianisme comme en humanité ! Évagre est donc aussi justiciable de notre question, qui se précise ainsi quant à lui : la peur du réel peut-elle marquer une pensée de la pratique où l'intellect détient un évident primat ? Oui, et aux deux niveaux que le point précédent a dégagé : pratique et intelligence, pratique et secours divin.

La force d'Évagre est d'avoir réfléchi l'expérience des Pères du désert dans un autre registre que le bien, qui est peu mentionné. La pratique relève selon lui bien plus de la tactique que de la morale. C'est par ce biais qu'elle est intimement liée à l'intelligence, dans la mesure où tout l'art du « praticien » consiste à ne pas être trompé par ses passions ni, en elles, par ces autres que lui, les démons. « Il faut aussi apprendre à connaître les différences existant entre les démons et remarquer les circonstances de leur venue... Cela, il est nécessaire de le savoir pour que, au moment où les pensées commencent à déclencher ce qui constitue leur matière..., nous prononcions quelques paroles à leur adresse, et dénoncions celui qui est là » (p. 598, 601). Quoi qu'il en soit de cette démonologie en son fond (cf. sur le fond du sujet notre article *Satan 1976*, dans *Christus*, n. 92, 1976, p. 408-21), elle déplace fondamentalement le lieu du progrès humain vrai de l'aspiration (celle de l'*érôs* ou celle de la volonté) au discernement, donc au juste jugement *hic et nunc*, donc à l'intelligence capable d'appréhender le réel. Il y a là un apport vis-à-vis de Platon et plus encore de Blondel. Malgré son estime pour les « maîtres de la vie intérieure » (p. 340, 447), ce dernier n'a aucune idée de ce *Kriegsspiel* où, dans la suite des instants, même agir bien, sans la connaissance de l'adversaire, c'est être perdu. Mais c'est là même que se montre chez Évagre combien la pratique secrète la peur du réel : celui-ci n'est rien pour lui que le terrain d'une lutte sans merci.

Compte tenu de cette pression « démoniaque », l'issue ne peut être entrevue que dans la séparation des choses sensibles (*Logos practicos*, éd. citée, p. 651), vers la fameuse « impassibilité » évagrienne, qui n'est en rien une insensibilité, mais l'intellect revenu par la pratique à lui-même, devenu en particulier par là capable de charité (p. 493). Quasi fasciné par le combat du moine, Évagre est incapable de percevoir quelque bonté, quelque positivité dans le réel sensible. Les anges s'insinuent dans le discernement, mais c'est le discernant qui occupe toute la scène (p. 557). La grâce de Dieu est, certes, évoquée, invoquée (*passim* et épilogue, p. 713). Elle est cachée dans l'intellect qui ne cesse de se dépiéger. Cela est grand, et d'une redoutable perspicacité. A la limite, et dans l'impassibilité charitable elle-même, c'est

accablant de solitude, peut-être de solipsisme. De là vient sans doute, à travers des humeurs et des arguments plus ou moins topiques, la suspicion qui s'est attachée, bien avant les querelles origénistes, au système qu'on pille par ailleurs. La quête de l'impassibilité, ici, ne prive pas l'homme d'aimer, mais de sentir, dans le réel, qu'il est aimé par Dieu. La peur conduit ici à une impasse théologique.

La déposition d'Évagre, après celle de Blondel, est éclairante. La pensée de la pratique conduit à reconnaître en elle et l'engagement de la liberté et la lucidité de l'intelligence. Mais la conscience rigoureuse de l'une comme de l'autre, d'une part, risque d'être totalitaire, d'autre part, pousse au paroxysme la peur du réel. Reste donc à nous demander si l'homme peut vaincre sans Dieu lui-même la peur que lui inspire le réel quand il tente de s'en rendre maître, contraint qu'il est de composer avec lui. Voilà qui nous ramène à la naissance, historique et quotidienne, de la foi.

4. L'Alpha et l'Oméga de la foi. – Ayant pressenti, grâce à la pesée sémantique du mot, que la pratique est un terrain de confrontation entre la culture ambiante et la tradition judéo-chrétienne, entre la préoccupation de l'acteur et celle du fait accompli (*prattô* et *poieô*), nous avons remonté l'histoire de cette confrontation. Nous nous sommes appuyés sur deux cas, significatifs de leur époque et du Christianisme en celle-ci, mais tellement divergents que l'on s'étonne : comment la foi chrétienne peut-elle contenir, sans rompre, une telle tension ? Parce que cette tension, nommément la tension de la volonté et de l'intelligence à propos de ce qui n'est pas évitable, la confrontation avec le réel, manifeste, dans la mesure où elle est maintenue et pleinement reconnue, l'originalité de la foi chrétienne.

On peut énoncer ainsi cette originalité : Dieu précède l'homme à travers la pratique dans le faire lui-même ; en s'appuyant sur ce Dieu-là, le croyant accède à une pratique d'autant plus agissante que toute crainte en est bannie. « L'amour parfait bannit la crainte » (1 *Jean* 4, 18). « Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclave pour retomber dans la crainte... » (*Rom.* 8, 15). Nous y retombons incessamment et de mille manières contradictoires, face au réel insaisissable, inévitable et menaçant, sans la connaissance réitérée de Dieu créateur du réel, incarné dans le réel, soulevant comme il le veut tout le réel. En deçà de l'option morale comme du combat mental, l'alternative salvatrice est théologique : ou la peur caractéristique du faux maître qui est un vrai esclavage, ou l'« esprit des fils adoptifs qui nous fait crier dans l'Esprit : Abba ! Père ! » (*Rom.* 8, 15).

Sans étayer cette originalité du Christianisme (elle est le scandale dont le chrétien a sans cesse à rendre compte aujourd'hui dans le dialogue interreligieux), on se contentera de deux remarques qui manifestent la puissance de la conviction de foi selon laquelle Dieu précède de toutes parts l'homme agissant en ce monde, en est de toutes manières l'Alpha et l'Oméga.

Tout d'abord, la foi au Dieu qui me précède là même où j'ai à agir ou à me défendre de tout piège n'est en rien une solution de facilité. Ou plutôt, si elle est de fait le début de la paix, elle l'est au prix de la crise dans laquelle, tranchant mes liens avec moi-même, je m'en remets dans l'instant à Dieu : heure du paroxysme dans le jardin de Milan pour Augustin (*Confessions* VIII, 19-30) ; moment présent de l'abandon cher à J.-P. de Caussade (cf. art. *Présent, infra*) ; « instant » qui est « plénitude des temps » en même temps que « paradoxe absolu », « scandale » pour le Kierkegaard des *Miettes philosophiques* (dans *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, 1973, p. 50, 79-99, etc.). De ce point de vue, la contention discernante et l'option apparaissent, avec toute la subtilité qu'on voudra, comme d'ultimes attachements de l'homme, intelligent ou moral, à lui-même avant qu'il n'adhère (ou peut-être pas) à l'Alpha et l'Oméga. Scandale, folie ; sagesse pour les seuls « parfaits » (1 *Cor.* 1, 17 à 2, 9). Or on n'est parfait qu'avec et comme le Christ qui, à Gethsémani comme sur la croix, s'est laissé tomber dans les bras puissants du Père. Mort et résurrection dans et par la confiance en Dieu, telle est la porte étroite vers la pratique paisible, et toujours au prix de ce parcours.

Deuxièmement, la victoire de cette foi pascale sur la peur viciant la pratique est si réelle qu'elle tolère un décalage entre elle et les expressions qu'on en donne. Ou plutôt, car nous somme sortis du subjectivisme auquel ramènent d'une manière ou d'une autre les attaches ultimes, Dieu est tellement sûr qu'il préfère pour notre bien notre confiance en lui à toute absence d'écart en quoi nous nous complairions. C'est pourquoi l'ensemble du discours chrétien, dans son épaisseur réelle et séculaire, comporte non seulement des bonds mais aussi des sursauts. Autrement dit, et pour demeurer dans la documentation ici apportée, il y a place dans le Christianisme réfléchissant sur les fondements de la vie chrétienne pour des Évagre, des Blondel, etc., c'est-à-dire pour des auteurs-acteurs qui font une percée à la fois décisive et incomplète. Cet inachèvement demeure un ferment de discussions, quelquefois tendues, et par là de réflexions jusqu'à ce que le fruit tout à fait comestible soit produit. Évagre, par Cassien, conduit à saint Benoît ; Blondel et d'autres avec lui, à travers de nombreux intermédiaires, au concile sans anathèmes que fut Vatican II. Du coup, la continuité doctrinale en Église cesse de ressortir à la répétition ; un peu de sens de l'histoire perce à jour cette fausse présentation. La continuité est un processus de discernement où le Maître de l'histoire, qui est aussi le Maître du réel, parvient en tout scribe-disciple à tirer du trésor du neuf et du vieux (cf. *Mt.* 13, 52). Telle est l'assurance qui commence et achève la foi agisante ; elle vit de Dieu comme son Alpha et son Oméga.

5. Utilité pratique de la connaissance de Dieu. – Le point fondateur qu'on vient d'atteindre est fondateur de tout, sans supprimer rien de ce qui tend le tout à se rompre ; il est en même temps le point le plus simple à poser et le plus compliqué à retrouver. L'acte de foi, plein d'intelligence comme de liberté, se fait sans y penser, dans l'exultation comme du fond des abîmes : « O Seigneur notre Dieu, qu'il est grand ton nom... » (*Ps.* 8, 1) ; « Des profondeurs, je crie vers toi... » (*Ps.* 130, 1). Mais, si l'on y pense à ce qu'on fait, le pas risque fort d'être à jamais empêché. Ici le croyant a regagné la simplicité, mais seulement dans le cri, dans l'instant. La fécondité du Dieu Alpha et Oméga de la pratique croyante ne peut se réduire à ce point ; le cri dans l'instant n'est qu'une trop fragile victoire. Si, poussé à partir des tensions de la pratique, il ne se montre pas coextensif à l'épaisseur de la pratique, il sera vite réenglouti dans la subjectivité angoissée de l'acteur : il lui faut devenir durée dans la confiance. Il nous faut déployer jusqu'au bout le *poieô* de Dieu dans le *prattô* de l'homme.

Les progrès de la maîtrise humaine sur le monde, le miracle grec, la Renaissance..., conduisent toujours à repousser Dieu à l'horizon de l'activité. Face aux tâches urgentes et aux responsabilités qu'elles entraînent, s'occuper de Dieu *hic et nunc* paraît, au mieux, un luxe. Il faut montrer qu'il n'en est rien, et cela non en vertu de considérations périphériques, mais au centre : l'homme, acteur de son monde, ne se connaît que dans la mesure où il connaît Dieu. Il se connaît jusqu'au bout à la mesure de sa connaissance

de Dieu jusqu'au bout. Or ce « jusqu'au bout », cet *eis telos* n'est pas à comprendre, de quelque manière que ce soit, comme un au-delà, mais vers le réel où quelque chose est à œuvrer réellement. Comme le Christ, connaissant en son Père son Alpha et son Oméga, va au bout de son amour en lavant des pieds d'hommes (*Jean* 13, 1-4), ainsi la connaissance du Créateur est ce par quoi, tout en sachant que nous ne sommes pas tout-puissants, nous exerçons dans la paix notre puissance, limitée et reçue, dans le réel.

La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin est bâtie sur le parti de déployer toute la doctrine chrétienne, à la fois théorique et pratique, du « point de vue de Dieu » (Iª, q. 1, a. 7). Son déploiement, tel que l'annonce le début de la q. 2, met en lumière exactement ce que nous venons d'établir : c'est en même temps – selon la relation que décrit le Prologue général – que les « commençants », aidés du « docteur catholique », apprendront à connaître Dieu, eux en Dieu, eux vers Dieu et tout en Dieu repris par le Christ : immense systématisation du « noverim me, noverim te » d'Augustin (*Soliloques* II, 1). Retrouver cette manière de traverser la *Somme* aiderait à résoudre le problème toujours disputé de son plan. Quoi qu'il en soit, citons un court passage de la Iª, q. 13 évidemment stratégique, puisqu'il s'y agit de la capacité qu'a l'homme de nommer Dieu comme il nomme n'importe quoi. Il va permettre de préciser l'utilité, de toute manière, pour l'homme de connaître Dieu.

« Rien n'empêche que les noms dont nous parlons ici et qui impliquent relation avec la créature soient attribués à Dieu dans la dépendance du temps (*ex tempore*), non à cause d'un changement en Dieu, mais pour un changement du côté de la créature elle-même, comme la colonne prend place à la droite d'un animal sans aucun changement en elle, mais du fait que l'animal se trouve déplacé » (a. 7). Ainsi énoncer un titre à propos de Dieu déplace, change quelque chose en nous. Nous ne disons jamais Dieu impunément selon la « dépendance du temps ». Aller jusqu'au bout de la série de ces titres – Dieu, Yahvé, Seigneur, Père, Fils, Esprit –, c'est, avec l'*homo religiosus*, avec Abraham et Moïse, avec Jésus, dans la foi, par la mort, obtenir la bénédiction inaltérable du réel.

Même sommairement, il fallait fonder en théologie spéculative l'utilité pratique de la connaissance de Dieu : elle pousse l'homme vers une prise en charge, lucide et confiante, de sa puissance limitée mais réelle sur l'univers qu'il a à dominer en s'y multipliant (*Gen.* 1, 28). Évagre n'a pas su conjoindre intimement ses discours sur la « pratique » du moine et sur le mystère dans ses *Képhalaia gnostica* (les 6 Centuries de Sentences, à distinguer des 50 Sentences du *Gnostique*) ; cette extraposition traduit non seulement une peur non résorbée du réel, mais un manque d'intelligence dans la connaissance jusqu'au bout de l'homme, doué d'une puissance créée, et de Dieu créateur. Tout vient ensemble : Dieu, l'homme, le réel.

6. La traversée des épaisseurs. – Ainsi connaître Dieu dans le cri, le dialogue ou le face à face de la foi nous aide à être homme jusqu'au bout. Tel est déjà le *poieô* de Dieu au secret de l'intelligence. On s'en est rendu compte avec l'avènement, à la suite de Marx, des philosophies de la révolution, la conscientisation comme telle est une force. La violence qui l'entache, par quoi les révolutions virent à la terreur, montre que seule la conscientisation en Dieu reconduit l'homme à sa juste force. Il faut désormais suivre l'œuvre de Dieu créateur depuis le retournement de l'homme connaissant jusqu'au retournement par lequel il prend librement sa part de l'achèvement du monde. Cela ne se fera pas sans éprouver l'épaisseur de la liberté humaine. Comment celle-ci va-t-elle enfin se réconcilier avec elle-même sous la motion divine ?

Entre Évagre et Blondel, Thomas d'Aquin ; entre ce dernier et Blondel, Ignace de Loyola et ses *Exercices spirituels*. Selon une appréciation qui dépasse les frontières de l'Église, il y a dans cette œuvre matière à réflexion pour qui veut explorer les chemins de la décision libre. L'interprétation du livret est difficile, du fait d'une part que ce qui y est mis en œuvre n'est jamais justifié théoriquement, d'autre part que cette absence le remet quasi sans défense aux interprétations qu'on lui fait subir selon les besoins des époques. Nous suivons ici celle qui prévaut aujourd'hui sous le coup des sciences humaines et de leur suspicion à l'endroit de la liberté existentialiste et personnaliste, et par là blondélienne. Le moins qu'on puisse dire est que cette nouvelle herméneutique des *Exercices* marque un progrès dans la prise en compte de la totalité du texte (voir par exemple *Chercher et trouver Dieu. Lecture des Exercices...*, dans *Christus*, n. 124, supplément, 1984).

Comme méthode pour parvenir à un choix en pleine existence, les *Exercices* sont marqués par trois évidences opérationnelles : une division, une insertion, une conjonction. Nous ne faisons que les typer l'une après l'autre grâce à quelques passages expliqués sommairement, pensant que le plus important est ici de mettre au jour une démarche.

Conformément à ce qui lui vient de la scolastique et particulièrement de saint Thomas (le traité des actes humains, *Somme théologique* Iª IIªᶜ, q. 6-22), Ignace divise intellectuellement et casse pratiquement le vouloir libre du retraitant en deux : capacité de choisir et désir. C'est ainsi que s'achève le « Principe et fondement » qui met en lumière trois éléments : « la liberté de notre libre arbitre », le désir qui peut ou non se fixer sur le « davantage », et, entre les deux, ce qu'il faut bien appeler une béance : « Nous rendre indifférents » (n. 23). La suite des *Exercices* va en effet consister à renforcer suffisamment le désir du davantage pour qu'un choix en ce sens puisse se faire, l'entre-deux servant en quelque sorte de champ de bataille.

C'est dans cet entre-deux que va s'insérer le travail de l'intelligence. A force de fréquenter, pas à pas, l'ensemble de la doctrine, de la création de l'homme à l'Ascension du Christ, purifié et illuminé par cette fréquentation, le retraitant voit son désir devenir un amour capable de s'engager selon la vérité qui va à la lumière. Ignace précise bien qu'il ne faut pas confondre les deux registres : « Nous nous servons de l'activité de l'intelligence pour penser et de celle de la volonté pour aimer » (n. 3). Voilà qui est capital. On ne peut augmenter son désir directement ; on ne peut que l'amener à se déprendre d'idées où il se perd par des pensées nées en lui de la doctrine du salut. En se retrouvant, grâce à l'exercice en un sens gratuit de l'intelligence, le désir devient assez lui-même, assez aimant pour choisir selon le Christ.

Ce qui permet cette déprise et cette confortation n'est pas l'intelligence elle-même et ses pensées ; c'est ce qui est « senti » (mot-clé des *Exercices*) de la bonté même de Dieu dans la consolation qu'il procure ou de la désolation qu'il permet au sujet des pensées. Telle est l'étonnante conjonction. Dieu parle au retraitant en son affectivité même, une fois que le positif et le négatif de celle-ci ont été à ce point acceptés qu'ils peuvent devenir la base d'un discernement (cf. n. 32, 315-336). Au bout du compte, le choix est fait non pas pour Dieu, mais dans la joie et la paix ressenties de par Dieu pour Dieu. Un choix qui, d'une manière ou d'une autre, même à travers l'inclination de la raison, ne serait pas porté par la motion ou la confirmation divine doit être suspecté (n. 175-183).

Voilà, rapidement brossée, la démarche. Il s'agit là d'une « élection », terme emprunté à Thomas d'Aquin, et non d'une « option », mot absent des *Exercices* et dont on peut comprendre pourquoi il est étranger à leur esprit. Il y a dans l'option un mixte de suffisance ultime et de capitulation, symétrique du mixte d'élan et de peur qui a été détecté dès le début de notre analyse. Élection dit choix électif, donc selon un plaisir vrai, même s'il est difficile à discerner. Mais, auparavant, volonté comme intelligence, mémoire, imagination, corps même, ont été remis à l'apprivoisement de Dieu. Dieu a tout traversé, le tournant vers la joie d'un tel choix : « L'amour qui me met en mouvement et me fait choisir telle chose, qu'il descende d'en haut ; de l'amour de Dieu » (n. 184 : selon notre trad.). Il n'y a plus de paroxysme, d'*apex mentis*, mais la quiétude d'une liberté alliée enfin en tout elle-même à Dieu, collaborante sans arrière-pensées, enfin réconciliée. Alors, selon une formule chère à Ignace, Dieu peut être cherché et trouvé en toutes choses.

7. Synergie. – A partir du cri de la foi théologale par lequel Dieu crée cette confiance même qui porte l'homme à avoir à son égard le mouvement vital de l'enfant vers sa mère, nous en sommes venus à étendre la conscience de l'œuvre créatrice jusqu'en l'exercice de notre intelligence et de notre volonté. Ainsi pris dans son bon sens, c'est-à-dire en descendant de là où notre esprit s'est d'abord passionnément porté, tout le complexe humain se ressaisit à la fois comme unifié et conduit au réel. Pris à rebours, hors de cet « amour qui descend», l'homme ne fait que se hérisser devant ce qui est à faire, refluant dans les atermoiements ou les précipitations de la pratique laissée à elle-même. L'ultime étape est celle du *poieô* de Dieu dans la chose même.

Le Créateur va-t-il ainsi jusqu'à tout faire ? L'homme moderne se cabre. On connaît à ce sujet la réaction significative de M. Merleau-Ponty (« ' Que votre volonté soit faite '. L'homme se dépossède de sa vie », *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 350). Sûrement aussi il y a résistance à l'ultime abandon en l'homme de toujours, celui qui religieusement donne à la divinité les prémices de son corps et de ses champs pour qu'au moins le reste lui soit laissé.

Trois remarques permettent d'achever le processus qui met en place la synergie sans cesse altérisée de l'action de Dieu et de l'homme.

Disons d'abord que le sursaut auquel Merleau-Ponty a donné une expression systématique, mais qui n'en est pas moins spontané et profond, est dû à une erreur d'optique ou, pour mieux dire, à un défaut de mémoire. Parvenus à la fin du parcours, nous en oublions le début. Devant le fruit de ses entrailles ou de sa terre, l'homme ne se souvient plus qu'il n'aurait rien fait si, aussi infinitésimalement que ce soit, il n'avait vaincu sa peur du réel par quelque invocation secrète à plus grand que lui et si cette invocation n'avait produit un minimum d'assurance en son vouloir divisé comme en son intelligence paresseuse. Le fruit, offert à son regard, devient séducteur, délesté des replis de crainte où, ténébreusement, il a germé (cf. *Gen.* 3, 6). A l'inverse, l'action de grâces est véridique parce qu'elle n'oublie rien. Dieu ne me vole pas le réel, lui sans qui la relecture honnête de mon expérience me fait constater que je n'y aurais rien fait.

Il faut donc se défaire de toute idée trop simpliste de ce qu'on appelle volonté divine, plan de Dieu. Il n'y a pas de projet préalable qu'on pourrait lire, voire même imaginer en Dieu, puisque notre liberté même, en ses difficiles accouchements, fait partie intégrante de ce projet. C'est seulement au moment où elle se convertit à elle-même et à sa vraie puissance au sein du réel que la liberté comprend que tout est grâce et comment tout est grâce. Elle constate alors, comme Paul : « Avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien » (*Rom.* 8, 28). En cet ultime passage, la familiarité avec le Christ, par la mort et la résurrection de qui ce projet s'accomplit, trouve sans cesse à croître : « Aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Rom.* 8, 39).

Prise de la sorte, la manière qu'a Dieu de nous précéder dans le réel laisse entrevoir sa discrétion. Dieu nous fait signe dans le train du monde par ce qui est petit, caché par sa petitesse, ou plutôt caché par notre goût des grandeurs et des solutions définitives. Là gît un perpétuel malentendu entre nous et notre Créateur et Sauveur. Nous l'attendons dans le ciel ou dans les profondeurs ; il naît, comme tout le monde, d'une femme. Nous le cherchons dans la sagesse et la sainteté imaginaire ; il triomphe par la folie et le scandale de la croix. Nous voudrions le reconnaître dans la force des mouvements historiques et des empires ; il a partie liée avec un peuple hétéroclite et sans frontière dont les seuls lieux de ralliement sont une confession de foi, les sacrements et l'unique commandement de s'aimer. Dieu se montre effectivement, mais autrement que nous le rêvons. Par là, il se montre indéfiniment notre maître en réalisme : accepter l'insignifiance de l'être où se loge, comme en autant de grains de sénevé, toutes les promesses de vie et de vie éternelle.

L'itinéraire parcouru nous a fait passer de la peur à la paix dans le mystère de la pratique chrétienne. Une fois ressaisi sur fond d'humanité, le faire de Dieu a fini par tout envahir sans que rien soit détruit dans l'agir de l'homme. Tout s'est pacifié en lui, comme tout peut trouver son ordre en chacun de nous. La semaine aussi de la création, à l'ouverture de la Bible, est une victoire sur le chaos. Et la semaine sainte rejoue cette origine en la mettant à notre disposition pour le quotidien de la vie dans la pâque du Christ. Ainsi, de crise en crise, de sursaut en bond accompli, de semaine d'années en semaine d'années, l'histoire de l'homme et du monde s'en va vers sa plénitude réelle où Dieu aura donné à tout ce qui est petit sa grandeur et à chaque être sa présence.

« Dans la journée qui commence, Seigneur, vous venez de descendre. Hélas ! pour les mêmes événements qui se préparent, et que nous subirons tous, quelle infinie diversité dans les degrés de votre Présence. Dans les mêmes circonstances, exactement, qui s'apprêtent à m'envelopper et à envelopper mes frères, vous pouvez être un peu, beaucoup, de plus en plus ou pas du tout. Pour qu'aucun poison ne me nuise, pour qu'aucune mort ne me tue, pour qu'aucun vin ne me grise, pour que dans toute créature je vous découvre et je vous sente, – Seigneur, faites que je croie ! » (P. Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde*, dans *Œuvres*, t. 13, Paris, 1976, p. 149).

Dominique Bertrand.

PRÉDICATION. – 1. *La prédication et l'Église.* – 2. *Prédication et révélation.* – 3. *Le destinataire de la prédication.* – 4. *Le prédicateur dans l'Église.* – 5. *L'efficacité de la prédication.*

1. **La prédication et l'Église.** – La prédication est, fondamentalement, une réalité ecclésiale ; elle ne peut se comprendre sans l'Église ; en retour, l'Église ne peut se construire et se concevoir sans elle.

1° L'Église est le contexte unique à partir duquel peut être évaluée et comprise adéquatement la prédication. Annoncer le salut est la mission que le Seigneur lui confie. Or, ce salut commence par la foi, qui advient par l'audition de la Parole et découle ainsi de la prédication (cf. *Rom.* 10, 14-15). Celle-ci est donc ordonnée à la foi, commencement du salut. Mais, en outre, elle présuppose une expérience de la foi et, en dernier ressort, une expérience de la foi de l'Église qui s'exprime dans la prédication pour s'accroître elle-même comme Corps du Christ. C'est ce que manifeste l'événement de la Pentecôte, où l'on voit comment la prédication jaillit d'une expérience de foi ecclésiale et s'oriente aussitôt vers l'expansion de l'Église (*Actes* 2, 1-42). On peut donc caractériser la prédication comme un « fait de foi » puisque, à l'instar de la résurrection, du baptême, etc., et au-delà de toute structure empirique, sa réalité ultime n'est pas intelligible en dehors d'une perspective de foi.

2° Réciproquement et de façon complémentaire, la prédication donne sens à l'Église, car celle-ci prend naissance, s'accroît et se structure autour de la prédication. La naissance de l'Église est liée à la prédication du fait que, historiquement, sa visibilité se vérifie dans le discours de la Pentecôte. Sa croissance se fait par la prédication, tant au point de vue quantitatif (les apôtres sont envoyés pour prêcher et non pour baptiser ; cf. *Actes* 6, 2-4 ; 1 *Cor.* 1, 17) que qualitatif, car l'Église, par ce moyen, attire l'attention et donne raison d'elle-même. Enfin la prédication construit l'Église, du fait que, conjointement avec les sacrements, elle lui donne sa structure spécifique. L'Église, en ce sens, n'est pas seulement la présence historique et visible – sacramentelle – du triomphe eschatologique de Dieu ; en outre, du fait qu'elle manifeste ce triomphe, elle contient en son sein et devient elle-même la Parole salvifique de Dieu.

3° Pour toutes ces raisons, la prédication ecclésiale est la parole eschatologique et définitive ; elle est en tant que telle la prédication décisive, une sorte d'*analogatum princeps* par rapport aux prédications que l'on pourrait appeler paradigmatiques : celle des prophètes, de Jésus et des apôtres. La prédication prophétique est une parole au sujet du salut, c'est-à-dire finalement au sujet de Jésus, parole figurative et qui ne peut dépasser sa structure d'à venir. La prédication de Jésus, la parole même de Jésus, est la réalisation de ce qui est proche (cf. *Marc* 1, 15 : « Le temps est accompli et le Règne de Dieu est tout proche ; convertissez-vous... ») mais n'est pas encore accompli (*Jean* 7, 9 : « il n'y avait pas encore l'Esprit, parce que Jésus n'avait pas été glorifié »). La prédication des apôtres marque l'accomplissement car, de parole de Jésus dans l'Esprit, elle devient parole au sujet de Jésus. Cependant, elle ne vérifie pas pleinement la béatitude de ceux « qui croient sans avoir vu » (*Jean* 20, 29), parce que, pour porter la parole, l'apôtre doit avoir accompagné le Seigneur « à partir du baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé aux cieux » pour être « témoin de sa résurrection » (*Actes* 1, 21). C'est Jean (1 *Jean* 1, 1 ; 4, 4) qui souligne cette différence subtile et met en relief la prédominance totale du témoignage spirituel comme marque distinctive du temps eschatologique du salut (F.X. Durwell, dans *Wort in Welt*, p. 62 ; trad. esp., p. 40-41). La béatitude de *Jean* 20, 29 se vérifie dans la prédication post-apostolique qui, en conséquence, n'est pas seulement eschatologique mais doit aussi se poursuivre jusqu'à la fin des temps (*Mt.* 28, 19-20).

4° Ce caractère eschatologique de la prédication ecclésiale qui permet de la définir comme annonce définitive du salut, permet aussi de la rapprocher et en même temps de la distinguer des diverses manières de communication. La prédication, comme annonce par la parole, peut s'adapter à toute forme de communication sans s'identifier à aucune. Ce caractère de parole spécifie l'annonce eschatologique de la prédication et fait partie de sa nature. Cela ne tient pas seulement au fait que la prédication est une expression de la Parole de Dieu possédée par l'Église, mais aussi au fait que l'Église elle-même est Parole comme manifestation visible dans l'histoire du Fils de Dieu, Parole subsistante du Père. Ainsi la prédication en montrant que Dieu a choisi d'être pour nous ce qu'il est en lui-même (cf. F.-M. Genuyt, *Peut-on parler de Dieu ?*, dans *Lumière et vie*, t. 17, n. 88, 1968, p. 56), est la réalisation éminente du type de communication qui s'établit entre des êtres spirituels : une communication par la parole. La parole, – et, à la limite, est parole tout moyen de représentation qui implique le dynamisme humain de la connaissance et de l'amour –, apparaît donc absolument indispensable pour comprendre la relation entre Dieu et sa créature (cf. G. Finnegan, p. 28). Si Dieu est « un Dieu qui parle » (cf. art. *Parole de Dieu, supra*, col. 237-52), et il parle aujourd'hui de façon éminente dans la prédication ecclésiale, ce n'est point par exigence d'adaptation, mais bien plutôt parce que Dieu, étant en lui-même Parole au sens ultime, ne peut se faire connaître à sa créature spirituelle que par la parole. L'histoire du salut est, entre autres choses, l'effort que Dieu fait pour se donner à comprendre autant qu'il est possible. Et la prédication représente, au stade dernier de cette histoire, le véhicule majeur de cette compréhension.

2. **Prédication et révélation.** – Il convient de situer l'analyse de la prédication dans le contexte de l'histoire de la relation entre Dieu et l'homme que l'on appelle communément *révélation*. La prédication, loin d'être seulement un micro-processus concret de communication, fait partie de la structure même de l'histoire du salut, et, comme telle, doit être comprise comme parole qui entre dans une histoire.

1° *La prédication comme* structure de la révélation. – La prédication est une partie intégrante de la relation supra-naturelle entre Dieu et l'homme ; c'est ce qui apparaît éminemment dans l'Écriture, où est racontée une histoire d'ordre spécial : celle de l'entrée de Dieu dans le temps de l'homme. C'est Dieu lui-même qui, prenant l'initiative et par pure grâce, se propose d'entrer en relation avec l'homme, et cette relation est un don de lui-même. L'Écriture montre les alternatives de cette histoire. Cependant, il faut dire en même temps que toute l'histoire entre ces êtres spirituels et libres – c'est-à-dire toute histoire de relation réciproque, dans l'amour ou le refus, dans le don mutuel et la possession, dans le doute ou la contradiction – doit être nécessairement « expliquée », c'est-à-dire rendue intelligible. De là vient la présence multiforme de la parole divine en cette histoire biblique,

qui est celle de l'effort sans cesse renouvelé de Dieu pour atteindre l'homme. Dans l'Écriture, la parole divine, toujours associée à l'action, c'est-à-dire au don que Dieu fait de lui-même, se manifeste sans cesse pour révéler à l'homme son existence et son dessein, en d'autres mots, pour se donner à comprendre. Elle ne se réduit pas pourtant à offrir une pure intelligibilité ; c'est elle-même qui crée les conditions de l'histoire ou même se fait histoire. C'est ce que montrent, en raccourci, les premiers versets de l'Épître aux Hébreux : « A maintes reprises et sous maintes formes, Dieu a parlé jadis aux Pères par les Prophètes ; en ces jours qui sont les derniers, il nous a parlé par son Fils » (1, 1-2).

Il n'y a pas d'amour ni de don réciproques sans manifestation ni compréhension. Si Dieu, comme le montre ce texte, parle sans cesse, c'est parce qu'il veut inlassablement nous faire comprendre son amour. Or la synthèse parfaite de son amour et de sa parole, c'est son propre Fils ; il est en même temps la communication et la manifestation suprêmes de Dieu lui-même. En lui, de plus, culmine et se fixe définitivement l'histoire du salut ainsi que l'histoire de la Parole.

On peut cependant distinguer, dans ce processus d'historicisation de la Parole, trois étapes progressives (cf. *supra*) : la parole prophétique (la parole créatrice n'est pas une étape, mais bien le prologue nécessaire de la parole salvatrice), la parole de Jésus, et la parole de l'Église apostolique. Il faut souligner qu'en ces trois grands moments la parole divine présente trois caractères :

1) Elle est toujours *significative* et, à la limite, se justifie comme effort de Dieu pour se donner à comprendre. Elle rend intelligible la relation entre Dieu et l'homme et ses diverses alternatives. Elle vient manifester la profondeur et la cohérence, parfois insaisissables à l'homme, du dessein divin ; sans cette parole, la relation historique entre Dieu et sa créature se réduirait le plus souvent à un jeu d'ombres qu'il faudrait interpréter de manière cryptique. Telle est précisément la situation que déplore Israël quand il se trouve privé de prophètes.

2) Elle n'est jamais uniquement une parole de communication et d'explication ; elle est, depuis le Verbe créateur de la lumière primordiale jusqu'au Verbe Rédempteur, une parole *efficace*. En ce sens, elle produit toujours une transformation ; en effet, malgré l'échec provisoire de sa puissance du fait qu'elle agit dans un monde pécheur, la parole laisse entrevoir ce qu'elle opère ; elle ne prolonge pas seulement la réalité, mais elle la précède et la crée (cf. F.-M. Genuyt, *art. cité*, p. 54) ; non seulement elle illumine l'histoire, mais encore elle la fait (*Jean* 1, 14 : « Et la Parole se fit chair »).

3) Enfin, c'est toujours une parole *médiatisée*, que ce soit par le prophète, par l'Humanité du Fils, et finalement par l'Église qui est le Plérôme du Verbe et par suite son réceptacle spirituel définitif jusqu'à la transparence finale. Ce caractère « sacramentel » perdure dans la parole et il est indépassable puisqu'il correspond à l'effort du Seigneur pour rendre intelligible à la créature son amour efficace. Au terme de cet itinéraire, l'Église représente le stade actuel de la Parole de Dieu ; elle est elle-même la Parole et l'actualise de diverses manières : la prédication est une des plus évidentes et des plus efficientes. En tant qu'étape de l'histoire du salut, on pourrait dire que la prédication est la Parole actuelle de Dieu qui, médiatisée par l'Église, transmet efficacement la foi et la rend intelligible.

2° *La prédication selon le* CONTENU DE LA RÉVÉLATION. – La prédication doit être comprise aussi à partir du contenu de la révélation. Le but du dessein de Dieu est de nous faire « fils dans le Fils », de nous rendre ainsi participants de sa propre nature et de sa seigneurie. L'histoire biblique développe précisément l'histoire de cette seigneurie et les alternatives authentiques ou mensongères de son obtention ; c'est une histoire dramatique, en raison du mouvement intérieur que lui impriment les attitudes de ses protagonistes.

Le protagoniste ou acteur principal est Dieu, car il est le véritable auteur des gestes de salut. L'autre acteur, on pourrait dire le partenaire, est l'homme, comme image de Dieu et destinataire de son amour. Et bien que Dieu soit l'auteur central, il ne peut être connu qu'à travers son image humaine (1 *Jean* 4, 12 : « Dieu, personne ne l'a vu »). Or l'homme se caractérise par sa possibilité de devenir « seigneur ». La seigneurie consiste en la capacité de réaliser un ordre – en hébreu on dirait une « justice » – conforme au plan de son propre vouloir. L'homme est image en tant qu'il reflète de façon limitée la Seigneurie absolue de Dieu (cf. art. *Image et ressemblance,* DS, t. 7, col. 1402). Seigneur absolu et inconditionné, Dieu possède la plénitude de la sagesse et de la puissance et rien n'échappe à son emprise ; de cette Seigneurie découle sa Sainteté.

Or, lorsque Dieu crée l'homme, son intention est de le faire participer à sa propre vie : c'est pourquoi il le bénit, établit avec lui une alliance et le fait « seigneur » à son image et ressemblance (*Gen.* 1, 27-28 ; cf. 2, 7.15.20). Pour cela, il crée un monde que l'homme puisse modeler selon un ordre ou une justice. La défense de manger de l'arbre de la connaissance est une protection de l'homme. Au fond, la transgression du précepte divin signifie pour l'homme la transgression de ses propres limites de créature, ce par quoi il se détruit lui-même ; il refuse cette limitation pour se faire seigneur absolu et transcendant. Ainsi se révèle le ressort du personnage humain dans l'histoire biblique : vouloir s'approprier la seigneurie divine.

Mais l'homme est tenté du dehors de lui-même pour s'emparer de ce pouvoir. Ainsi apparaît, en sourdine, le troisième personnage de cette histoire, Satan, dont le rôle est celui de l'opposant qui suscite la lutte : aussi est-il justement appelé « l'adversaire » (*Job* 1, 6). Son rôle, sans cesse repris, est de s'opposer, parce qu'il représente la possibilité définitivement frustrée d'être seigneur tandis que l'homme peut le redevenir encore. Satan voulut rivaliser avec Dieu et se détruisit lui-même, s'excluant de la sphère divine et réduit à poser des pièges (*Gen.* 3, 15). Sa présence se révèle permanente au cours de l'histoire du salut et sa visée, perpétuellement frustrée, est de conduire l'histoire en disputant à Dieu la seigneurie.

Au fond, dans le récit de la Genèse, tout tourne autour de la seigneurie divine : tandis que Dieu exerce de façon positive sa seigneurie en créant des êtres capables de devenir ses images et de participer ainsi à sa plénitude, l'homme l'exerce de manière compétitive, pensant en termes de pouvoir et disputant à Dieu l'emprise sur sa propre vie ; le démon, à son tour, cherche de manière trompeuse à dominer l'homme.

Le développement ultérieur de cette histoire montre l'effort sans cesse renouvelé de la part de Dieu pour offrir à l'homme une nouvelle alternative et l'échec répété de celui-ci pour s'accorder à la nouvelle proposition. Cette réitération de l'effort de Dieu et des échecs de l'homme va permettre néanmoins une spiritualisation progressive de l'histoire et la préparation de la solution définitive, l'Incarnation du Fils, d'un ordre tout autre que les solutions antérieures. Le Fils est destiné, en devenant « semblable aux hommes », à être « le Seigneur » (cf. *Phil.* 2, 7-11). Par la médiation de son Fils, Dieu reprend en mains l'histoire et en

dénonce le drame là même où l'homme avait échoué : au niveau de la seigneurie.

Le point culminant de ce dénouement est le mystère pascal. Sur l'arbre de la croix, où la douleur et l'abandon du Christ atteignent leur paroxysme dans la mort, vient à se rejouer le drame existentiel de l'humanité, tout comme il s'était joué autour de l'arbre de la Genèse. Les personnages de toujours y sont présents, mais dans une relation de force totalement inversée : Dieu, à travers Jésus, offre à nouveau à l'homme, que représente aussi Jésus, la seigneurie ; la tentation y est également : au Jardin des Oliviers, comme il l'avait déjà éprouvé en divers moments de sa vie, Jésus souffre contradiction et il est provoqué à utiliser le pouvoir qu'il a reçu pour transformer les relations entre Dieu et l'homme. La situation existentielle de l'humanité se trouve modifiée parce que le Christ, rencontre définitive entre Dieu et l'homme, en un sommet de valeur infinie, choisit comme chemin vers le Père la renonciation à sa propre volonté ; il le fait au prix de sa vie en résolvant le problème de la seigneurie non en termes de puissance mais de dépouillement (*Phil.* 2, 5-11).

De cette manière, et par le chemin de la croix, le Christ réalise en son humanité ce qu'il était déjà en tant que Fils au sein de la Trinité : « être *du* Père » ; cf. E.H. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (original en néerlandais, Anvers-Bilthoven, 1959), trad. franç., Paris, 1960, p. 38-58 ; trad. esp., Saint-Sébastien, 1965, p. 29-48. De cette manière, en tant qu'homme – et avec toute l'humanité conjointe à lui –, il participe à ce qui est propre à la nature divine : en se faisant fils, il se fait Seigneur comme le Père. L'homme, dans le paradis, n'y était point parvenu, parce qu'il avait cherché à dominer le temps par ses propres moyens. Jésus y parvient par le renoncement à la domination sur le temps et sur sa propre vie.

Par là, Jésus inaugure une nouvelle sagesse qui montre comment l'unique manière pour l'homme de parvenir à sa seigneurie est le renoncement à la force et au pouvoir de sa propre volonté, pour accepter la faiblesse apparente du serviteur où brillent la force véritable et le jugement. Cette sagesse est valorisée de façon définitive par la résurrection, réponse d'acceptation du Père au sacrifice que fait Jésus de sa propre vie. Alors, Jésus, tourné définitivement vers le Père, devient en tant qu'homme, l'émetteur de l'Esprit ; et l'humanité devient capable de transmettre aussi l'Esprit pour obtenir la seigneurie véritable, le pouvoir de dominer réellement la vie et de la donner en plénitude.

Tous les auteurs sont d'accord pour reconnaître que la prédication est la proclamation de ce dénouement irrévocable de l'histoire du salut dans le mystère pascal. Mais il faut ajouter qu'elle révèle ainsi un nouveau sens de la vie humaine. C'est une nouvelle manière de comprendre que propose la sagesse de la croix : « Quand je suis venu vers vous, je ne suis pas venu... avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Je n'ai rien voulu savoir d'autre parmi vous que Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » (1 *Cor.* 2, 1-2). Ce contenu de la révélation, identique au contenu de la prédication, marque à tel point la structure de celle-ci qu'il conditionne sa force même : elle ne peut jamais se limiter à la mise en œuvre de techniques humaines. La prédication requiert toujours une spiritualité ; une simple rhétorique, susceptible d'être appliquée à n'importe quel contenu, excluerait la sagesse de la croix qui lui est essentielle.

Mais la prédication ecclésiale, parce qu'elle proclame cette nouvelle compréhension de l'homme à partir de la sagesse de la croix, souffre contradiction. Cette contradiction ne vient pas seulement de la nature de l'homme comme créature limitée mais du fait même que la nouvelle sagesse est proclamée dans un monde de péché où domine encore, quoiqu'affaiblie, la force de Satan. En ce sens, la prédication, en tant qu'étape actuelle de l'histoire du salut, prolonge en son sein la lutte originelle. Les paraboles évangéliques sur la Parole de Dieu ne laissent aucun doute sur ce point et montrent l'opposition permanente et multiforme – résistance ouverte, déformation subtile, etc. – que souffrira la prédication jusqu'à la fin des temps.

3. **Le destinataire de la prédication.** – Comme proposition d'une nouvelle manière de comprendre la vie, basée sur la sagesse de la croix et par suite toujours sujette à contradiction, la prédication est orientée d'abord vers la conversion dans la foi (*Marc* 1, 15 : « Convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » ; *Actes* 2, 37-38 : « Que devons-nous faire, frères ? – Convertissez-vous... »). La prédication comme première annonce de la foi (*kérygme*), habituellement adressée au non-croyant, recouvre ce qu'on pourrait appeler « évangélisation » : c'est la présentation globale et dramatique du mystère pascal dans le but de provoquer la conversion. On pourrait l'appeler prédication kérygmatique.

Ultérieurement, la prédication vise l'approfondissement de la foi et de la première conversion, et elle s'adresse déjà au croyant. Cet approfondissement peut se concentrer sur une compréhension de l'aspect proprement doctrinal de la foi, et c'est la prédication *catéchétique* ; ou bien elle s'oriente vers la célébration existentielle de ce qui est cru ; elle est alors en intime connexion avec le sacrement, et c'est la prédication *mystagogique* qui montre comment ce qu'annonce l'Écriture s'accomplit aujourd'hui dans la liturgie et la vie des croyants. D'ailleurs les deux formes principales représentent plutôt des moments imbriqués les uns dans les autres ; en ce sens, toute prédication est annonce de la foi et appel à la conversion, ouverture plus grande à l'intelligibilité de la foi, orientation au mystère, spécialement au mystère eucharistique, en référence essentielle à l'Écriture.

D'autre part, face au message de la prédication sous ses diverses formes, l'homme se trouve toujours dans une situation semblable puisqu'il se sent toujours provoqué à devenir un croyant authentique en la Parole. En ce sens, il échappe difficilement à une double sensation : celle de surprise et celle de se sentir sauvé en son existence.

La surprise vient de ce que la Parole de Dieu est adressée à l'homme du dehors, lui est étrangère et fait entendre un appel venu d'en haut, transcendant et non à son propre plan (cf. D. Grasso, p. 285). L'auditeur de la Parole divine se trouve toujours interpellé, inquiété ou tout au moins étonné (de ce dernier sentiment est témoin la Vierge Marie à l'annonce de l'Ange). La nouvelle compréhension de la vie qu'impliquent la croix et la résurrection, avec tout ce qui en dérive, détruit toujours en l'homme l'abri de sa propre sagesse, en le provoquant de manière plus ou moins sensible selon qu'il est plus ou moins touché

par le mystère surnaturel qui lui est proposé. Après cette irruption, parfois violente, l'auditeur ne demeure jamais le même ; Paul jeté à bas de son cheval est le parfait exemple de ce dépouillement qu'opère, dans des cas extrêmes, la prédication.

En même temps toutefois, il convient d'affirmer une sorte d'harmonie pré-établie entre l'homme et la Parole. En réalité, si la Parole lui est extérieure et supérieure, elle lui appartient aussi en quelque manière, elle est déjà en lui (*Luc* 17, 21 : « Le Règne de Dieu est au-dedans de vous »). L'homme vit dans un monde immergé dans l'océan de la grâce. L'expérience qu'il fait en sa conscience d'être enraciné dans l'horizon de l'Être dépasse déjà l'ordre naturel. Cette expérience s'accorde déjà à l'expérience de la Parole de Dieu qui, dans son intériorité, appelle l'homme ; on pourrait l'appeler une révélation au sens large ou une parole implicite. La prédication ecclésiale viendra expliciter ce qui résonne déjà à l'intérieur de l'homme. De là vient la sensation de salut existentiel qu'apporte aussi la prédication à l'homme qui l'écoute, et qui, loin de lui être totalement étrangère, est d'une certaine manière attendue. Cependant cette explicitation d'un donné préalable est toujours indispensable ; en effet, comme le paralytique de la piscine probatique (*Jean* 5, 1-9), l'homme ne pourrait aucunement par ses propres moyens franchir le passage de l'une à l'autre.

Pour toutes ces raisons, du point de vue de l'auditeur, la prédication ecclésiale, parole extérieure et venue du dehors, apparaît comme une médiation indispensable et efficace ; lorsqu'elle est proclamée en son contenu propre et explicité, elle confronte l'homme avec les interrogations qu'il porte et elle déploie son impulsion obscure mais déjà orientée vers la croix et la résurrection du Christ. Disons toutefois que c'est là une possibilité qui s'offre à l'être humain : parvenir à une écoute authentique de la parole de Dieu, qui implique l'obéissance de la foi, comporte toujours un mouvement de sa liberté ; en outre, le temps est nécessaire pour que l'homme puisse expérimenter en lui-même la contradiction que découvre la prédication et relever le défi qui l'appelle à surmonter ses propres résistances et la tentation d'évasion. En ce sens, l'écoute de la parole requiert de l'homme qu'il se fasse en lui-même parole (*Luc* 11, 28 : « Plus heureux encore ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent »).

4. Le prédicateur dans l'Église. – D'après ce que nous venons d'affirmer, le prédicateur ne peut être qu'un croyant qui a fait sienne la Parole et continue de l'écouter sous la motion de l'Esprit Saint (cf. *Jean* 14, 26) ; dès lors il peut parler d'expérience. En outre, le prédicateur est toujours un croyant qui se trouve, en des circonstances définies, envoyé par l'Église : l'*Ecclesia docens* est en même temps *Ecclesia discens* (E. Schillebeeckx, *Parole et Sacrement dans l'Église,* p. 37). Nous retrouvons ici, mais à un autre niveau, le double caractère de la Parole de Dieu qui est en même temps étrangère et personnelle. Pour le prédicateur, la Parole de Dieu est d'abord une Parole qui lui vient du dehors et qu'il reçoit de l'Église. Cette Parole, qui ultérieurement se médiatisera en lui-même, lui est en première instance étrangère, totalement objective et elle exige un scrupuleux respect. C'est ce que dit l'Écriture en caractérisant à diverses reprises le porteur de la Parole comme un *héraut,* porte-parole du message d'un autre qu'il représente de façon officielle. Le titre de héraut souligne bien la fidélité absolue que le prédicateur doit garder par rapport à la parole reçue (cf. J. Murphy-O'Connor, *La prédication selon s. Paul,* Paris, 1966, p. 38-40).

Néanmoins, le prédicateur n'est pas un simple répétiteur de l'expérience ecclésiale. La Parole qu'il a reçue, dans l'obéissance de la foi, devient partie de lui-même ; en conséquence, le message qu'il annonce, tout en restant divin, finit par devenir paradoxalement son propre message. La Parole lui appartient, en même temps qu'elle le dépasse. C'est pourquoi le prédicateur est aussi un *témoin,* dans la mesure où il a fait l'expérience de ce dont il parle (1 *Jean* 1, 3 : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons »). Cette expérience, dans l'Église, est avant tout d'ordre spirituel parce que le Christ, au-delà de l'absence de sa mort, est revenu à son Église (*Jean* 14, 28), comme « esprit qui donne vie » (1 *Cor.* 15, 45). La foi chrétienne implique toujours une certaine appréhension personnelle de son objet (F.-X. Durrwell, *art. cité,* p. 57 ; trad. esp. p. 35).

Cette expérience n'élimine pas cependant la sacramentalité de la foi. Sa signification profonde doit être exprimée dans le contexte même de la foi, non seulement pour lever son ambiguïté inévitable mais encore pour éviter qu'elle ne soit un pur événement sans contenu précis. Aussi le prédicateur peut-il difficilement se dispenser d'une tâche d'interprétation pour surmonter la distance entre son rôle de héraut et celui de témoin. Devenir une sorte d'herméneute croyant – Jésus lui-même n'a pas dédaigné de se faire l'exégèse vivante du Père – constitue peut-être ce qu'on pourrait appeler le charisme chrétien par excellence, l'appel à une foi réfléchie (cf. F. Klostermann, dans *Wort in Welt,* p. 230-31 ; trad. esp., p. 229).

On retrouve ainsi, au niveau du prédicateur, les aspects de la prédication considérée comme structure de la révélation. C'est en premier lieu une parole qui donne à comprendre, du fait qu'elle est recherche de sens dans l'expérience personnelle du prédicateur et condition de la même recherche du côté de l'auditeur. La prédication, dans ces conditions, surgit dans l'Église pour que celle-ci puisse donner raison d'elle-même et rendre perceptible son caractère de signe irrévocable du salut ; par elle aussi, l'Église propose la nouvelle intelligibilité ou compréhension de l'existence humaine et offre le salut dont elle est le sacrement. En second lieu, la prédication ecclésiale devient une parole efficace du fait qu'elle actualise le contenu de la foi avec sa nouvelle intelligibilité. Dès lors, le mystère pascal qu'elle annonce se fait présent pour le croyant et s'accomplit en lui. Mais cela résulte de l'activité du prédicateur, présence vivante de l'Église qui permet de rendre perceptible ce qu'elle est. Finalement la prédication apparaît une fois de plus comme une réalité de médiation. Médiation à deux degrés d'ailleurs, car le prédicateur se révèle comme un envoyé en vérité, pour susciter un croyant en vérité.

5. L'efficacité de la prédication. – La puissance de la prédication ne résulte pas du fait qu'elle énonce un discours de sagesse (1 *Cor.* 1, 17), mais bien du fait qu'elle est en relation directe avec la puissance même de Dieu (*ibid.* 18 : « le langage de la croix est pour ceux qui sont sauvés, pour nous, puissance de Dieu ») ; cela n'empêche pas pourtant que son efficacité surnaturelle soit à chercher dans son caractère spécifique de parole. Malgré ses liens intimes avec le rite, la prédication est parole et non rite. Or, la parole est avant tout recherche et expression d'une intelligibilité qui n'est pas seulement d'ordre notionnel,

mais aussi existentiel. En tant que parole, la prédication implique cette intelligibilité instrumentale, sans pourtant se réduire à celle-ci ; elle est en outre la proposition d'une nouvelle intelligibilité de l'existence, celle que donne la foi. L'intelligibilité de la parole et celle de la foi sont mutuellement imbriquées dans la prédication. Cette corrélation est affirmée par saint Paul lorsqu'il dit que la foi présuppose la prédication (*Rom.* 10, 14-15).

Croire en Jésus Christ offre la possibilité de découvrir un sens au-delà de ce qui est vu (1 *Pierre* 1, 8 : « en lui, sans le voir maintenant, vous croyez »). Cette manifestation du sens secret de l'existence par le moyen de la nouvelle sagesse se réalise par la prédication, qui est parole et comme telle dévoilement de la réalité. Ce qui entraîne deux affirmations.

En premier lieu, l'intelligibilité existentielle et surnaturelle qu'apporte la prédication découle du mystère rendu présent du fait qu'elle est une prédication d'Église. L'Église n'est pas seulement dispensation juridique d'un salut reçu une fois pour toutes, pas davantage simple diffusion ou proclamation d'une doctrine vraie ; elle est le mystère vivant du Christ. Par la prédication, l'Église rend présent ce mystère capable de susciter la foi avec sa nouvelle compréhension de la vie.

En second lieu, la compréhension offerte par la prédication ne relève pas d'une parole quelconque, mais d'une parole qui est témoignage. Aussi ne peut-elle se réduire à un simple geste rituel. Il ne suffit pas au prédicateur d'avoir l'intention de faire ce que veut faire l'Église ; il est requis de lui qu'il apporte le témoignage de sa propre vie (ou au moins le témoignage que l'Église l'envoie et le soutient), et en outre qu'il soit compris par ses auditeurs. Ces deux aspects, témoignage et compréhension, sont nécessaires pour que puisse advenir une authentique prédication ecclésiale. Si c'est le cas, la grâce se fait présente et on peut affirmer, en accord avec l'Écriture, que la prédication confère la grâce de la foi. C'est alors que l'annonce d'une nouvelle compréhension de l'existence, découlant du témoignage ecclésial, opère dans l'auditeur confrontation avec lui-même et explication de la foi. En d'autres termes, Dieu qui est implicitement présent dans l'auditeur par la grâce intérieure lui devient présent de façon explicite, par la médiation indispensable de la prédication. Mais la prédication opère ainsi de manière efficace en raison de la présence en elle du Seigneur ressuscité ; elle unit de façon symbolique les deux aspects fondamentaux de la résurrection : la glorification et la vie nouvelle.

Notre article s'inspire surtout des études suivantes : E. Schillebeeckx, *Parole et sacrement dans l'Église,* dans *Lumière et Vie,* n. 46, 1960, p. 24-45. – O. Semmelroth, *Wirkendes Wort,* Francfort, 1961 ; trad. franç. Paris, 1963 ; trad. esp., Saint-Sébastien, 1964. – D. Grasso, *Teología de la predicación,* Salamanque, 1965 ; trad. angl., Notre Dame, 1965 ; trad. franç., *L'Annonce du Salut,* Paris, 1969. – J.M. Setién y Alberro, *Técnica sobrenatural de la predicación y de la homilía,* dans *Orbis Catholicus,* n. 8-9, 1962, p. 142-206. – A. Günthör, *Die Predigt,* Fribourg/Br. – Vienne, 1963 ; trad. esp., *La predicación cristiana,* Guadalupe, 1968. – K. Rahner, *Hörer des Wortes,* 2e éd. par J.B. Metz, Munich, 1963 ; trad. esp., Barcelone, 1967 ; trad. franç., Paris, 1968. – *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung* (Festgabe V. Schurr), éd. K. Rahner et B. Häring, Bergen-Enkheim, 1968 ; trad. esp., Salamanque, 1972. – G.F. Finnegan, *The priest as preacher in the theology of K. Rahner,* dans *Review for Religious,* t. 43, 1984, p. 26-33.

La bibliographie sur la prédication est devenue surabondante ; les études signalées ici visent seulement à offrir un guide de lecture et de recherche, en retenant surtout les ouvrages récents.

1. **Études d'ensemble** (théologie et pratique). – V. Schurr, *Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen,* Stuttgart, 1949 ; trad. ital. *Teologia della predicazione,* Rome, 1962 ; trad. esp., *La predicación cristiana,* Madrid, 1956. – J. Hofinger, *The Art of Teaching Christian Doctrine,* Notre Dame, 1962. – S. Maggliolini, *La predicazione nelle vita della Chiesa,* Brescia, 1962. – *Parole de Dieu et Sacerdoce,* Tournai, 1962. – E. Robben, *Il problema teologico della predicazione,* Rome, 1962. – G. Michonneau et Fr. Varillon, *Propos sur la prédication,* Paris, 1963. – H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie,* Essen, 1969. – A.M. Moreno, *Espiritualidad de la predicación,* dans *Stromata,* t. 25, 1969, p. 21-62. – J.M. Chappuis, *Information du monde et prédication de l'évangile,* Genève, 1970. – *Handbuch der Pastoraltheologie,* 2e éd., Fribourg-Bâle-Vienne, 1970, t. 1, II. Teil, p. 233-317 (K. Rahner, V. Schurr, R. Padberg ; bibliographie).

J.-H. Nicolas, *Les laïcs et l'annonce de la parole de Dieu,* NRT, t. 93, 1970, p. 821-48. – L. Maldonado, *El menester de la predicación,* Salamanque, 1972. – K. Stalder, *Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem,* dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* t. 19, 1972, p. 253-310. – J.J. Almen, *Le prédicateur témoin de l'Évangile,* dans *Irénikon,* t. 49, 1976, p. 333-49, 453-85. – J. Fichtner, *To Stand and Speak for Christ: A Theology of Preaching,* New York, 1981. – W. Schütz, *Probleme der Predigt,* Göttingen, 1981. – *Handbuch der Predigt,* éd. G. Schüpp, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1982. – H. Luther, *Predigt als Handlung,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* t. 80, 1983, p. 223-43. – O. de La Brosse, *La prédication,* dans *Initiation à la pratique de la théologie,* éd. B. Lauret, Fr. Refoulé, t. 5, Paris, 1983, p. 112-53 (bibliographie, p. 150-53). – LTK, t. 8, 1965, col. 705-18 (W. Keuck, J.B. Schneyer, V. Schurr). – M.J. Townsend, *Preaching: Twenty-five Years of Ups and Downs,* dans *The Expository Times,* t. 95, 1983-84, p. 132-35 (analyse de 17 ouvrages en anglais parus en 1960-1982).

2. **Traités majeurs concernant la prédication.** – Augustin † 430, *De catechizandis rudibus,* CCM 46, 1979 ; *De doctrina christiana,* CCM 32, 1962. – Grégoire le Grand † 604, *Regula pastoralis,* PL 77, 3-128. – Raban Maur † 856, *De institutione clericorum,* PL 107, 293-420. – Guibert de Nogent † 1124, *Quomodo sermo fieri debeat,* PL 156, 21-32. – Pierre le Chantre † 1197, *Verbum abbreviatum,* PL 205, 21-370.

Alain de Lille † 1203, *Ars praedicandi,* PL 210, 111-95 (sur les insuffisances de cette éd., M.-Th. d'Alverny, *A. de L. Textes inédits,* Paris, 1965, p. 109-11). – Pseudo-Bonaventure, *Ars concionandi, Opera,* éd. Quaracchi, t. 9, 1901, p. 8-21 (cf. B. Distelbrinck, *Bonaventurae scripta,* Rome, 1975, n. 62 et 82, p. 95, 108 ; E. Piacentini, *L'Ars concionandi du Ps. B.,* dans *S. Bonaventura Maestro di vita francescana = Miscellanea Francescana,* t. 75, 1975, p. 325-34). – Pseudo-Thomas d'Aquin, *Tractatus de arte et vero modo praedicandi* (cf. Charland, cité *infra,* p. 48-50).

Sur les multiples *Artes praedicandi* des 13e-14e siècles : H. Caplan, *Mediaeval Artes praedicandi,* Ithaca, 1934 ; *Supplementary List,* 1936. – Th. M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge,* Paris-Ottawa, 1936. – S. Gallick, *« Artes praedicandi ». Early Printed Editions,* dans *Mediaeval Studies,* t. 39, 1972, p. 477-89. – *Lexikon des Mittelalters,* t. 1, 1979, col. 1065-66 (F. Quadlauer).

François de Sales, *Lettre* 184 à Antoine Revol ; *Lettre* 229 à André Frémyot (développement de la précédente), *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 12, p. 187-93, 299-326.

Parmi les « Bibliothèques des prédicateurs » des 17e- 18e siècles, trois ont connu un grand succès : Fr. Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria,* 8 vol., Paris, 1662. – T. Lohner, *Instructissima Bibliotheca manualis concionatoria,* 4 vol., Dillingen, 1681 (cf. DS, t. 9, col. 964). – V. Hou-

dry, *Bibliothèque des prédicateurs*, 23 vol., Lyon, 1712-1727 (DS, t. 7, col. 831). – Voir la liste abondante d'ouvrages fournie par Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliologie catholique* (ch. 56, Éloquence de la chaire, t. 4, Paris, 1860, col. 763-92), et la collection des *Orateurs sacrés*, éd. Migne (101 vol., Paris, 1844-1892).

3. **Études par époques.** – C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Londres, 1936 ; trad. franç., Paris, 1964. – J. Murphy-O'Connor, *Paul on Preaching*, Londres, 1964 ; trad. franç., coll. Cahiers de la Revue biblique 4, Paris, 1965. – P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn, 1965. – G. Delling, *Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament*, Stuttgart, 1971. – DBS, *Prédication apostolique*, t. 8, 1972, col. 246-73 (J. Schmitt).

J.-P. Bonnes, *Homéliaire patristique* (Lex Orandi 8), Paris, 1949. – M.-F. Berrouard, *S. Augustin et le ministère de la prédication. Les anges qui montent et descendent*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 2, 1963, p. 447-501. – A. Olivar, *La duración de la predicación antigua*, dans *Liturgica* (Montserrat), t. 3, 1966, p. 143-84 ; *Preparación e improvisación en la predicación patristica*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 736-67. – R.C. Worley, *Preaching and Teaching in the earliest Church*, Philadelphie, 1967. – V. Paronetto, *La figura del « Praedicator » nella « Regula pastoralis » di Gregorio Magno*, dans *Miscellanea A.P. Frutaz*, Rome, 1978, p. 166-82. – V. Recchia, *Il « praedicator » nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno*, dans *Salesianum*, t. 41, 1979, p. 333-74.

É. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 2, 1925, p. 301-60 ; repris dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154. – J. Leclercq, *Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Âge*, AHDLMA, t. 18, 1943, p. 143-80 ; *Le magistère du prédicateur au 13e siècle*, *ibid.*, t. 21, 1946, p. 105-47. – Z. Alszeghy, *Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 685-705. – G.M. Verd, *La predicación latina en la transición medieval* (451-751), dans *Miscelánea Comillas*, t. 30, 1972, p. 157-204. – R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux*, Spolète, 1980 (cf. art. *Homéliaires*, DS, t. 7, col. 597-617 : H. Barré, R. Grégoire).

L. Mourin, *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952. – J. Anta Jares, *La predicación cristiana en la doctrina de S. Vicente Ferrer* (1350-1419), Astorga, 1963.

A. Byrne, *El ministerio de la predicación en el concilio de Trento*, Pampelune, 1975. – N.G. Gónzalez-Bardallana, *El ministro de la Palabra según... Luis de Granada*, dans *Revista española de teología*, t. 23, 1963, p. 61-75. – M. Moser-Rath, *Predigtmärlein der Barockzeit...*, Berlin, 1964. – U. Schnell, *Die homiletische Theorie Philipp Melanchtons*, Berlin, 1968. – R. Peter, *Rhétorique et prédication chez Calvin*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 55, 1975, p. 244-72.

G. Concetti, *La predicazione nel magistero pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, Milan, 1966.

4. **Histoire de la prédication.** – Pour les Églises d'Orient : H.G. Beck, *Kirche*, p. 398-402, 454-59, 500-06, 542-57, 629-38, 689-91, 774-79. – R.A. Klostermann, *Probleme der Ostkirche*, Göteborg, 1955, p. 106-61 (surtout Église russe). – K. Rose, *Predigt der russisch-orthodoxen Kirche*, Berlin, 1957.

J.B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Fribourg/Br., 1969. – W. Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin-New York, 1972.

J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens...*, Paris, 1968.

R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879 ; réimpr. Hildesheim, 1966. – A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au 13e siècle*, 2e éd., Paris, 1886. – M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931. – G.R. Owst, *Literature and Pulpit in medieval England*, Cambridge, 1933 ; réimpr. Oxford, 1961. – P. Glorieux, *Sermons universitaires parisiens de 1267-1268*, RTAM, t. 16, 1949, p. 40-71. – H. Petzold, *Die altdeutsche Predigt als geschriebenes und gesprochenes Wort*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 44, 1969, p. 196-232. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (coll. BGTPMA 43), 9 vol., Münster, 1969-1980. – C. Del Corno, *La predicazione nell'età communale*, Florence, 1974 ; *Origine della predicazione francescana*, dans *Francesco d'Ass. e francescanesimo*, Assise, 1977, p. 125-60.

J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle*, 2 vol., Paris, 1975 ; *La prédication médiévale*, Paris, 1983 (ouvrage fondamental). – M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976. – N. Bériou, *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1273-1274*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 13, 1978, p. 105-229. – *Rhétorique et Histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* (Mélanges de l'École Française de Rome 92), Paris, 1980. – L.J. Bataillon, *Les instruments de travail des prédicateurs au Moyen Âge*, dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, 1981, p. 197-209.

E. Santini, *L'eloquenza italiana dal concilio di Trento ai nostri giorni. Gli oratori sacri*, Milan, 1923. – W. Rupprecht, *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart, 1962. – J.W. Blench, *Preaching in England in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Oxford, 1964. – J.N. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, ca 1450-1521*, Durham N.C., 1979.

A.-J. Hurel, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, 2 vol., Paris, 1872 ; réimpr. Genève, 1970. – P. Bayley, *French Pulpit Oratory (1598-1650). A Study in themes and styles with a Descriptive Catalogue of printed editions*, Cambridge, 1980. – *La prédication au 17e siècle* (Journées Bossuet, Dijon, 1977), Paris, 1980.

A. de Coulanges, *La chaire française au 18e siècle*, Paris, 1901. – J. Candel, *Les prédicateurs français de la première moitié du 18e siècle... (1715-1750)*, Paris, 1904 ; réimpr. Genève, 1970. – R. Krause, *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung, 1770-1805*, Stuttgart, 1965.

K. Gastberger, *Gotteswort durch Menschenwort. J.M. Sailer als Erneuerung der Wortverkündigung*, Vienne, 1964. – F.P. Bowman, *Le discours sur l'éloquence sacrée à l'époque romantique... 1777-1851*, Genève, 1980.

DS, art. *Écriture sainte, Exemplum, Homéliaires, Parole de Dieu.*

Miguel Angel Moreno.

PREISS (Théo), pasteur, 1911-1950. – La vie de Théo Preiss fut courte : 39 ans. Ce solide alsacien était vif, intelligent, combattif. Sa vie, qui comporte une remarquable unité bien invoquée par le titre de l'ouvrage publié après sa mort : *La vie en Christ*, peut être divisée en trois périodes.

1. *De 1935 à 1939*, il est le directeur du séminaire des étudiants en théologie de Strasbourg (le *Stift*). Cette direction lui laisse du temps pour la vie active de l'Église et pour le labeur théologique. Parlant aussi aisément le français, l'allemand et l'anglais, il participe activement à la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants et joue un rôle notable dans les rencontres œcuméniques.

C'est ainsi qu'il se trouve en 1937 à Oxford pour la deuxième Conférence universelle du Christianisme Pratique. Il y est saisi par le fait que, si 124 Églises de 44 pays y sont présentes, celles d'Allemagne n'y sont pas. La sereine et limpide proclamation finale lui convient parfaitement : « Le premier devoir de l'Église et le plus grand service qu'elle puisse rendre au monde est d'être vraiment l'Église, confessant la vraie foi, chargée d'accomplir la volonté du Christ, son seul Seigneur, unie en lui dans la communion de l'amour et du service... ». C'est à Oxford que se décide la constitution du Conseil œcuménique des Églises (cf. DS, t. 11, col. 652). Théo Preiss se trouve à Amsterdam en 1939 pour la Conférence mondiale de la Jeunesse.

Durant cette première période il publie *Devenir pêcheur*, « pour la vie spirituelle » en 1936, puis une *Méditation sur Marc 4, 30-32* « pour la vie de l'âme » (dans *La Quinzaine protestante* du 16 octobre 1937). Son compte rendu de la Conférence d'Oxford dans *Propos missionnaires*, n. 62, décembre 1937 (p. 107-09 et 112-14) est des plus intéressants. Il publie alors un article important (dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. 18, 1938, p. 197-241) : *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*. Alors que l'apôtre Paul participe à la vie et à la mort du Christ, Ignace imite dans un réalisme tragique et historique la passion du Christ.

2. *De 1940 à 1942*, après avoir participé à la campagne militaire 1939-40, Preiss exerce le ministère sacerdotal à Guebviller. De là, après avoir pris conscience de l'état des facultés de théologie en Allemagne, il franchit les deux frontières suisses et vient enseigner à Montpellier sous le nom de Théo Prat.

3. *De 1943 au 7 août 1950*, date de sa mort, il est professeur à Montpellier, mais dès 1945 il est atteint de tuberculose rénale. Il sera un certain temps au sanatorium universitaire de Leysin, en Suisse. Presque toutes ses publications datent de cette troisième période. La liste exhaustive des écrits de Théo Preiss est publiée dans *Verbum Caro*, n. 17, 1951, p. 51-55.

Parmi ses écrits spirituels, il faut citer les notes exégétiques et homilétiques parues dans *Études théologiques et religieuses* de 1942 à 1949 tant dans la première que dans la seconde série (22 dimanches au total).

Roger Mehl dit de Preiss que seul le mot de théologien lui convient. Ce n'est vrai qu'en partie. Car pour Preiss, le théologien n'est pas un homme enfermé dans un champ clos scientifique, mais un croyant qui exerce en y vivant une fonction critique à l'égard de l'Église-dans-le-monde. Cela apparaît déjà dans son type d'engagement œcuménique dans le Christianisme Pratique et non pas dans Foi et Constitution.

La tâche de l'Église dans la nation est une conférence faite à la rencontre des chefs de mouvements de jeunesse protestants aux Grangettes en 1943. En 1944, Preiss fait paraître dans *le Semeur* (janv.-févr. 1944) une étude sur *Art et Création*, méditation christologique qui veut dégager le sens exact de la création et sa signification dans une recherche théologique sur l'art chrétien : cet art s'intéresse à la créature dans sa réalité pleine et véritable, respecte et aime trop cette créature pour l'embellir à bon marché ; il se refuse à l'évasion facile qui consiste à l'idéaliser. Théo Preiss oppose ainsi Rembrandt, art chrétien, à Rubens, art païen. Il distingue la représentation par des symboles de l'évocation par des signes et range alors les paraboles dans l'art.

Trois œuvres théologiques importantes traitent chacune à leur manière du juridisme dans le Nouveau Testament. La première, *Le Témoignage intérieur du Saint-Esprit* (dans *Cahiers théologiques*, n. 13, Neuchâtel, 1946 ; sur la fonction juridique de l'Esprit dans son lien étroit avec la justification), la deuxième sur *La justification dans la pensée johannique* (Hommage et reconnaissance à Karl Barth, *Cahiers théologiques*, hors série, n. 2, 1946) où Preiss montre qu'il est légitime de rapprocher la notion johannique de l'Esprit-Paraclet de la figure du Fils de l'Homme telle qu'elle apparaît dans les évangiles synoptiques ; la troisième, *Le Mystère du Fils de l'Homme* (dans *Dieu vivant*, n. 8, 1947), découvre en Marc et en Matthieu une mystique juridique vaste et profonde qui dépasse de loin les principes rabbiniques et il montre comment Paul n'a fait que l'expliciter, la déployer et la pousser à ses ultimes conséquences. Preiss fait ainsi apparaître le lien qui rattache cette mystique juridique à l'ecclésiologie du corps du Christ et à la morale néo-testamentaire.

Douze de ses articles sont réunis dans le volume *La Vie en Christ*, Neuchâtel, 1951, avec une présentation de R. Mehl. Les fragments d'un cours sur la christologie du Nouveau Testament ont été publiés dans *Études théologiques et religieuses*, n. 3, 1951, p. 1-78.

Maurice Carrez.

PREISSIG (Henri), frère prêcheur, 1725-1788. – Henri Preissig est né en 1725 à Pressnitz en Bohême ; après avoir étudié à Bamberg en 1746-47, il entre dans l'ordre dominicain. En 1748, il fait profession au couvent de Bamberg. En 1753, il est *studens formalis* à la maison d'études supérieures des Dominicains à Augsbourg. Avant 1756 il est désigné comme lecteur de philosophie. De 1762 à 1769, il est sacristain de l'église de son ordre à Bamberg et devient supérieur en 1769. Le 6 avril 1771, il est promu maître en théologie. Jusqu'en 1777, il est aussi confesseur au couvent du Saint-Sépulcre à Bamberg. En 1777-1778 il est confesseur et directeur spirituel au couvent des dominicaines de Gnadenthal (*Vallis gratiae*) près de Stetten. A la fin de 1788, il meurt à Bamberg.

Ses principales œuvres sont : *Clavis Scientifica sive summulae Logices*, Augsbourg, 1756. – *Regulae Fratrum et Sororum Tertii Ordinis e latino versae cum Dialogo S. Catharinae*, s l, 1760 (introuvable ; cf. Walz, *Statistisches...*, p. 58). – *Recollectio Spiritus qua anima suae salutis amans per sacras meditationes et spirituales discursus in viam salutis reducitur*, Bamberg, 1761 (trad. *Versammlung des Geistes*, Bamberg, 1766 ; rééd. du texte de 1761 par Thomas M. Wehofer, op, Rome, 1897, coll. Bibliotheca Ascetica OP, n. 3). – *Theses... dedic. Malachiae Abbati Langheim*, 1764 (introuvable, cf. Walz, *Statistisches*, p. 58). – *Geistreiche Betrachtungen durch die heilige Fastenzeit über die täglichen Evangelien*, Augsbourg, 1777. – *Sieben Täg zu Ehren des Heiligen Geistes*, préparation pour recevoir les sept dons du Saint-Esprit (introuvable, cf. Walz, *Statistisches*, p. 58).

La *Recollectio spiritus* est présentée comme un livre d'exercices spirituels pour les dominicains (référence fréquente aux Constitutions, nombreux exemples et modèles empruntés à l'ordre dominicain). Prévu pour une période de dix jours, l'ouvrage propose pour chaque journée 3 méditations et 2 lectures spirituelles tirées de l'Écriture sainte. Chacune des journées est consacrée à l'une des personnes divines, à Marie ou à certains saints, et, parmi ces derniers, à celui dont on porte le nom, sans pour autant en traiter davantage dans les textes de méditation. Les points d'oraison sont les thèmes eschatologiques habituels, mais ils portent aussi sur le devoir d'état, l'amour de Dieu et la prière personnelle. La troisième méditation de chaque jour a pour objet des passages de la Passion que l'on prolonge jusqu'à la Résurrection et l'Ascension. Preissig puise abondamment aux sources bibliques et patristiques ; parmi les théologiens, Thomas d'Aquin est souvent cité.

Les *Geistreiche Betrachtungen* présentent, pour la période du mercredi des cendres au dimanche des Rameaux, deux lectures et de courtes méditations quotidiennes en prenant chaque fois pour base les versets de l'évangile du jour dans l'ordre du *Missale romanum*. L'auteur y ajoute en outre pour chaque jour une traduction allemande de l'oraison. Pour la semaine sainte, il ne suit pas l'ordre du missel mais choisit lui-même les versets. C'est ainsi que, le jeudi saint, le thème de l'Eucharistie n'est pas traité. Les

méditations sont rédigées en un style simple, faciles à comprendre ; des exemples suggestifs montrent la portée de la parole biblique par rapport à la situation de celui qui prie ; ils veulent obtenir conversion et pénitence.

J.G. Meusel, *Das gelehrte Teutschland,* t. 6, 1798, p. 164 ; t. 19, 1823, p. 200. – J.H. Jaeck, *Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs,* n. 121, 22.5.1814, col. 881-82. – A. Walz, *Statistisches über die Süddeutsche Ordensprovinz,* Leipzig, 1927 (coll. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 23 = QF) ; *Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1225-1966),* Freising, 1967, p. 101. – P. Siemer, *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225-1808),* Vechta, 1936 (QF 33), surtout col. 206-10. – J.A. Kraus, *Urkunden des Dominikanerinnenklosters Stetten im Gnadental,* dans *Hohenzollerische Jahreshefte,* t. 16, 1956, p. 161-320, surtout p. 284. – H. Paschke, *Das Dominikanerkloster zu Bamberg und seine Umwelt,* dans *Bericht des Historischen Vereins Bamberg,* t. 105, 1969, p. 510-87, surtout 556-58.
DS, t. 1, col. 343 ; t. 5, col. 1499.

Kurt Küppers.

PREMOLI (Orazio), barnabite, 1864-1928. – Orazio Premoli naquit à Crema le 20 mai 1864 d'une noble famille. Il fréquenta pendant dix ans les écoles moyennes et supérieures des Barnabites de Lodi et, en 1887, obtint son doctorat en droit à l'université de Turin. En 1891, il entra dans l'ordre de ses éducateurs et fut envoyé au noviciat de Mouscron (Belgique) où il prononça ses vœux le 24 octobre 1892. Il suivit ensuite les cours de théologie à Rome et fut ordonné prêtre à Pérouse le 21 juillet 1895. Destiné à Milan, il exerça pendant douze ans divers ministères (enseignement, publication d'articles et d'essais, prédication, ministère de la confession). En 1907, il fut élu assistant général de l'ordre, charge qu'il garda jusqu'à quelques jours avant sa mort. Il fut aussi supérieur, maître des étudiants barnabites, postulateur de causes de saints, historien officiel des Barnabites, etc. Pendant 20 ans, il se consacra surtout aux recherches historiques, publiant de nombreux articles et monographies qui ont débouché dans *Storia dei Barnabiti* (3 vol., Rome, 1913, 1922, 1925) et dans *Storia ecclesiastica contemporanea 1900-1925* (Turin-Rome, 1925). Il mourut à Rome le 22 août 1928.

Premoli fut un écrivain polyvalent et un travailleur infatigable pour tout ce qui regarde l'histoire, la piété, l'hagiographie, l'art et la littérature. Les qualités caractéristiques de son œuvre sont l'érudition, l'exactitude, la sûreté de jugement, l'autorité, le tranchant apologétique, une attention jalouse à l'orthodoxie.

Deux ouvrages significatifs, bien que de petit volume, l'ont imposé à l'attention des historiens : le premier est *Le Lettere e lo spirito religioso di S. Antonio M. Zaccaria. Contributo alla storia della rinascenza religiosa in Italia nel seccolo XVI* (Rome, 1909, 95 p.) où pour la première fois sont édités des écrits du fondateur des Barnabites et où il tente un jugement sur sa spiritualité. Le second, illustrant et complétant le premier est l'étude *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI* (Rome, 1910, 160 p.). Un peu plus tard *L'apologia di Fra Battista da Crema* (Florence, 1918) attira l'attention sur l'importance de cette personnalité dominicaine, directeur spirituel de saint Gaëtan de Thiene et de saint Antoine-Marie Zaccaria.

Dans le secteur spirituel, Premoli a traité, surtout dans des articles du périodique romain *Il Messaggero del Sacro Cuore,* la dévotion au Rosaire, la signification des martyrs et des catacombes, le sacerdoce, l'autorité du Souverain Pontife, l'Évangile, la Mission, la souffrance, la foi, la conformité à la volonté de Dieu, les enseignements de saint Joseph, etc. Dans le secteur hagiographique, Premoli a publié des études sur Charles Borromée, Alexandre Sauli (Milan, 1904), Gaëtan de Thiene (Crémone, 1910), François de Sales (Milan, 1913), François-Xavier M. Bianchi (Rome, 1917), Philippe Néri et la Contre-réforme (Rome, 1926). Il a aussi écrit des pages pénétrantes sur Luther, Lorenzo Davidico, Marie de Savoie, Carlo Bascapè, le cardinal Tommasi, Guido Reni, Paolo Frisi, Ugo Bassi, Cesare Tondini et l'œcuménisme, André Towianski, Alessandro Manzoni (4 vol., 1925-1926).

Luigi M. Manzini, *Il Padre Orazio M. Premoli, barnabita,* Rome, 1929, 80 p., bibl. – G. Boffito, *Biblioteca barnabitica illustrata,* t. 3, Florence, 1934, p. 204-17. – L. Levati et G. Calzia, *Menologio dei Barnabiti,* t. 8 (août), Gênes, 1935, p. 132-42.

Andrea M. Erba.

PRÉMONTRÉ (Ordre de). Voir Norbert (saint), DS, t. 11, col. 412-24.

PRENNUSHI (Vincent), franciscain, 1885-1952. – Vincent Prennushi, né à Shkodar (Scutari) le 4 septembre 1885, prit l'habit de saint François le 4 octobre 1900 dans la province albanaise de l'Annonciation et fut ordonné prêtre le 19 mars 1908 à Salzbourg (Autriche). Élu ministre provincial en 1929, il resta en charge jusqu'en 1936, puis fut nommé évêque de Sappa (Sapë) en Albanie, le 27 janvier 1936. Transféré le 26 juin 1940 au siège archiépiscopal de Durazzo, il cumula ces fonctions avec celles d'administrateur apostolique d'Albanie méridionale. En 1947 les autorités communistes le firent arrêter et le condamnèrent à trente ans de travaux forcés. Prennushi succomba en 1952 aux pénibles conditions de la captivité, « *exsanguis sub variis tormentis* », comme l'annonça le 14 mars 1953 l'Agence Fides.

Estimé même par la population musulmane qui le qualifia d'« Ange de la paix », Prennushi se fit un nom par ses écrits au point d'être retenu comme le plus grand poète lyrique de l'Albanie. Ses chants populaires qui exaltent la patrie et la religion sont empreints de mélancolie ; ils ont apporté une contribution de valeur à la littérature folklorique albanaise du nord. Ses publications sont dispersées dans la presse locale et des revues comme *Elcija,* dont le titre devint *Lajmtari,* à Scutari. On garde encore de lui *Gjeth e lule* (« Feuilles et fleurs », Scutari, 1924 et 1931) et un recueil de sermons, *Ejala e Zotit* (« La parole de Dieu », Scutari, 1918).

G. Petrotta, *Popolo, lingua e letteratura albanese,* Palerme, 1932, p. 380-83. – Primaldo Coco, *I Francescani in Albania,* dans *Studi Francescani,* t. 30, 1933, p. 228-43. – *Schematismus totius Ordinis Fratrum Minorum,* Quaracchi, 1938, p. 683. – Amélie von Godin, *Albanische Franziskaner,* dans *Seraphisches Weltapostolat,* t. 15, 1939, p. 108-11. – E. Koligi, *Shkrimtarët shqiptarë* (« Écrivains albanais »), t. 2, Tirana, 1941, p. 343-48. – *Acta Ordinis Minorum,* t. 81, 1952, p. 46, 50 ; t. 82, 1953, p. 96-97 ; t. 86, 1957, p. 242. – LTK, t. 8, 1963, col. 722.

Clément Schmitt.

PRESBYTÉRAT. – Cet article concerne le presbytérat dans la mesure où il se distingue progressivement du diaconat (DS, t. 3, col. 799-817) et de l'épiscopat (t. 4, col. 879-907). A son sujet, on trouvera des compléments dans les articles *Ministère* (t. 10, col. 1255-67), *Pasteur* (t. 12, col. 361-72) et aussi *Pastorale* (col. 376-87).

A propos du presbytérat, les orientations théologiques et spirituelles ont été et sont assez diversifiées ; il n'est pas inutile de trouver ici un écho de la variété des situations et des interprétations qui au cours des siècles donnèrent naissance à des courants spirituels de valeur, même si certains aujourd'hui sont théologiquement discutés.

I. *Nouveau Testament et période subapostolique.* – II. *Le 3e siècle.* – III. *4e-6e siècles.* – IV. *Moyen âge.* – V. *Époque tridentine et post-tridentine.* – VI. *Vatican II.* – VII. *Perspectives actuelles.*

I. NOUVEAU TESTAMENT ET PÉRIODE SUBAPOSTOLIQUE

1. **Nouveau Testament.** – Essayons de comprendre la naissance du ministère presbytéral dans son originalité et sa complexité. En abordant cette question on est tout de suite frappé par quelques faits massifs, qu'il est impossible de passer sous silence et qu'il conviendra d'expliquer dans la mesure du possible. Cela nous conduit à étudier dans les textes du Nouveau Testament, d'abord le vocabulaire du presbytérat, puis ses caractéristiques, enfin sa spiritualité proprement dite.

1° Vocabulaire. – Le mot *presbyteros* à l'époque du Nouveau Testament n'était pas seulement un adjectif comparatif désignant quelqu'un comme plus âgé, il avait déjà des emplois plus spécialisés.

En Asie Mineure, sous des noms divers (gérousie à Éphèse, à Milet ; presbytres à Iasos, proche de Milet), existaient des groupes de sages ou de responsables qui se préoccupaient d'activités sportives ou de cérémonies cultuelles. D'une manière plus précise, en Égypte, le mot désignait les membres d'un conseil professionnel, administratif ou sacerdotal. Enfin et surtout, en milieu juif, il était assez souvent employé (avec d'autres mots comme *hègoumenos*, voir *Héb.* 13, 7.17.24) pour désigner les Anciens dont l'institution était attribuée à Moïse (*Nomb.* 11, 16-30), et qui de manière collégiale présidaient à la bonne marche des villages, des villes et de la nation. Ils exerçaient aussi un rôle important dans certaines communautés religieuses, comme à Qumrân et chez les Thérapeutes (voir Philon, *De vita contemplativa* 31 ; 66-79), mais leur fonction n'apparaît jamais comme sacerdotale.

Dans le Nouveau Testament ce mot ne s'est pas imposé tout de suite. D'une part il était en concurrence avec d'autres appellations : prophètes, didascales, pasteurs, évangélistes, *hègoumenoi*, présidents, sans qu'on sache d'ailleurs s'il y avait équivalence de fonction. D'autre part les frontières entre les termes presbytre, épiscope et diacre sont très floues : pendant longtemps la diaconie, semble-t-il, a désigné toutes les activités ministérielles (voir *Rom.* 11, 13 ; 1 *Tim.* 4, 6), et il existe une certaine équivalence entre presbytre et épiscope (voir *Actes* 20, 17.28 ; *Tite* 1, 5.7).

Certaines communautés (spécialement celles qui furent fondées par Paul) paraissent préférer les titres d'apôtres, prophètes et didascales. D'autres, spécialement celle de Jérusalem, utilisent plus volontiers le nom de presbytres. En effet, selon l'histoire des communautés primitives, reconstituée par Luc dans les *Actes*, ils apparaissent à Jérusalem : c'est à eux que Barnabé et Saul confient les secours provenant d'Antioche (*Actes* 11, 29-30). Après cette intervention relativement modeste, ils sont comme institutionnalisés et universalisés en 14, 23 ; et aux côtés des apôtres lors de l'Assemblée de Jérusalem (15, 1-29) ils exercent un rôle plus important et plus spirituel. On les retrouve près de Jacques en *Actes* 21 ; et dans l'épître de Jacques (5, 14) les presbytres ne forment plus seulement un conseil de gestion ou de doctrine, mais ils ont une fonction spirituelle : visite de malades, prières, gestes efficaces de grâce. On peut penser qu'à un certain stade de l'évolution du Nouveau Testament quelqu'un était pris à tour de rôle dans le collège des presbytres pour faire fonction d'épiscopat. C'est sans doute bien après les épîtres pastorales qu'apparaît la véritable trilogie : épiscope, presbytre, diacre.

Ainsi donc rien n'était fixé au début. Selon les besoins des communautés et de l'évangélisation, mais toujours dans la ligne de l'envoi en mission provenant du Christ, l'Église primitive s'est organisée et a pourvu aux nécessités de l'heure.

2° Quelques caractéristiques. – 1) *Pas de lien avec la notion de sacerdoce.* – L'absence de vocabulaire sacerdotal pour désigner les ministres, qu'ils soient épiscopes ou presbytres, et cela en dépit des fonctions mystériques qu'ils assument comme « intendants de Dieu » (1 *Cor.* 4, 1 ; *Tite* 1, 7), constitue un fait remarquable. Il faut essayer de l'expliquer.

Tout, à première vue, portait à revêtir les presbytres d'un titre sacerdotal. Or dans le Nouveau Testament, le Christ seul est appelé grand prêtre, et l'Église une communauté sacerdotale ; les presbytres n'ont droit à aucun titre de ce genre. Pourquoi ? Tout se passe comme si le sacerdoce avait une double fonction : 1) avoir accès au Saint des Saints (voir *Héb.* 9, 6-7.11-12.24) ; 2) servir de médiateur entre Dieu et le peuple (voir *Héb.* 8, 3-6 ; 9, 15). C'est bien en ce double sens que Jésus dans l'épître aux Hébreux reçoit le titre de grand prêtre. Quant à l'Église, elle est, dans le Christ, édifiée en Temple et elle constitue une sainte communauté sacerdotale (1 *Pierre* 2, 4-10) ; en ce sens qu'elle a, dans le Christ, accès au Saint des Saints (voir *Héb.* 10, 19-20). Mais évidemment seul le Christ est médiateur. Cependant, puisque le peuple chrétien a accès au Saint des Saints, il n'a plus besoin, en dehors de Jésus Christ, d'autres médiateurs. On peut se demander si, à présenter des hommes comme médiateurs, il n'y aurait pas là quelque chose d'injurieux envers la communauté chrétienne et envers le Christ. Cela n'enlèverait-il pas au peuple chrétien ce qui fait sa dignité ? D'autre part ne serait-il pas ridicule de donner à un homme, directement ou en participation, un rôle positif dans une recréation, qui, tout comme la création, est réservée à la puissance divine ? D'aucune manière, semble-t-il, les presbytres du Nouveau Testament ne peuvent prétendre être médiateurs, ni assumer une fonction sacerdotale.

Sur ce point la réaction d'Augustin est ferme et éclairante : dans le *Contra epistolam Parmeniani* 2, 8 (PL 43, 59-60) il critique Parménien qui « quodam loco mediatorem posuit episcopum inter populum et Deum ». Le rôle des presbytres apparaît nécessaire dans le Nouveau Testament, mais il appartient à une autre catégorie : ils ressemblent plutôt à des instruments vivants dont se sert le Christ toujours présent et agissant (voir *Marc* 16, 20).

2) *Être avec* le Christ (*Marc* 3, 14). – La fonction des presbytres participe nécessairement à la mission des apôtres. Marc, employant un vocabulaire relativement neutre, qui souligne d'autant plus l'originalité et la nouveauté de la chose, décrit ainsi cette mission : « Il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher et avoir pouvoir de chasser les démons ».

Dans ce double mouvement, le premier, orienté vers le Christ, pourrait être compris et exploité dans une perspective d'intimité spirituelle. Sans exclure cela, il est préférable de souligner d'abord que l'envoyé du Christ a besoin d'être uni à lui, afin que dans un second temps, celui de la prédication efficace auprès des hommes, la puissance du Seigneur présent agisse et sauve. C'est semble-t-il ainsi que l'a compris le dernier verset de la finale de Marc (16, 20). De plus, en ce qui concerne les Douze, il était indispensable que l'apôtre en vivant avec le Christ connaisse qui il est réellement, afin de pouvoir le présenter tel qu'il est (voir *Actes* 1, 21-22). Pour Marc tout spécialement il ne suffit pas d'annoncer un Jésus Fils de Dieu, mais il est capital de révéler le « contenu » de cette filiation (*Marc* 14, 61-62 ; 15, 37-39), à savoir une filiation qui s'abaisse jusqu'au scandale de la croix.

C'est donc par rapport à l'efficacité salvifique de la parole et au contenu de sa prédication, que l'apôtre a besoin d'être avec le Christ. Dans le second mouvement décrit par la phrase de Marc, l'apôtre est envoyé prêcher de manière efficace.

3) Un autre élément important pour bien comprendre l'origine et le sens du presbytérat dans le Nouveau Testament est son rapport avec la *communauté*.

Dans les évangiles les appels à suivre le Christ, et les exigences qui les accompagnent, s'adressent parfois à des disciples en vue d'une mission particulière, préfigurant celle des presbytres. Mais à travers ces cas individuels ce qui est d'abord évoqué c'est l'appel de tout homme à la foi ; et dans la plupart des textes, comme en *Luc* 14, 25-27, l'exigence de tout abandonner pour suivre le Christ s'adresse aux foules, c'est-à-dire à tout le peuple chrétien. Si quelques-uns, à cause de leur mission propre, vont au-devant de ces exigences, comme Barnabé dans *Actes* 4, 36-37, ils reflètent comme dans un miroir ce qui doit être vécu, selon la diversité des situations, par chaque chrétien (voir *Actes* 4, 32 et 5, 4).

De même, à travers des personnes déterminées, c'est à toute la communauté qu'est confiée par le Christ la mission de proclamer la Parole efficace du salut. Ce n'est pas par hasard qu'en parallèle aux paroles adressées à Pierre en *Mt.* 16, 19 on trouve le même pouvoir de lier et de délier confié à la communauté en 18, 18.

Enfin les communautés primitives, spécialement celles qui furent fondées par Paul, apparaissent comme des groupes diversifiés, structurés et unifiés où chaque chrétien exerce un charisme ou un ministère au profit de tout le corps (voir par exemple 1 *Cor.* 12, 12-31). C'est à l'intérieur de cet enchevêtrement de responsabilités que le presbytre, ou celui qui en tient lieu dans ces communautés, exerce sa mission.

Ainsi par exemple il est difficile d'attribuer au presbytre un rôle de père ou de maître. Sur ce point Matthieu est formel : « Ne vous faites pas appeler 'Maître' : car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères. N'appelez personne sur la terre votre 'Père' : car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste... » (*Mt.* 23, 8-9). Sur ce point Matthieu n'aurait-il pas raison contre Paul qui se laisse parfois emporter par ses sentiments paternalistes (voir 1 *Cor.* 4, 15) ; à moins que ces expressions pauliniennes soient à comprendre, non pas comme des formules pouvant constituer un fondement théologique, mais comme des images affectives qu'il convient de ne pas trop presser.

Dans ces charismes et ces ministères il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est spontané et ce qui est institué (voir par exemple 1 *Thess.* 5, 12). Il n'est pas facile également de savoir par qui et comment était exercée l'autorité dans les communautés, par qui et comment était présidé le repas du Seigneur. Si l'on tient compte des critiques de Paul en 1 *Cor.* 11, on est bien obligé de constater que les assemblées de Corinthe manquaient plutôt d'autorité et d'organisation. Il semble difficile d'étendre cela et de le généraliser. Mais n'est-il pas normal de voir dans ces tâtonnements l'indice du lien indissoluble qui unit la communauté et ses ministres ?

3° Spiritualité. – L'idéal pour quelqu'un qui reçoit une mission est de correspondre exactement à ce qu'il doit être. La pire erreur spirituelle pour le presbytre serait de s'attribuer un rôle qu'il n'a pas : se présenter comme un médiateur, un père ou un maître (*Mt.* 23, 9-10). Et cependant sa mission ne consiste pas seulement à donner de bonnes paroles, il est « intendant de Dieu » (*Tite* 1, 7), « intendant des mystères de Dieu » (1 *Cor.* 4, 1). Sa mission est une diaconie, un service, service de la puissance salvatrice du Christ. A travers son ministère, c'est le Seigneur qui sauve. Le ministre plante et arrose, mais c'est Dieu qui fait croître (voir 1 *Cor.* 3, 6) ; le ministre travaille à l'édification de la maison de Dieu, mais le seul fondement c'est le Christ, et c'est Dieu qui construit (voir 1 *Cor.* 3, 9-11). Ce travail est toujours positif : est-ce pour écarter une mauvaise interprétation, toujours possible, du « lier » et « délier » de Matthieu (16, 19 ; 18, 18) que Paul précise qu'il a reçu du Seigneur le pouvoir d'édifier, mais non pas celui de détruire (2 *Cor.* 10, 8 ; 13, 10 ; voir *Jér.* 1, 10) ?

– Pour exprimer la même chose d'une autre manière, on peut dire que le presbytre doit se conformer à l'Esprit qui l'a constitué ce qu'il est. Le don de l'Esprit est caractéristique d'un envoi en mission, et il donne la force d'accomplir avec exactitude cette mission : « Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis les gardiens », est-il dit aux presbytres d'Éphèse (*Actes* 20, 28).

– Comment cet Esprit doit-il se traduire dans le concret ? Le portrait du presbytre en *Tite* 1, 5-9 peut paraître assez banal, il a le mérite d'être réaliste et authentique. Le presbytre y est décrit non pas comme un être exceptionnel, mais comme une personne qui appartient à l'humble humanité dont chaque communauté chrétienne est composée.

On lui demande d'éviter les défauts les plus visibles : « ni arrogant, ni coléreux, ni buveur, ni batailleur, ni avide de gains honteux » (1, 7), et d'avoir quelques vertus fondamentales : « hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, saint, maître de soi » (1, 8). A quoi s'ajoutent d'une part d'éminentes qualités familiales (être profondément attaché à sa femme, avoir élevé ses enfants dans la foi), et d'autre part une double tâche d'enseignement exact (1, 9) et de présidence (1 *Tim.* 5, 17), où il doit se montrer le parfait intendant de Dieu (1, 7). Faut-il dire que cet idéal manque de souffle ? Du moins reflète-t-il un bon sens authentique au service d'une mission sans limites.

– 1 *Pierre* 5, 1-4 : Dans un contexte où Pierre apparaît comme le modèle des presbytres, il exhorte ceux-ci à paître le troupeau de Dieu et à devenir eux-mêmes des modèles. Dans cette sorte de transmission

de charge, ce qui est souligné c'est le dévouement, l'absence de contrainte et de pouvoir autoritaire au profit d'une influence acquise en devenant les modèles du troupeau.

– *Actes* 20 : En parallèle avec ce passage de 1 *Pierre*, Luc en *Actes* 20 présente les adieux de Paul aux presbytres d'Éphèse. Dans un contexte de prière et de persécutions, Paul apparaît aussi comme un modèle pour les presbytres : service du Seigneur dans l'humilité et dans l'audace d'une parole courageuse. A partir de 20, 28 les presbytres sont aussi exhortés à prendre soin du troupeau. Et voici que s'ouvrent les grandes perspectives propres à ce discours aux presbytres : leur institution a pour sujet le Saint Esprit (20, 28) ; un rapport étroit existe à cette époque entre la fonction d'épiscope et celle de presbytre ; le troupeau sur lequel il faut veiller, c'est « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Malgré les diverses corrections que les scribes ont tenté d'apporter à ce texte étonnant, c'est sans doute ainsi qu'il faut lire ce passage. Les mises en garde qui suivent sont liées à cette Église ainsi décrite. L'unité à laquelle les presbytres doivent veiller n'est pas comparable à celle des sociétés humaines : c'est Dieu ici qui bâtit l'édifice (20, 32), et, dans le sens des luttes de Paul, les ennemis intérieurs et extérieurs contre lesquels les presbytres sont appelés à combattre sont sans doute les judaïsants, qui n'ont pas compris à quel point la mort du Fils de Dieu renouvelait toutes choses.

F. Puzo, *Los Obispos presbíteros en el Nuevo Testamento*, dans *Estudios Biblicos*, t. 5, 1946, p. 41-71. – P.H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le N.T.*, Neuchâtel, 1949. – C. Spicq, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Paris, 1949. – H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953. – G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955. – J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956. – *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957. – G. Bornkamm, πρέσβυς, πρεσβύτερος..., dans Kittel, TWNT, t. 6, 1959, p. 651-83.

J. Dupont, *Le discours de Milet*, coll. Lectio Divina 32, Paris, 1962. – C. Romaniuk, *Le sacerdoce dans le NT*, Le Puy-Lyon, 1966. – E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, t. 1, 1967, p. 109-34. – P. Grelot, *Le ministre de la Nouvelle Alliance*, Paris, 1967. – A.M. Ritter, G. Leich, *Wer ist die Kirche ?*, Göttingen, 1968, p. 21-77. – M. Guerra, *Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, dans *Teologia del Sacerdocio*, t. 1, Burgos, 1969, p. 9-91. – K.H. Schelkle, *Dienste und Diener in den Krichen der neutestamentlichen Zeit*, dans *Concilium* (éd. allemande) 5/3, 1969, p. 158-64 ; trad. dans l'éd. française, n. 43, p. 11-34.

R.E. Brown, *Priest and Bishop. Biblical Reflections*, New York, 1970. – J. Coppens, *Le sacerdoce chrétien. I. Les origines néotestamentaires*, NRT, t. 92, 1970, p. 225-45. – J.H. Elliot, *Ministry and Church Order in the New Testament : A traditio-historical Analysis (1 Pt 5, 1-5 et par.)*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, t. 32, 1970, p. 361-91. – W. Pesch, *Priestertum und Neues Testament*, dans *Trierer Theologische Zeitschrift*, t. 79, 1970, p. 65-83. – *Zum Thema Priesteramt*, Stuttgart, 1970.

A. Descamps, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 2, 1971, p. 3-45 ; t. 3, 1972, p. 121-59. – A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, 1971 (bibliogr.). – *Le ministère sacerdotal. Rapport de la commission internationale de Théologie*, Paris, 1971 (spécialement ch. 5). – J. Coppens, *Le caractère sacerdotal des ministères selon les écrits du Nouveau Testament*, dans *Teologia del Sacerdocio*, t. 4, 1972, p. 11-39. – A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile*, Paris, 1972. – K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich, 1972. – J.P. Meier, *Presbyteros in the Pastoral Epistles*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, t. 35, 1973, p. 323-45. – H. Schlier, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, dans *Catholica*, t. 27, 1973, p. 209-33. – A. Lemaire, *Les ministères dans l'Église*, Paris, 1974. – *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974. – R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, Fribourg, 1974. – H. Kraft, *Die Anfänge des geistlichen Amtes*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 100, 1975, p. 81-98.

D. Powell, *Ordo Presbyterii*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 26, 1975, p. 290-328. – E. Testa, *I presbiteri della Chiesa madre di Gerusalemme*, dans *Il prete per gli uomini d'oggi*, Rome, 1975, p. 99-117. – A. Cousineau, *Le sens de 'presbuteros' dans les Pastorales*, dans *Science et Esprit*, t. 28, 1976, p. 147-62. – J. Sánchez Bosch, *Le charisme des pasteurs dans le corpus paulinien*, dans *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Rome, 1979. – J. Lécuyer, *Ministères*, DS, t. 10 (1979), col. 1255-67. – A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980. – J. Moingt, *Prêtre 'selon le Nouveau Testament'*, RSR, t. 69, 1981, p. 573-98. – E. Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Église*, Paris, 1981. – P. Grelot, *Église et ministères*, Paris, 1983. – A. Kuen, *Ministères dans l'Église*, cahiers Emmaüs, Suisse, 1983.

2. **Période subapostolique** (du Nouveau Testament à l'an 200). – 1° La Didachè (sans doute vers la fin du 1er siècle). – Témoin de la diversité des titres et sans doute des fonctions, la *Didachè*, pour désigner les ministères, utilise les deux séries principales qui se trouvent en parallèle dans les diverses communautés du Nouveau Testament : d'une part (ici sans doute des ministres itinérants) les apôtres, les prophètes et les didascales, d'autre part (ici sans doute des ministres issus de la communauté locale) les épiscopes et les diacres. On remarquera que dans cette dernière série on ne mentionne pas les presbytres : épiscope et diacre seraient-ils des titres provenant des communautés pagano-chrétiennes, tandis que les presbytres correspondraient aux communautés judéo-chrétiennes ? Par ailleurs on discute sur la distinction à faire ici entre les épiscopes et les diacres. Ces ministres, quel que soit leur titre, avaient sans doute pour tâche principale ce qui est exposé tout au long de la *Didachè* : l'enseignement des deux voies, le baptême, le jeûne, la prière et l'eucharistie. Celle-ci, assez longuement décrite, paraît correspondre à un courant primitif qui dans ce repas du Seigneur célèbre la présence du Christ ressuscité sans s'attacher à évoquer la croix encore scandaleuse. Le choix des épiscopes et des diacres, – mais il en sera de même, bientôt ou dans d'autres communautés, pour les presbytres, – paraît se faire en fonction de certaines qualités : « Élisez-vous donc des épiscopes et des diacres, dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés... » (15, 1).

2° *Première épître* de Clément (vers 96-98). S'inspirant de l'Ancien Testament, où les lieux et les temps avaient leur importance, et en parallèle avec l'organisation sacerdotale alors instaurée (40), Clément décrit la hiérarchie selon laquelle Dieu a envoyé Jésus Christ, qui a envoyé les Apôtres, et ceux-ci ont institué des épiscopes et des diacres (42). Or la communauté de Corinthe est secouée par des querelles : les ministres, qui avec l'approbation de toute l'Église ont été mis en charge par les Apôtres ou par leurs successeurs désignés, semblent parfois contestés et rejetés. Ces ministres, qui assument l'épiscopat (44, 4), sont appelés, ici et en d'autres passages, presbytres (44, 5) ;

et une de leurs missions principales semble être de présenter les oblations (44, 4). Quel est le rapport exact entre ces titres et ces fonctions ? Ces presbytres forment-ils un groupe qui exerce collégialement l'épiscopat ? C'est possible, mais les allusions sont trop rapides pour qu'on en soit sûr. Les vertus des presbytres sont ainsi décrites par Clément : ils ont servi sans faute le troupeau du Christ, avec humilité, sans trouble ni mesquinerie (44, 3).

3° *Les lettres* d'Ignace d'Antioche (vers 110). – A travers ces lettres on peut pour la première fois, semble-t-il, constater l'existence de trois catégories nettement différenciées : l'épiscope (qu'on peut appeler maintenant évêque), les presbytres, les diacres. Dans cette hiérarchie est inscrite et organisée l'unité de la communauté : « Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui tiennent la place du sénat des apôtres, et des diacres... » (*Aux Magnésiens* 6, 1 ; trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis ; voir aussi *Aux Tralliens* 3, 1 ; *Aux Smyrniotes* 8, 1). Les presbytres sont ainsi au centre de tout un système d'unité : par rapport à l'évêque, ils doivent lui être accordés « comme les cordes à la cithare » (*Aux Éphésiens* 4, 2) ; et la communauté doit se soumettre à l'évêque comme à Jésus Christ et au presbytérium comme aux apôtres de Jésus Christ (*Aux Tralliens* 2, 1-2 ; voir aussi 3, 1).

Dans la ligne du Nouveau Testament cette organisation avec sa théologie sous-jacente, marque un progrès par rapport aux tâtonnements précédents. Cependant on peut se demander si le grandiose des images (l'évêque comparé à Dieu et à Jésus Christ – et non pas aux apôtres) et la préoccupation d'une organisation de l'unité qui donne un rôle passif au peuple chrétien ne constituent pas une innovation par rapport au Nouveau Testament ?

4° Polycarpe de Smyrne : *lettre aux Philippiens*. – A cause de similitudes, mêlées à quelques nuances et réserves à propos du titre d'épiscope, la lettre de Polycarpe semble refléter une situation analogue, sans être identique, à la situation d'Antioche. Quant aux presbytres, ils sont exhortés à « être compatissants, miséricordieux envers tous ; qu'ils ramènent les égarés, qu'ils visitent tous les malades, sans négliger la veuve, l'orphelin, le pauvre ; mais qu'ils pensent toujours à faire le bien devant Dieu et devant les hommes ; qu'ils s'abstiennent de toute colère, acception de personne, jugement injuste ; qu'ils se tiennent éloignés de l'amour de l'argent, qu'ils ne croient pas trop vite du mal de quelqu'un et ne soient pas raides dans leurs jugements, sachant que nous sommes tous débiteurs du péché » (*Aux Philippiens* 6, 1 ; trad. P.-Th. Camelot, SC 10, 4e éd., 1969). Un peu plus loin Polycarpe se lamente au sujet de Valens et de son épouse : il était presbytre, mais l'amour de l'argent semble l'avoir souillé (11, 1-4).

5° Le *Pasteur* d'Hermas (vers 140-150). – A travers cet écrit on peut discerner trois manières de présenter les ministères : d'une part les apôtres, les prophètes et les didascales (docteurs) (*Similitude* 9, 15, 4), d'autre part les épiscopes et les diacres, enfin dans une troisième série les presbytres, appelés aussi « ceux qui dirigent » ou « ceux qui président ». Cette dernière série de titres, proches de ceux qu'on trouve dans la lettre de Clément, pourrait refléter l'usage de Rome.

Une hiérarchie d'honneur met en première place les martyrs, ensuite les prophètes, puis les presbytres (*Vision* 3, 1, 7-9). Mais les querelles de préséances paraissent diviser la communauté minée par « de la jalousie pour des questions de priorité et d'honneurs. Et ils sont tous bien fous de rivaliser ainsi pour les premiers rangs » (*Similitude* 8, 7, 4 ; traduction R. Joly, SC 53 bis). Et ailleurs, s'adressant à ceux qui dirigent l'Église (sans doute les presbytres, *Vision* 2, 4, 3), Hermas les exhorte à éviter les divisions (*Vision* 3, 9, 9).

6° L'*Adversus haereses* d'Irénée (vers 180-190). – Le titre de presbytre chez Irénée désigne souvent ceux qui furent les disciples des apôtres et qui leur ont succédé dans la charge de garder et transmettre la Tradition dans toute sa pureté (voir par exemple III, 2, 2). Mais il désigne aussi, et semble-t-il de manière globale, les ministres contemporains d'Irénée. Plusieurs fois il est en parallèle avec le titre d'épiscope, et il n'est pas facile de distinguer ici deux fonctions différentes. Ce qui est avant tout souligné par Irénée, c'est la qualité du véritable presbytre qui reçoit et transmet fidèlement la Tradition : « il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église : ils sont les successeurs des apôtres..., et avec la succession dans l'épiscopat ils ont reçu le sûr charisme de la vérité » (IV, 26, 2 ; traduction O. Rousseau, SC 100).

Un peu plus loin il fait l'éloge des presbytres qui « gardent la succession des apôtres et, avec le rang presbytéral, offrent une parole saine et une conduite irréprochable... » (IV, 26, 4). « ... il faut s'instruire de la vérité... auprès de ceux en qui se trouvent réunies la succession dans l'Église depuis les apôtres, l'intégrité inattaquable de la conduite et la pureté incorruptible de la parole » : ils sont les gardiens de notre foi en Dieu, de notre amour envers le Fils de Dieu et ils nous expliquent les Écritures en toute sûreté, précise Irénée (IV, 26, 5).

Conclusion. – Après cette première période encore toute proche du Nouveau Testament essayons de faire le point.

1) Comme le Nouveau Testament, les textes des premiers écrivains chrétiens donnent, à propos du ministère presbytéral, une impression de tâtonnement et d'éclatement : une idée directrice est bien présente, mais concernant les titres, les fonctions, et son sens exact, les applications concrètes et précises se cherchent. Cette constatation confirme *a posteriori* que les imprécisions et tâtonnements que nous avons décelés dans le Nouveau Testament ne proviennent pas d'un manque d'informations de notre part, mais d'une situation réelle. Ainsi donc, autant l'idée directrice concernant les ministères est enracinée dans la Tradition du Nouveau Testament, autant ses déterminations paraissent confiées à la libre recherche de l'Église selon ses besoins et les circonstances.

2) Comment percevoir dans les développements du 2e siècle ce qui est directement issu du Nouveau Testament et ce qui déjà relève d'adaptations aux nécessités du temps, et répond par exemple au souci de ne pas apparaître aux yeux des non-chrétiens comme des gens sans religion, sans temple, sans autel, sans dieux. Ainsi fallait-il combattre Crescens qui, au dire de Justin, considérait les chrétiens comme « athées et impies » (PG 6, 449). On comprend que devant ces critiques les chrétiens aient souligné et développé tous les traits qui pouvaient à tort ou à raison les rapprocher des religions. C'est pourquoi un travail de discernement critique s'impose pour relire ces textes primitifs, tout vénérables qu'ils soient.

3) On peut être assuré que tous les développements qui sont dans la ligne du ministère apostolique esquissé brièvement, mais nettement par les évangélistes

comme Marc (spécialement *Marc* 3, 14-15) sont légitimes et bienvenus.

– Si le ministre doit d'abord « être avec le Christ », c'est sans doute afin de connaître exactement qui est le Christ. Dans ce sens peut-être, Irénée insiste sur la pureté de la Tradition, que les presbytres ont pour charge de recevoir et de transmettre (voir aussi *Actes* 20, 29-30).

– Il importe aussi pour le ministre d'être avec le Christ pour le laisser agir (voir par exemple *Marc* 16, 20). La plupart des auteurs du 2e siècle résistent à la tentation de présenter les presbytres comme des médiateurs.

– Annoncer l'Évangile de Jésus Christ : telle est certainement la tâche fondamentale du presbytre. Ce point de vue est assez clairement exprimé par Irénée. Faut-il comprendre que pour les autres auteurs, moins explicites à ce sujet, cela aille de soi, ou bien faut-il penser que leurs préoccupations les ont entraînés vers des points différents, comme par exemple la construction de la communauté ?

4) Un thème particulièrement important au cours du 2e siècle est développé par quelques auteurs : le thème de l'unité. Ignace d'Antioche y insiste en mettant l'accent sur une hiérarchie fortement structurée. Irénée souligne plutôt l'unité des chrétiens dans la vérité : celle-ci est transmise par les presbytres, qui ne font qu'un avec la Tradition.

En plus de quelques livres déjà mentionnés à propos du Nouveau Testament, comme ceux de H. von Campenhausen (1953), J. Colson (1956), A. Lemaire (1971), R. Zollitsch (1974) : – V. Cavalla, *Episcopi e presbiteri nella chiesa primitiva,* dans *La Scuola Cattolica,* t. 64, 1936, p. 235-46. – G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien d'après les Pères Apostoliques,* VSS, t. 53, 1937, p. 1-28. – E. Lanne, *Le ministère apostolique dans l'œuvre de Saint Irénée,* dans *Irénikon,* t. 25, 1952, p. 113-41. – B. Botte, *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat,* dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (coll. Lex orandi 22), Paris, 1957, p. 97-124. – T.G. Jalland, *Justin Martyr and the President of the Eucharist,* dans *Studia Patristica* V, Berlin, 1962, p. 83-85. – G. D'Ercole, *Vescovi, presbiteri, laici nella chiesa delle origini,* Rome, 1963. – J.A. de Aldama, *El sacerdocio ministerial en san Ireneo,* dans *Teologia del Sacerdocio,* t. 4, 1972, p. 111-42. – P. Nautin, *L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle,* dans *Revue de Droit canonique,* t. 23, 1973, p. 47-58. – M. Ruiz Jurado, *La espiritualidad sacerdotal en los primeros siglos cristianos,* dans *Teologia del Sacerdocio,* t. 9, 1977, p. 277-305. – G. Celada, *Ministerio y tradición en San Ireneo, ibidem,* p. 119-62. – A. de Halleux, *Les ministères dans la Didachè,* dans *Irénikon,* t. 53, 1980, p. 3-29. – M. Mees, *Ignatius von Antiochien über das Priestertum,* dans *Lateranum,* t. 47, 1981, p. 53-69.

Paul LAMARCHE.

II. LE 3e SIÈCLE

Le 3e siècle marque un tournant dans l'histoire de la hiérarchie ecclésiastique : le vocabulaire sacerdotal de l'Ancien Testament est appliqué couramment aux ministères de l'Église ; les formulaires d'ordination font mieux apparaître la distinction des trois degrés, évêque, presbytres, diacres ; le rôle spécifique des presbytres apparaît plus clairement dans les écrits des Pères, de même que les exigences spirituelles qu'il implique. Nous empruntons la plupart de nos informations à A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au 3e siècle* (Théologie historique 14), Paris, 1971, qui a renouvelé la question en s'appuyant sur une étude précise des textes.

1. **Le vocabulaire sacerdotal** : *hiereus, hierosynè* ; *sacerdos, sacerdotium,* etc. – Dès le 2e siècle, la terminologie de l'Ancien Testament et même des cultes païens pour désigner la « classe sacerdotale » s'était introduite dans le vocabulaire des auteurs chrétiens (cf. R.R. Noll, *On the origins of ministerial priesterhood : Studies in the primary documents of the Apostolics Fathers,* thèse de la Fac. de théologie protestante, Strasbourg, 1970). Ce mouvement s'intensifie au moment où les auteurs chrétiens commencent à commenter systématiquement l'Ancien Testament pour y trouver l'annonce des réalités et des institutions chrétiennes. La *Tradition apostolique* = TA (datée de 215 environ ; l'attribution à Hippolyte de Rome est discutée, cf. CPG 1, 1983, n. 1737), qui sera substantiellement reprise dans des documents postérieurs (*Didascalie, Constitutions apostoliques,* etc.) apporte déjà un témoignage en ce sens.

La prière d'ordination des presbytres, par une allusion explicite à *Nombr.* 11, 17-25, assimile ceux-ci aux « anciens » que Moïse choisit pour l'aider dans la conduite du peuple et qui deviennent participants de son esprit (TA 7 ; éd. et trad. B. Botte, SC 11 bis, 1968, p. 56-57). Or, ce texte biblique, comparé avec *Ex.* 24, 1-11, évoque le rôle sacerdotal de Moïse, entouré des anciens, dans la conclusion rituelle de l'Alliance sinaïtique. Origène utilise à son tour un vocabulaire analogue à propos des « sacrifices pour le péché » prescrits en *Lév.* 4-6 (*Hom. Lev.* 5, 3 ; 6, 6, etc.) ; il s'appuie également sur *Nombr.* 18 pour montrer que les fidèles doivent subvenir aux besoins du clergé comme les hébreux offraient les prémices aux prêtres et les dîmes aux lévites (*Hom. Num.* 11, 2).

2. **Les rites d'ordination.** – La TA présente d'abord le rite de la consécration épiscopale (3, p. 42-47 ; cf. DS, t. 4, col. 886) : l'évêque reçoit « l'Esprit souverain » donné à Jésus Christ puis aux apôtres ; il exerce le « souverain sacerdoce » (*archihierateuein*), rend propice le Visage de Dieu, offre les dons de l'Église et possède le pouvoir de remettre les péchés (p. 44) ; après cette consécration, les diacres apportent l'oblation sur laquelle « tout le presbyterium impose les mains » avec l'évêque nouvellement ordonné (premier témoignage connu de la « concélébration »).

Le rite de l'ordination d'un presbytre vient un peu plus loin (ch. 7, p. 56-58). « L'évêque lui impose la main sur la tête (*cheirotonein*), tandis que les prêtres le touchent également » ; la prière consécratoire demande que lui soit donné « l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium, afin qu'il aide et gouverne ton peuple avec un cœur pur, de même que tu as ordonné à Moïse de choisir des anciens que tu as remplis de l'Esprit que tu as donné à ton serviteur » (p. 57).

Le chapitre sur l'ordination des diacres apporte une précision importante : seul l'évêque impose les mains au diacre, parce que celui-ci « n'est pas ordonné au sacerdoce (*in sacerdotium*), mais au service de l'évêque » ; par contre, les presbytres présents « imposent les mains » tout comme l'évêque sur le presbytre ordinand « à cause de l'Esprit commun et semblable de leur charge » ; il est noté cependant que le presbytre « n'institue pas les clercs » ; c'est l'évêque qui ordonne (8, p. 58-61). Le ch. 9 traite des *confesseurs de la foi,* comme s'ils occupaient un rang spécifique dans l'Église ; s'ils ont confessé le Christ devant les autorités civiles, on ne leur impose pas les mains en cas d'accession au diaconat ou au presbytérat, mais seule-

ment pour l'épiscopat (9, p. 64 ; cf. *Introd.*, p. 27-28). On ne sait comment interpréter cette disposition, dont on n'a pas d'autre attestation.

La TA ne prétend pas fournir une théologie du sacerdoce. Les rites et les formules de l'institution ont néanmoins une valeur théologique indéniable : le sacerdoce de l'évêque est un sacerdoce *plénier* ; celui du presbytre est un sacerdoce *complémentaire,* associé à celui de l'évêque ; il implique pourtant une mission au service de l'Église entière, à la différence de la mission du diacre, entièrement dépendante de l'évêque. En outre, l'un et l'autre sacerdoce sont explicitement reliés *au sacerdoce du Christ,* qui reste l'unique Prêtre. Malgré un langage nouveau, la doctrine de la TA conserve donc, pour l'essentiel, celle des Épîtres pastorales et de l'Épître aux Hébreux : au moment où il prend une certaine autonomie en devenant « institution », le « sacerdoce » chrétien ne fait pas nombre avec le sacerdoce du Christ ; il le « représente », c'est-à-dire le rend présent dans la vie ecclésiale.

3. **Le rôle des presbytres dans les Églises.** – Si la *Didascalie des Apôtres* (Syrie, 1re moitié du 3e s.) fait de l'évêque un « seigneur absolu » dans son Église (Vilela, p. 199-200), les autres documents de l'époque s'accordent pour reconnaître aux presbytres un rôle sans doute subordonné mais autonome et déjà diversifié.

1° Rôle liturgique. – La TA parle d'une concélébration des presbytres à l'eucharistie pour l'institution de l'évêque. Sans préciser qu'il s'agit de concélébration, d'autres documents attestent la présence des prêtres autour de l'autel (Origène, *Hom. Lev.* 7, 1 ; cf. 1, 1 et 3 ; *Didascalie* II, 57, 2-5 ; etc.). Mais divers témoignages indiquent que les presbytres pouvaient célébrer seuls (parfois avec l'assistance d'un diacre) : c'est le cas à Carthage durant l'absence de Cyprien (*Ep.* 5, 1-2 ; 16, 4 ; 34, 1).

À Rome, au temps du pape Corneille, il y a déjà quarante-six prêtres (lettre rapportée par Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 43, 11) : ce nombre important (les diacres sont seulement sept, suivant une tradition qui s'inspire peut-être d'*Actes* 6, 3) suggère que certains d'entre eux étaient déjà responsables d'« unités pastorales indépendantes » où ils célébraient l'eucharistie (Vilela, p. 381 : hypothèse appuyée par les données archéologiques sur l'existence de *tituli* dès le 3e s.) ; déjà Tertullien fait état de célébrations durant la semaine aux « jours de station » (*De orat.* 19). Les presbytres avaient leur rôle dans l'administration du baptême (TA 21 ; Origène, *Hom. Jos.* 4, 1) ; Tertullien affirme qu'ils pouvaient le conférer avec la permission de l'évêque (*De bapt.* 17, 1). Leur rôle pénitentiel est encore mieux établi : déjà Clément d'Alexandrie les présente comme des guides spirituels auxquels recourent les pécheurs (*Quis dives salvetur* 31, 1 ; 32, 4 ; 33, 3 ; 41, 1-6 ; *Strom.* V, 12, 19) ; de même Origène, en précisant que seul l'évêque peut excommunier (*Hom. Lev.* 2, 4).

2° Rôle d'enseignement. – Origène associe fréquemment les presbytres à la mission doctrinale de l'évêque (*Comm. Cant.* 3 : « qui verbo Dei praesunt presbyteri » ; *Hom. Lev.* 6, 6 ; *Hom. Jos.* 4, 2). Cyprien parle des « presbyteri doctores » (*Ep.* 29). Cet enseignement était principalement donné à l'occasion de la formation des néophytes. Bien que la prédication fût normalement réservée à l'évêque, un presbytre plus savant, tel Origène, pouvait aussi l'assurer dans les célébrations liturgiques (cf. Vilela, p. 134-35). C'est d'ailleurs le presbytre Origène qui a laissé l'œuvre doctrinale la plus abondante du 3e siècle.

3° Rôle de conseil auprès de l'évêque. – De nombreux textes présentent l'ensemble du presbytérat comme un *consessus* autour de l'évêque, c'est-à-dire un groupe d'« assesseurs », une « assise » (Origène, *Comm. Cant.* 2 ; *Hom. Ezech.* 10, 1 ; Cyprien, *Ep.* 40 ; cf. *Ep.* 29 ; 38, 1 ; 39, 5). Le « presbyterium » est aussi appelé *synédrion* (à l'instar du sanhédrin juif), *boulè* ou *senatus* (Origène, *Contre Celse* III, 30), *consilium* (TA 7).

Les termes *compresbyteri* ou *synpresbyteroi* apparaissent 15 fois dans les textes, dont 12 en Afrique (Vilela, p. 157-59, 279-81, 392). Une lettre de Corneille (*Ep.* 49, 2 dans la correspondance de Cyprien) présente une « session » du presbyterium romain pour juger d'un schisme local. Les presbytres participaient aux conciles ; il leur arrivait même de dénoncer les tendances hétérodoxes de leur évêque et de provoquer la convocation d'un concile épiscopal pour leur jugement : tel fut le cas du prêtre Malchion qui fut appelé à confondre Paul de Samosathe à Antioche en 268 (Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 29, 2).

4. **La spiritualité** exigée des presbytres fait l'objet de diverses allusions. Ils n'étaient pas astreints au célibat, bien que celui-ci fut discrètement conseillé (Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 10, 68 ; Origène, *Hom. Lev.* 6, 6). Origène met en garde les clercs en général contre les tentations et défauts que risquait d'entraîner leur état de supériorité : orgueil, mépris des pauvres, goût de l'argent, népotisme, rigueur excessive (Vilela, p. 65-83). La prière d'ordination de la TA demande pour les presbytres la grâce de « gouverner le peuple avec un cœur pur », de « servir dans la simplicité de cœur » et l'action de grâces (7, p. 56-58). Leur vie devait donc être en accord avec leur mission (Origène, *Comm. in Mt. ser.* 24) : « bons serviteurs de l'Église » au point de mériter une charité plus grande de la part des fidèles (*Comm. Cant.* 3), « sobres, assidus aux jeûnes et toujours vigilants, surtout lorsqu'ils se tiennent auprès des autels pour prier le Seigneur et offrir des sacrifices en sa présence » (*Hom. Lev.* 7, 1). L'obéissance des presbytres à l'évêque n'est pas explicitement requise ; elle découle, pourrait-on dire, de la coopération avec lui, sans exclure une vigilance critique, dans le cadre de leur mission ecclésiale.

En rassemblant ainsi les témoignages dispersés, comme l'a fait A. Vilela (même si tel ou tel détail de cette étude peut être discuté), il est possible de percevoir les traits les plus marquants du presbytérat et l'importance de son rôle au cours du 3e siècle. Ce tableau restera valable pour les siècles suivants, au moins dans ses aspects essentiels. Des points de vue nouveaux vont cependant apparaître dès le 4e siècle, en fonction des situations nouvelles que la paix de l'Église fait apparaître.

G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien selon les Pères alexandrins,* VSS, t. 53, 1937, p. 144-53 ; *... d'après Tertullien,* t. 58, 1939, p. 109-24 ; *... d'après S. Cyprien,* t. 60, 1939, p. 87-119 ; *Le sacerdoce chrétien du 1er au 5e siècles,* dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui* (Unam Sanctam 22), Paris, 1954, p. 23-61. – J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits de S. Hippolyte de Rome,* RSR, t. 41, 1953, p. 30-50. – G. Dix, *Les ministères dans l'Église ancienne,* Neuchâtel-Paris, 1955 (original anglais dans l'ouvrage collectif *The Apostolic Ministry,* Londres, 1946). – B. Botte, *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat,* dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex orandi 22), Paris, 1957, p. 97-124 ; *Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne,* dans *La Maison-Dieu,* n. 35, 1963, p. 177-85.

G. Zanoni, *Il sacramento dell'ordine in Tertulliano,* dans *Euntes docete,* t. 10, 1957, p. 185-210. – V. Saxer, *Vie litur-*

gique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e siècle (Studi di Antichità Cristiana 29), Rome, 1969. – A. Vilela, *La condition collégiale...*, cité *supra* (fondamental). – A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie* (Théologie historique 40), Paris, 1977, p. 37-180 (la TA et les documents qui en dépendent : *Didascalie, Constitutions Apostoliques*, etc.).

Dans la collection *Teología del Sacerdocio* = TdSac., Burgos : J. Capmany, *El sacerdocio ministerial según S. Cipriano*, t. 4, 1974, p. 143-75 ; M. Ruiz Jurado, *La espiritualidad sacerdotal en los primeros siglos cristianos*, t. 9, 1977, p. 277-305 ; M. Guerra, *Origen divino de la « auctoritas » y de la « postestas » y su colación a los sacerdotes (obispos-presbiteros) según S. Cipriano*, p. 307-44 ; P. Mauro Paternoster, *Il ministero nella Traditio apostolica di Ippolito e nelle costituzioni ecclesiastiche della chiesa antica*, t. 11, 1979, p. 87-125.

Aimé Solignac.

III. DU 4e AU 6e SIÈCLE

L'expansion de l'Église, après l'édit de Constantin (313), entraîne peu à peu une nouvelle conception du rapport évêque-presbytres. L'accroissement rapide du nombre des fidèles, l'évangélisation des villes moyennes et des campagnes, amènent l'établissement d'Églises locales qui ne sont plus animées par un évêque entouré de son clergé, mais par des presbytres ou des diacres (on a vu ce processus s'esquisser au 3e siècle). On assiste ainsi à la naissance de ce qu'on appellera plus tard des « paroisses » (*paroikia* désignait d'abord une Église normalement régie par un évêque ; le terme « diocesis » n'apparaît que tardivement) ; sur ce point, l'organisation se fait différemment selon les régions (à titre d'exemple, cf. art. *Italie*, t. 7, col. 2155-56). Le presbytérat évolue du même coup dans le sens d'une autonomie croissante, bien que la relation de dépendance à l'évêque soit maintenue : les presbytres chargés de l'évangélisation et du culte dans une ville moyenne ou un secteur de ville épiscopale ont une responsabilité pastorale analogue, quoiqu'inégale, à celle que l'évêque exerçait jusque là.

Il sera de moins en moins question du « presbyterium », bien que celui-ci n'ait pas cessé d'exister auprès de l'évêque. Les termes *presbyteros-presbyter* désignent désormais les membres du « second ordre », comme distincts de l'évêque et non comme ses « assesseurs ». Par contre, l'unité du « sacerdoce » est de plus en plus perçue et affirmée. Aussi les auteurs de l'époque emploient-ils volontiers les termes abstraits *hierosynè* ou *sacerdotium* pour désigner le sacerdoce en général, sans insister sur la distinction entre les deux ordres. Du coup, le « prêtre », au sens moderne, prend déjà la place du « presbytre » au sens ancien. C'est pourquoi, nous pourrons utiliser librement le premier terme, tout en concentrant l'exposé sur le sacerdoce presbytéral.

1. **En Orient.** – Les Pères orientaux, bien qu'ils gardent la distinction épiscopat, presbytérat, diaconat, soulignent plutôt la spiritualité du sacerdoce ministériel commune aux trois degrés. Le point de référence est toujours le Christ comme Prêtre et Médiateur ; aussi faut-il tenir compte des positions de chaque auteur selon la christologie de l'école à laquelle il appartient.

Éphrem de Syrie † 373, dans ses *Hymnes*, loue les évêques de Nisibe et d'Édesse, auxquels il applique les mêmes titres qu'au Christ et aux Apôtres (cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, p. 159-204) ; il vante l'éloquence de Vologèse, à qui fut confiée dès sa jeunesse la tâche de la prédication (*Carmina Nisibena* 17, 7 ; trad. all. E. Beck, CSCO 219, 1961, p. 48-49). La pièce grecque *De sacerdotio* (*Opera graece et latine*, éd. J. Assemani, t. 3, Rome, 1746, p. 1-6 ; cf. DS, t. 4, col. 806, 18°) est une louange du sacerdoce des moines comme participation à la puissance purificatrice du Christ.

Grégoire de Nazianze † 390, dans le discours ou traité *Apologetikos* (*Orat.* 2, PG 35, 408-513 ; éd. et trad. franç. J. Bernardi, SC 247, 1978, p. 84-241), justifie sa retraite après l'ordination sacerdotale par la crainte de la responsabilité inhérente à cette dignité ; il décrit en fait le ministère et la vie du prêtre et de l'évêque, aussi la tradition a-t-elle utilisé ce discours pour la formation du prêtre (cf. encore *Orat.* 9-10 ; 13 ; 18 ; 21 ; 43).

La sainteté du prêtre est exigée par sa fonction pastorale, qui demande charité et obéissance (*Orat.* 2, 10-11). Le prêtre doit, comme le commande le Christ, « faire paître le troupeau dans la liberté et non dans la contrainte » ; il exerce « l'art des arts et le savoir des savoirs : conduire l'être humain qui est le plus divers et le plus complexe des êtres » (15-16, SC 247, p. 111). Comme un bon médecin, le prêtre applique à chaque maladie de l'âme la médication qui lui convient (16-22), prêche la Parole et enseigne en se gardant des hérésies (35-46), se dévoue tout entier comme l'a fait Paul après le Christ (51-56), etc. Bref, la tâche du prêtre exige une science, une vertu, un haut degré de prière et de contemplation que Grégoire avait conscience de ne pas posséder encore.

Grégoire de Nysse † 396 décrit le prêtre en relation avec la communauté, comme *ambassadeur* ou représentant de Dieu et du Christ Médiateur : guide, chef, maître de piété, liturge. Il exerce ces fonctions en vertu d'une transformation intérieure ou consécration invisible, qui découle de la grâce d'ordination (*Orat. in diem luminum*, PG 46, 581-583).

Le dialogue de *Jean Chrysostome* † 407 *Sur le Sacerdoce* (PG 48, 623-692 ; éd. et trad. franç. A.-M. Malingrey, SC 272, 1980), écrit sans doute vers 388-390 (SC 272, introd., p. 12-13), est devenu un classique de la spiritualité sacerdotale (cf. DS, t. 4, col. 890-91 ; t. 8, col. 343-45) ; outre l'homélie du jour de son ordination (PG 48, 693-700 ; éd. et trad. SC 272, p. 388-419), consulter aussi les homélies mentionnées en DS, t. 4, col. 891.

La sainteté du prêtre est décrite en relation au ministère de la Parole, de l'eucharistie et autres sacrements, de la charge pastorale. C'est un ministère de présidence au nom du Christ, par manière de médiation et de réconciliation. Jean commente surtout 2 *Cor.* 5, 20 et *Éph.* 6, 20 (PG 61, 477-78). Le sacerdoce est une grâce permanente, qui marque l'existence du prêtre en le consacrant au service du « corps du Christ » (*Sur le Sac.* IV, 2). « Le bénéfice de l'art pastoral s'étend au peuple tout entier » (II, 4). Par suite, « l'âme du prêtre doit être plus pure que les rayons du soleil... La pureté lui est beaucoup plus nécessaire (qu'aux moines) » (VI, 2). Son rôle est celui d'une certaine paternité pour faire naître les fidèles en Dieu et les guérir de leurs fautes (III, 6). Les vertus du prêtre se ramènent à la charité d'un Bon Pasteur (II, 5-6), qui s'exprime en pauvreté, chasteté, zèle, prudence, douceur, esprit de prière, etc.

Au 5e siècle, les polémiques christologiques amènent un approfondissement du ministère sacerdotal, en reliant la notion du prêtre à l'Incarnation pour y voir une participation du sacerdoce du Christ.

Théodore de Mopsueste († vers 428), dans la ligne de l'école d'Antioche, voit dans l'eucharistie un

sacrifice que le pontife accomplit en mémorial de l'Alliance nouvelle établie par le Christ en son Corps et en son Sang : « Le pontife fait une sorte d'image (*eikôn*) de la liturgie qui a lieu au ciel, puisqu'il n'est pas possible que nous fussions prêtres... si nous n'avions l'image des réalités célestes » (*Hom. catéch.* 15, 15, trad. R. Tonneau, Rome, 1949, p. 485). Les prêtres ont part active à la fonction du Christ, mais « c'est le même sacrifice qu'ils offrent continuellement, en tout lieu et en tout temps » (15, 19, p. 495). Le rôle du prêtre est de vivre « pour les hommes à la manière d'un ange qui les conduise à la vertu » (*In Malach.* 2, 5-7, PG 66, 609c).

Cyrille d'Alexandrie † 444, en commentant *Jean* 20, 21-23 (*In Joann.* XII, PG 74, 708d-721d) et 2 *Cor.* 5, 5-6, 2 (*In Ep.* II *ad Cor.*, 943a-945b), unit étroitement la mission des apôtres et de leurs successeurs à celle du Christ et met en relief l'action en eux de l'Esprit. Le Christ a constitué ses disciples « économes et prêtres (*hierourgous*) des saints autels en leur insufflant l'Esprit saint... qui lui est consubstantiel et vient du Père par lui » (709d). C'est la présence active de l'Esprit qui fonde l'efficacité spirituelle de leur ministère « les élevant en quelque façon au-dessus de la nature humaine » (712b). Cyrille – à la différence d'Augustin – attribue la réconciliation médiatrice du Christ à sa nature divine (*In 2 Cor.*, 944b), et il situe dans cette perspective la mission des prêtres : « A ceux qui veulent suivre le Christ, nous disons, en assumant en quelque sorte sa 'personne' (*prosôpon*) : nous vous supplions pour le Christ, laissez-vous réconcilier avec Dieu en croyant au Christ... car le Christ est la porte et le chemin » (944c).

Le *Pseudo-Denys* (vers 525) traite longuement des rites de l'ordination et de leur sens « mystique » dans sa perspective hiérarchique (*Hiérarchie ecclésiastique* V, PG 3, 500d-516c ; cf. DS, t. 3, col. 277-78). Le rôle de l'évêque (*archiereus*) est de « parfaire », de consacrer pleinement les fidèles ; celui du prêtre (*hiereus*) est d'illuminer, c'est-à-dire, par son enseignement et ses fonctions liturgiques, de préparer les croyants aux sacrements et à l'intelligence des Écritures (dont la révélation plénière est réservée à l'évêque) ; celui des ministres est de purifier (V, 6-7, 508bd). Néanmoins, le Christ est la source immédiate de toute hiérarchie (I, 1, 372ab, cité en DS, t. 3, col. 282). Les vues du Pseudo-Denys exerceront une grande influence sur les auteurs du moyen âge.

Pour *Maxime le Confesseur* † 662, le prêtre est le serviteur de l'unité (*Mystagôgia* 2, PG 91, 668-69). La grâce de l'ordination, qui le met à part des fidèles, le presse d'imiter la *kénose* du Christ et de servir à son exemple, pour imprimer le sceau de la filiation divine dans l'âme des fidèles (24, 712ab ; cf. *Ep.* 21, PG 91, 604-605, traduite en NRT, 1971, p. 819).

2. **En Occident.** – *Ambroise* † 397 décrit la vie et le ministère des clercs dans le *De officiis ministrorum* (PL 16, 25-184). Puisque le Seigneur est leur héritage, ils doivent se garder des désirs terrestres et se distinguer en chasteté (I, 50, 247) ; leur charité les portera surtout au souci des pauvres, en qui se cache le Seigneur (I, 50, 245-46 ; II, 21, 102-10). R. Gryson a montré que le terme *sacerdos*, bien qu'il désigne habituellement l'évêque, peut aussi s'appliquer aux *presbyteri* ; il a relevé des indices sur leur rôle liturgique et doctrinal auprès de l'évêque (*Le prêtre...*, p. 137-42). Augustin (*Confessions* VIII, 2, 3) parle du rôle joué auprès d'Ambroise par le prêtre Simplicianus, qui d'ailleurs lui succèdera. D'autre part, Ambroise voit dans le Christ l'origine de tout sacerdoce ministériel (Gryson, p. 320).

La lettre de *Jérôme* † 420 au prêtre Népotien (*Ep.* 52, PL 22, 530-40 ; éd. et trad. franç. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 172-92) est un petit traité sur les devoirs des clercs. Leur héritage est le Seigneur (52, 5) ; ils doivent surtout s'adonner à l'étude de l'Écriture pour enseigner la saine doctrine : « Numquam de manibus tuis sacra lectio deponatur... Disce quod doceas... ut possis exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere » (7). La pauvreté, la chasteté, la charité envers les pauvres leur sont recommandées (2 ; 6 ; 10).

Augustin † 430 fournit de plus amples renseignements sur le rôle et la spiritualité des prêtres. L'Église d'Afrique souffrait d'une grave pénurie de clercs à la fin du 4e siècle, au point que plusieurs communautés locales ne disposaient même pas d'un diacre : « Tanta indigentia clericorum est, multaeque ecclesiae ita desertae sunt ut ne unum quidem diaconum, vel inliteratum, habere reperiantur » (Aurélius de Carthage au concile de 401 ; *Concilia Africae*, éd. C. Munier, CCL 149, 1974, p. 194). La crise fut conjurée en grande partie par l'ordination des moines et l'accueil, sous certaines conditions, des prêtres convertis du donatisme. Augustin enseigne que l'ordination, comme le baptême, confère un caractère, une marque propre qui est inamissible (*Contra Ep. Parmeniani* II, 13, 28) ; c'est « la marque de mon Roi » (*In Joan.* VI, 15-16).

Les prêtres africains célébraient l'eucharistie (*Sermo* 227 : « episcopus *vel presbyter* qui offert » ; *De civ. Dei* XXII, 8) ; dès son ordination et contre l'usage antérieur (cf. Possidius, *Vita* 5), Augustin reçoit de Valérius la mission de prêcher, ce qui incite Aurélius à donner la même mission aux prêtres de Carthage (cf. *Ep.* 41, où Augustin et Alypius demandent qu'on leur envoie copie de leurs sermons) ; lui-même fait allusion à la prédication des *presbyteri* (*Sermo* 20, 4 ; 137, 11, 13). Quelques textes épars mais précis montrent que les prêtres avaient la responsabilité de communautés locales (*Ep.* 63, 2-4 ; 65, 1 ; 251 ; etc.) ; le concile d'Hippone en 393, tout en refusant aux donatistes convertis l'accès aux fonctions cléricales, faisait cependant exception pour les prêtres qui n'avaient pas rebaptisé « aut qui *cum suis plebibus* ad communionem catholicam transire voluerint » (*Breviarium Hipponense*, CCL 149, p. 43-44).

Le sermon 46 (*De pastoribus*, éd. C. Lambot, CCL 41, p. 529-57), bien qu'il soit marqué par la controverse antidonatiste, est un petit traité des devoirs pastoraux, basé sur *Éz.* 34 ; il sera intégré par Benoît d'Aniane dans les actes du concile d'Aix-la-Chapelle (812). Tout en reconnaissant que seuls les *episcopi* et *presbyteri* sont proprement appelés *sacerdotes* dans l'Église, Augustin reconnaît le sacerdoce des fidèles, mais en le reliant au sacerdoce unique du Christ : « sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes quoniam membra sunt unius sacerdotis » (*De civ. Dei* XX, 10). Enfin la doctrine et l'exemple donnés par Augustin sur la « vie apostolique » des clercs avec leur évêque servira de point de référence pour les règles ultérieures de la vie sacerdotale (cf. *Sermones* 355-56 ; *Regula ad servos Dei*).

La *Regula Pastoralis* (PL 77, 13-128) de *Grégoire le Grand* † 604 peut être considérée comme un code de sainteté sacerdotale et un traité pratique de l'action

pastorale pour les évêques et les prêtres. Toutes les vertus sacerdotales sont liées au service de la communauté (II, 1), spécialement au ministère de la Parole, qui doit d'abord faire l'objet d'une contemplation personnelle (II, 1 et 5). D'où la nécessité de l'exemple à donner (I, 10), spécialement par la pauvreté (II, 7), la prière d'intercession et de contemplation (I, 11), la charité et le zèle apostolique (II, 1). Les mêmes thèmes reviennent fréquemment dans les homélies. Grégoire invite plusieurs évêques à ordonner des prêtres pour le service des Églises locales (*Ep.* I, 53 ; 79 ; II, 12 ; XII, 11) ; il demande aussi aux prêtres mariés de garder la chasteté conjugale après l'ordination (I, 52 ; cf. *Dialogi* IV, 11).

Isidore de Séville † 636 recueille l'héritage d'Ambroise, Jérôme et Augustin dans le *De ecclesiasticis officiis* (PL 83, 737-826). Il trace des règles précises pour le ministère liturgique ; il souligne l'importance de la formation des candidats dans un esprit de charité pastorale, de pauvreté et de collaboration étroite avec l'évêque (II, 7). Le ministère de la prédication exige l'étude et le témoignage. La dignité du prêtre a pour fin le service des fidèles avec humilité ; la chasteté est requise, afin que « l'esprit qui doit consacrer le Corps du Christ soit pur et libre de toute souillure charnelle » (II, 7, 18). Les conciles wisigothiques suivront les mêmes règles pour la sélection et la formation des candidats ; la liturgie mozarabe conserve des traces de formules isidoriennes.

CONCLUSION. – On ne trouve pas chez les Pères de l'Église une doctrine systématique et ordonnée sur le presbytérat, mais bien un appel à vivre les exigences du ministère pastoral. Cet appel se fonde sur un contexte biblique : la référence essentielle au Christ Prêtre, Médiateur et Bon Pasteur, et le service de l'Église comme temple vivant et Corps du Christ. Ce qui distingue la spiritualité des prêtres, c'est uniquement le service et le témoignage en vue de réaliser la sainteté commune à tout chrétien. Ils ont reçu l'Esprit Saint à l'ordination pour aider leurs frères à vivre du même Esprit, reçu par eux au baptême et à la confirmation.

Les écrits des Pères orientaux ou occidentaux prônent la sainteté en raison de la prédication de la Parole, de la célébration des mystères, de la direction des communautés. Pour les premiers, la dignité du prêtre s'inscrit dans le cadre d'une communication de l'action divine en relation à l'Incarnation ; pour les seconds, elle est affaire de direction, de présidence et de responsabilité et se concrétise en normes disciplinaires, liturgiques et morales. De plus, en Orient comme en Occident, les directives canoniques des Conciles restent fondamentales pour ordonner la vie des clercs.

En Orient, le sacerdoce presbytéral ne connaît guère d'évolution notable après le 6e siècle. En Occident, par contre, la théologie et la spiritualité du sacerdoce recevront de nouveaux développements ; notre exposé se limitera donc désormais à l'Église latine et à ses prolongements.

Pères orientaux. – M. Serra, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno,* OCP, t. 21, 1955, p. 337-74. – L.F. Mateo Seco, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en S. Gregorio de Nisa,* TdSac. 2, 1970, p. 49-92 ; *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los grandes Capadocios,* TdSac. 4, 1972, p. 177-201. – G. Alvés de Sousa, *El sacerdocio permanente en la Or. II apologética de S. Gregorio Nacianceno,* TdSac. 6, 1974, p. 25-41.

G. Alvés de Sousa, *El sacerdocio permanente en los libros De Sacerdocio de S. Juan Crisóstomo,* TdSac. 5, 1973, p. 1-29. – É. Boularand, *Le sacerdoce, mystère de crainte et d'amour chez S. Jean Chr.,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* t. 72, 1971, p. 3-36. – H. de Lubac, *Le dialogue Sur le sacerdoce de S. Jean Chr.,* NRT, t. 100, 1978, p. 822-31.

J. Lécuyer, *Le sacerdoce chrétien... selon Théodore de Mopsueste,* RSR, t. 36, 1949, p. 481-516. – G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Th. von M.* (Münchener theologische Studien II/31), Munich, 1965, p. 125-39. – I. Oñatibia, *Aspectos de la doctrina de Teodoro de M. sobre el ministerio sagrado,* TdSac. 2, p. 93-117.

L.-M. Orieux, *L'évêque « perfector » selon le Pseudo-Denys et S. Thomas,* dans *L'évêque dans l'Église du Christ,* Paris, 1963, p. 237-42. – J.-M. Garrigues, M.-J. Le Guillou, A. Riou, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs,* NRT, t. 93, 1971, p. 801-20.

Pères latins. – A. Peñamaria, *La « potestad del Orden » en S. Hilario di Poitiers,* TdSac. 9, 1977, p. 217-53. – F. Dalbesio, *Il sacerdote secondo S. Ambrogio,* Rome, 1960. – R. Gryson, *Le prêtre selon S. Ambroise,* Louvain, 1968. – J. Hernando, *La ordenación y sus « munera » en S. Ambrosio,* TdSac. 9, 1977, p. 345-87. – M. Caprioli, *Il sacramento dell'ordine e il sacerdozio in S. Girolamo,* TdSac. 6, 1974, p. 43-87 ; *La sacramentalità dell'ordine in S. G.,* 8, 1976, p. 71-127.

D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus,* Paderborn, 1931. – F. Van der Meer, *Augustinus de Zielsorger,* Bruxelles, 1947 ; trad. diverses. – J. Pintard, *Le sacerdoce selon S. A.,* Paris, 1960. – R. Crespin, *Ministère et sainteté...,* Paris, 1965. – M. Pellegrino, *Le prêtre serviteur selon S.A.,* Paris, 1968. – E. Sauser, *Gedanken zum priesterlichen Dienst in der Theologie des hl. Aug.,* dans *Trierer theolog. Zeitschrift,* t. 77, 1968, p. 86-103. – A. Turrado, *El carácter sacerdotal según S. A.,* dans *El sacerdocio de Cristo,* Madrid, 1969, p. 213-33. – J. Hernández, *S. A. y la espiritualidad sacerdotal,* TdSac. 3, 1971, p. 7-44.

B. Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen,* ZKT, t. 62, 1938, p. 37-75. – G. Hocquard, *L'idéal du pasteur des âmes selon S. G. le G.,* dans *La Tradition sacerdotale,* Le Puy, 1959, p. 143-68. – J. Hernando, *El arte de « gobernar las almas » según S. G. M.,* TdSac. 2, 1971, p. 45-76 ; *El sacerdote y su ministerio en S. G. M., ibid.* 4, 1972, p. 223-52 ; *La potestad del orden en S. G. M., ibid.* 8, 1976, p. 129-80. – L. Serenthà, *La dottrina di S.G.M. sull'episcopato,* Turin, 1980.

L. Robles, *Teología del episcopado en San Isodoro,* dans *Teología espiritual,* t. 7, 1963, p. 131-67. – R.E. Reynolds, *Isidore's Texts on the clerical grades in an early medieval roman manuscript,* dans *Classical Folia,* t. 29, 1975, p. 95-101.

J. Fernández, *La cura pastoral en la España romano-visigótica,* Rome, 1955. – S. Gamarra, *La formación de los clérigos en orden a la obediencia en la España romano-visigoda,* dans *Scriptorium Victoriense,* t. 10, 1963, p. 121-60 ; *Influjo de la ordenación en la relación clérigo-obispo en la España romano-visigoda,* dans *Miscelánea J. Zunzunegui,* t. 3, Vitoria, 1976, p. 163-202. – M. Augé, *El sacramento del Orden según los concilios españoles de los siglos IV-VII,* dans *Claretianum,* t. 5, 1964, p. 71-94. – G.M. Verd, *La predicación patrística española,* dans *Estudios eclesiásticos,* t. 47, 1972, p. 277-351. – J.A. Abad, *El sacerdocio ministerial en la liturgia hispana,* TdSac. 5, 1973, p. 351-97.

Études d'ensemble. – R. Löhrer, *Priestertum im Zeugnis der Kirchenväter,* Lucerne, 1951. – G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien du 1er au 5e siècle* (Unam Sanctam 28), Paris, 1954. – J. Daniélou. *Le ministère sacerdotal chez les Pères grecs,* dans *Études sur le sacrement de l'Ordre,* Paris, 1957, p. 147-65. – J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* Paris, 1957, 5e partie. – I. Oñatibia, *Introducción a la doctrina de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado,* TdSac. 1, 1969, p. 93-122. – *Teología del Sacerdocio en los primeros siglos* = TdSac. 4, 1972. – M. Ruiz Jurado, *La*

espiritualidad sacerdotal en los primeros siglos cristianos, TdSac. 9, 1977, p. 277-305. – A. Faivre, *La naissance d'une hiérarchie,* Paris, 1977, 2e partie, p. 208-370.

IV. MOYEN ÂGE

1. **La vie spirituelle des prêtres.** – Dans les temps troublés du haut moyen âge, le *presbyterium* perdit son unité et son esprit de « vita apostolica ». Les *canons disciplinaires* des conciles, tout en donnant des lignes directrices pour le clergé selon ses divers degrés, laissent deviner des abus d'autorité et un processus croissant de relâchement et de sécularisation, que l'on tente d'endiguer à tout prix.

Les *rituels d'ordination* continuent d'exprimer, par les formules et les symboles, l'exigence concrète de sainteté. Peu à peu s'affirme la séparation (et non plus seulement la distinction) entre l'évêque et le prêtre, dans la ligne de la « hiérarchie » du Pseudo-Denys. L'évêque, comme détenteur suprême du pouvoir divin, reçoit les insignes d'un roi ou d'un empereur ; le presbytérat est considéré seulement comme le plus haut degré de la cléricature. On observe cette évolution dans les *Sacramentaires* (*Veronense, Gelasianum, Gregorianum, Romano-germanicum*) depuis le 6e siècle. La *traditio instrumentorum* au cours de l'ordination met en évidence les différences de privilèges et laisse dans la pénombre l'esprit de service et d'humilité que les Pères avaient prôné dans la tradition de l'Église.

Dans l'esprit d'une tradition garantie par la doctrine et les exemples d'Eusèbe de Verceil, Paulin de Nole, Gaudence de Brescia, Ambroise et surtout Augustin, certains collèges de prêtres continuaient cependant à s'orienter dans le sens de la vie apostolique (cf. DS, art. *Chanoines réguliers ;* art. *Perfection,* Moyen âge). Chrodegang de Metz † 766 fut un des promoteurs de cette tendance (*Regula canonicorum,* PL 89, 1057-1120 ; cf. DS, t. 2, col. 677-78) ; les *Capitulaires* carolingiens tentèrent une réforme doctrinale et spirituelle dans la même ligne (cf. art. *France,* t. 5, col. 821-27), dont les effets furent plus ou moins durables, mais qui marqua cependant tout le haut moyen âge. Le *Sermo de cura pastorali* du pape saint Léon IV † 855 (PL 115, 775-84, texte très interpolé) sera cité couramment dans les synodes locaux.

Ce courant de la « vita apostolica » se polarisa surtout autour de la *Regula Augustini* qui, sous ses diverses formes, fut adoptée par les Chanoines *réguliers* (la redondance est à noter), les Augustins, les Prémontrés, les Trinitaires, les Mercédaires, les Frères Prêcheurs, etc. Ainsi, à côté de l'*ordo monasticus* se constitua l'*ordo canonicus* ; celui-ci faisait de l'ordination presbytérale la condition nécessaire pour le service des églises ; il y eut d'abord opposition entre les deux « ordres », puis s'établit une certaine convivance (cf. art. *Monachisme,* DS, t. 10, col. 1579-82).

A l'inverse, de nombreux groupes de prêtres tendirent à se séculariser : délaissant la *vita communis,* chaque prêtre menait sa vie personnelle, sans relever de la maison et de la table commune, tout en restant incardiné à une Église locale ou un diocèse. La plupart des « curés » étaient d'ailleurs nommés par le seigneur ou l'abbé du monastère dont dépendait leur église ; les prêtres auxiliaires étaient entretenus par les produits de diverses fondations. Le clergé « séculier », en un sens souvent péjoratif, s'opposait ainsi aux « réguliers ».

Dès le milieu du 11e siècle, l'autorité ecclésiastique (papes, évêques et conciles) travailla au renouvellement de la « vie apostolique » en favorisant la vie commune et la pauvreté pour les clercs (concile romain de 1059, approuvé en 1063 par Alexandre II). Saint Pierre Damien † 1072 et saint Norbert † 1134 furent les promoteurs de cette réaction. Mais, au cours du temps, la dignité du prêtre en elle-même, fût-il séculier, fut reconnue. La théologie scolastique et les écoles naissantes de spiritualité permirent de retrouver les exigences de sainteté propres à l'état sacerdotal.

2. **La théologie scolastique du sacerdoce** *et ses répercussions sur la spiritualité.* – L'attention des théologiens se concentre, dès le 12e siècle, sur *le sacrement de l'Ordre* et le *caractère* qu'il imprime. La spiritualité sacerdotale qu'ils décrivent concerne donc *le prêtre en lui-même,* laissant dans l'ombre la relation au « presbyterium », à l'évêque, à la communauté chrétienne.

L'évolution de la doctrine fut lente. Hugues de Saint-Victor † 1441 fut le principal inspirateur de Pierre Lombard † 1159. La réflexion se développe ensuite avec Guillaume d'Auxerre † 1231, Guillaume d'Auvergne † 1249, Alexandre de Halès † 1245, Bonaventure † 1274, Thomas d'Aquin † 1274 et Albert le Grand † 1280. Pierre de Jean Olieu † 1298, Duns Scot † 1308 et Durand de Saint-Pourçain † 1334 suivent d'autres points de vue (cf. J. Galot, *La nature...).* Tous ces auteurs s'appuient sur les Pères, principalement Augustin. L'évolution de la théologie du caractère trouve son achèvement chez saint Thomas, selon des catégories inspirées d'Aristote.

Le caractère (baptismal, mais surtout sacerdotal) est une « puissance spirituelle active », quoique « instrumentale », qui configure au Christ (*Summa theologica* IIIa, q. 63, a. 2), « source de tout sacerdoce » (q. 22, a. 4). Bonaventure soulignait la ressemblance au Christ « minister in agendo » (*In Sent.* IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1), Albert le Grand l'assimilation à la Trinité incréée (*In Sent.* IV, d. 6, C a. 3). Saint Thomas enseigne une *participation* ontologique et active au sacerdoce du Christ (IIIa, q. 63, a. 1-6, à propos du sacerdoce commun aux baptisés ; q. 50, a. 4, ad 3, avec application au prêtre). « Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem » (q. 22, a. 1) ; la définition est ici appliquée au Christ. En effet, « le Christ seul est le parfait médiateur entre Dieu et les hommes » (q. 26, a. 1) ; cependant « les prêtres de la nouvelle alliance peuvent être dits médiateurs entre Dieu et les hommes, en tant qu'ils sont les ministres du vrai médiateur, dispensant aux hommes à sa place (*vice ipsius*) les sacrements du salut » (*ibid.*, ad 1). Le prêtre est donc un instrument actif du Christ, et il exerce un pouvoir cultuel et pastoral en participation au pouvoir du Christ.

De cette configuration et participation au Christ découle l'obligation de la sainteté sacerdotale, en relation au Corps eucharistique et au Corps mystique du Christ (*Contra Gentiles* IV, ch. 74-75) ; aussi le prêtre doit-il devenir « déiforme » par la charité (*Supplementum,* q. 36, a. 1, citant Pseudo-Denys, *Hier. eccl.* III, 14). En plus du caractère, don permanent, le prêtre reçoit à son ordination une grâce sacramentelle propre, qui rend possible sa fidélité aux exigences de son état (cf. *De veritate,* q. 27, a. 5).

La sanctification par l'onction invisible de l'Esprit saint, dont avaient traité les Pères (cf. DS, t. 11, col. 801-18), reçoit dans la scolastique une explication systématique par la notion de « caractère » et son efficacité charismatique. La sainteté apparaît du même coup comme une exigence à laquelle doit répondre l'ordinand, en s'appuyant sur la grâce propre de son sacerdoce.

3. **Écoles de spiritualité sacerdotale.** – On peut discerner, avec les nuances requises, dès le moyen âge des « écoles » ou des lignes de spiritualité sacerdotale ; nous en parlerons brièvement, car, dans la plupart des cas, les orientations données se confondent en fait avec la spiritualité des moines, chanoines réguliers, ordres mendiants (cf. art. *Perfection*, Moyen âge ; bibliogr.).

L'école monastique, bénédictine ou cistercienne, met l'accent sur la vie liturgique (*opus Dei*), le sens du travail, la vie commune et l'hospitalité, l'étude et la méditation de la Parole divine. L'*Offendiculum sacerdotis* (PL 158, 555-56 : saint Anselme † 1109) résume en trois points la sainteté sacerdotale : pureté intérieure, union au Christ, humilité devant le mystère eucharistique. Saint Bernard † 1153 présente l'état clérical comme une « profession sincère de perfection » (*De conversione ad clericos*, PL 182, 833-56) et souligne les trois vertus requises du prélat : chasteté, charité, humilité (*De moribus et officio episcoporum*, à Henri de Sens, PL 182, 809-34).

Dans la ligne canoniale, Hugues de Saint-Victor affirme que les prêtres « font office de médiateur, en ce sens qu'ils prient Dieu pour les péchés du peuple et réconcilient les pénitents par l'absolution » (*De sacramentis*, pars III, *De ecclesiasticis ordinibus*, ch. 12, PL 176, 428d).

L'école dominicaine fait le lien entre les courants de vie apostolique et les premières expériences de vie religieuse cléricale. Avec saint Dominique † 1221, le premier groupe des Frères Prêcheurs a son origine dans le chapitre cathédral d'Osma, où l'on pratiquait la vie commune sous la Règle augustinienne. Cette école promeut un idéal de vie « mixte » où s'équilibrent la contemplation et l'action : « contemplata aliis tradere » (Thomas, *Summa* IIª IIæ, q. 187, a. 6 ; cf. q. 182) ; elle pousse à la charité jusqu'au martyre en relation avec l'eucharistie « ut imitentur opere quod gerunt ministerio » (q. 40, a. 2).

L'école franciscaine accentue deux aspects du sacerdoce ministériel : l'imitation plénière du Christ et la prédication aux pauvres et aux non-chrétiens. François d'Assise † 1226, qui resta diacre, répand l'estime et le respect du sacerdoce à l'encontre des courants de sécularisation, spécialement parce que le prêtre célèbre l'eucharistie (cf. son *Testament*). Bonaventure fonde la charité du pasteur et ses autres vertus sur l'exemple du Christ humble et pauvre (cf. aussi Raymond Lull † 1315, *Livre d'Evast et de Blaquerne*, éd. A. Llinarès, Paris, 1970, ch. 67-77).

Une spiritualité sacerdotale se discerne aussi chez les auteurs séculiers qui s'opposèrent aux ordres mendiants ; cf. art. *Guillaume de Saint-Amour* (DS, t. 6, col. 1239-41).

Pour un tableau d'ensemble de l'Église au moyen âge, voir *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 2, Paris, 1968 (Occident : M.D. Knowles ; Orient : D. Obolensky). – *Handbuch der Kirchengeschichte*, éd. H. Jedin, t. 3/1-2, Fribourg-Bâle-Vienne, 1973. – Sur les *Sacramentaires*, cf. *L'Église en prière*, éd. A.-G. Martimort, Paris-Tournai, 3e éd., 1965, p. 287-96, et P.-M. Gy, M. Huglo, A. Houssiau, *Les livres liturgiques* (Typologie des sources du M. A. occidental), à paraître.

J. Gaudemet, *L'Ordre dans la législation de l'antiquité*, et G. Fransen, *La tradition des canonistes au M.A.*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, p. 233-56 et 270-75. – R. Laprat, *Le sacerdoce chrétien du 6e au 9e siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954, p. 63-111. – L. Oesy, *Bishops, Presbyters and Priesthood in Gratian's Decretum*, dans *Gregorianum*, t. 44, 1967, p. 788-826. – N. López Martínez, *Episcopus cum presbyteris*, dans *Burgense*, t. 6, 1965, p. 111-136. – A. Vilela, *La notion traditionnelle des « Sacerdotes secundi ordinis » des origines au Décret de Gratien*, TdSac. 5, p. 31-65. – J. Gaudemet, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique ;* 2e partie *Le gouvernement local* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, VIII/2), Paris, 1979.

C. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1952, col. 353-405. – M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants*, Paris, 1963. – F. Petit, *La réforme des prêtres au M.A. Pauvreté et vie commune*, Paris, 1968 (textes choisis). – M. Zacherl, *Die vita communis als Lebensform des Klerus... zwischen Augustinus und Karl dem Grosse*, ZKT, t. 92, 1970, p. 385-424. – N. López Martínez, *Notas en torno a la historia de hechos y doctrinas sobre el sacerdocio ministerial en la Edad Media*, TdSac. 1, 1969, p. 123-53 ; M. Garrido, *La vida monástica : preparación al sacerdocio en las polémicas... del siglo XII*, TdSac. 5, p. 399-426.

Sur les autres auteurs engagés dans la réforme cléricale et la polémique entre séculiers et réguliers : J. Esquerda Bifet, *Teología y espiritualidad sacerdotal*, Madrid, 1966, 2e partie, ch. 7 ; N. López Martínez, *Notas en torno...*, cité *supra*.

J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude théologique médiévale*, Bruges, 1957. – É. Lamirande, *La portée de l'onction dans la collation du sacrement de l'ordre au haut moyen âge*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 18, 1966, p. 95-110. – A. Huerga, *Evolución progresiva de la teología del carácter en los siglos XI-XII*, TdSac. 5, p. 97-148 ; J. Esquerda, *Síntesis histórica de la teología sobre el carácter*, TdSac. 6, p. 211-61. – P. Blazquez, *El carácter como disposición a la gracia sacramental según S. Tomás*, dans *Studium*, t. 13, 1973, p. 321-35.

Sur les saints prêtres, voir A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du M.A.*, Rome, 1981, p. 358-64 et *passim*.

V. ÉPOQUE TRIDENTINE ET POST-TRIDENTINE

1. **Le renouveau spirituel avant Trente.** – Le processus de sécularisation inauguré au moyen âge fut toujours compensé par des tentatives fructueuses de renouveau spirituel du clergé. Celles-ci s'accentuèrent avant le concile de Trente, recueillant d'ailleurs l'héritage des siècles antérieurs.

1° Le mouvement le plus important fut celui de la Devotio moderna (DS, t. 3, col. 727-47), à la suite de Gérard Groote † 1384, dont les racines remontent d'ailleurs à Ruusbroec, aux mystiques allemands qui furent en même temps de grands prédicateurs : Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso. La *Devotio moderna* suscita des expériences de vie communautaire chez les prêtres et chez les laïcs (Frères de la vie commune ; Chanoines de Windesheim, etc.) ; elle provoqua aussi un renouveau de la prédication. Certains traits caractéristiques de ce mouvement (condensés dans l'*Imitatio Christi*) auront une influence décisive et durable sur la vie sacerdotale : accent porté sur l'imitation des vertus du Christ, pratique de l'oraison méthodique, effort de prédication et de catéchèse, souci de guider les fidèles vers la vie parfaite, « dévotion » ou adhésion intérieure aux vérités prêchées, renoncement au monde, etc. Tous ces traits sont en réaction contre les déficiences de cette époque, au risque de certains excès.

Le courant de la « dévotion moderne » exalta la dignité de vie du prêtre, comme séparation du monde et mode de vie quasi angélique pour représenter le Christ médiateur : « Sacerdos sacris vestibus indutus Christi vices gerit, ut Deum pro se et pro populo suppliciter et humiliter roget... Se medium inter Deum et peccatorem esse sciat. Nec ab ora-

tione et oblatione torpescat, donec gratiam et misericordiam impetrare mereatur » (*Imitation* IV, 5).

2° Ce renouveau spirituel aboutit à la formation de GROUPES, ASSOCIATIONS ET MOUVEMENTS des prêtres, parfois en dehors de la *Devotio moderna*. Les groupes de vie communautaire (principalement entre prêtres, mais sans exclure les évêques) se multiplièrent, pour favoriser une aide fraternelle dans la recherche de la sainteté et une plus grande efficacité apostolique (cf. art. Vie *Communautaire*, DS, t. 2, col. 1157-61). Avec ou sans vœux, ces « clercs réguliers », c'est-à-dire soucieux de suivre les « règles » de la « vie apostolique », mettaient en pratique la vie fraternelle et les conseils évangéliques pour suivre le Christ d'une manière radicale. Ce ressourcement sacerdotal aboutit souvent à des institutions définies : théatins, oratoriens, barnabites, somasques, etc. La Compagnie de Jésus elle-même fut à l'origine un groupe de « clercs réguliers », avec ses orientations propres. Certains de ces groupements restèrent sans structures concrètes et, faute de trouver un appui dans le clergé local, finirent par se désagréger, tel le mouvement de Jean d'Avila † 1569. Les prêtres diocésains bénéficièrent pourtant de ces courants rénovateurs, et le niveau spirituel du clergé s'éleva de façon sensible.

3° Cette période vit aussi paraître de multiples LIVRES ET OPUSCULES, où s'exprimait l'idéal des mouvements de vie apostolique, et des « directoires » de pastorale, destinés aux évêques et aux prêtres. Pourtant le *Presbyterium* des Églises locales, lié par le système rigide et individualiste des bénéfices, resta dans l'ensemble réfractaire à ces réformes spirituelles et pastorales (voir H. García, *El reformismo del « Pastor bonus » de Juan Maldonado*, dans *Hispania sacra*, t. 35, 1983, p. 193-218 : ce tableau réaliste de la situation à Burgos en 1529 vaudrait pour bien d'autres diocèses à l'époque). La même résistance se poursuivit dans la suite, et freina l'application des directives conciliaires de Trente.

2. **La réforme tridentine**. – Le concile de Trente suscita une réforme pastorale et spirituelle qui élimina ou affaiblit les racines de multiples désordres dans le clergé de son temps ; elle s'appuyait sur une théologie du sacerdoce reprise, pour une grande part, de saint Thomas. Il convient de distinguer les textes dogmatiques et les textes de réforme. Les premiers, en fixant la doctrine, mettent l'accent sur le ministère de l'eucharistie et du pardon des péchés (session 23, ch. 1-4 ; Denzinger-Schönmetzer, n. 1764-70 ; canons 1-8, 1771-78). Les seconds insistent sur la formation des prêtres (séminaires), la charge pastorale, la prédication et la catéchèse (sess. 23, *Decreta super reformatione*, can. 1-18). Le *Catéchisme romain* (Rome, 1566), appelé aussi *Catéchisme de Trente*, recueille ces deux aspects (2e partie, ch. 6, 2).

L'aspect pastoral, décrit ou souhaité par le concile, mérite d'être souligné : le prêtre doit connaître la situation des fidèles, se sacrifier pour eux, exercer le ministère de la Parole et des sacrements, s'intéresser spécialement aux pauvres et aux affligés. Ces devoirs impliquent une réforme personnelle par la prière, la chasteté, la pauvreté, etc. (canon de réforme 1). L'institution des séminaires fut une des grandes innovations de Trente (can. de réforme 18) ; la formation pastorale devait être assurée par la collaboration des séminaristes au service des églises cathédrales, elles-mêmes réformées.

Ces directives conciliaires ne furent pas toutes mises en pratique, ni rapidement, spécialement en ce qui concerne la formation pastorale. Les décrets ne furent appliqués qu'avec retard, après un siècle en certains cas. En outre, le concile ne sut pas mettre à profit les facteurs de renouvellement qui se manifestaient ici ou là, notamment dans le sens de la vie communautaire et de la perfection évangélique. Les progrès dans cette ligne sont dus aux groupes et aux saints prêtres antérieurs ou postérieurs.

Il convient de distinguer entre la doctrine théologique du concile et les polémiques ultérieures sur le sacrement de l'Ordre. Les textes conciliaires eux-mêmes étaient déjà sans doute une défense contre les attaques des Protestants, spécialement sur le sacerdoce comme imprimant un « caractère indélébile » (ch. 4 et can. 4, visant surtout la thèse de Luther, *De captivitate babylonica*, éd. de Weimar, t. 6, p. 497-573) ; ils reprenaient pourtant sur ce point la doctrine du concile de Florence (Bulle *Exultate Deo*, 22 nov. 1439 ; Denzinger-Schönmetzer, n. 1313).

Mais les polémiques postridentines orientèrent l'attention dans un sens unilatéral, en laissant de côté les aspects pastoraux et l'équilibre des ministères prônés par le concile. Les théologiens continuèrent d'appeler le prêtre médiateur, chef, pasteur, prophète, mais sans en dégager les implications pastorales. L'orientation de ces polémiques s'explique en grande partie par le souci de relier le sacerdoce au ministère de l'eucharistie et du pardon pour s'opposer ainsi aux réformateurs qui le réduisaient au ministère de la prédication. En outre, les polémiques eurent pour effet de laisser dans l'ombre ou de dévaloriser le sacerdoce des fidèles.

3. **Les écoles sacerdotales**. – Bien que « l'école française » du 17e siècle mérite seule, à proprement parler, ce titre d'école sacerdotale, on peut cependant l'appliquer, en un sens large, à d'autres courants qui marquèrent la spiritualité du clergé de l'époque post-tridentine, même si leur objet fut la spiritualité chrétienne en général.

1° ÉCOLES LIÉES AUX ORDRES RELIGIEUX. – Les écoles bénédictine, dominicaine, franciscaine et augustinienne continuèrent de travailler au renouveau spirituel et pastoral des prêtres. Il suffit de rappeler quelques auteurs.

École *bénédictine* : García de Cisneros (1455-1510), avec son *Exercitatorio de la Vida spiritual* (Montserrat, 1500 ; cf. DS, t. 2, col. 913-19). – École *dominicaine* : Louis de Grenade et Barthélemy des Martyrs, dont nous parlerons plus loin. – École *franciscaine* : François de Cisneros, cardinal (1436-1517). – École *augustinienne* : saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence (1488-1555), Alphonse d'Orozco (1500-1591), Louis de León † 1591.

Il convient d'y ajouter d'abord l'*école ignatienne* avec Ignace de Loyola †1566, François Xavier (1506-1552), François de Borgia (1510-1572), Pierre Canisius (1521-1597), etc. ; elle répandit la pratique des *Exercices spirituels* et fonda des collèges et universités où se formèrent de nombreux prêtres. Luís de la Puente (1554-1624) consacre à l'état clérical le 3e volume de son *Tratado de la perfección cristiana en todos los estados de vida* (DS, t. 10, col. 269-70) ; *l'école carmélitaine réformée* ensuite : Thérèse d'Avila (1515-1582) recommanda la prière pour la sainteté des prêtres ; Anne de Saint-Barthélemy, qui introduisit le Carmel en France, eut une influence sur l'école française.

2° L'ÉCOLE ESPAGNOLE. – Celle-ci n'eut jamais de structure unifiée, mais on peut y inclure les grands

auteurs spirituels du 16e siècle qui ont favorisé le renouveau spirituel des prêtres. Plusieurs appartiennent aux écoles religieuses déjà mentionnées.

Les théologiens espagnols post-tridentins présentent tous un corps de doctrine sur le sacrement de l'Ordre (Vitoria, Cano, Soto, Medina, Valencia, Suárez, les *Salmanticenses*). Mais l'apport principal vient des saints pasteurs (Jean de Ribera, archevêque de Valence, Pedro Guerrero, archevêque de Grenade) et des auteurs spirituels comme Joseph Calasanz (1557-1648), etc.

Jean d'Avila (1499-1569), patron du clergé séculier espagnol depuis 1946, est la figure-clé, tant par son exemple que par ses écrits et ses efforts pour la formation des séminaires. Sa doctrine se trouve principalement dans le *Tratado sobre el sacerdocio*, les *Pláticas a los sacerdotes*, les *Memoriales al concilio de Trento y al sínodo de Toledo*, ses lettres et ses sermons (cf. DS, t. 8, col. 271-83). Sur Antoine de Molina, son *Instrución de sacerdotes* (Burgos, 1608) et sa doctrine, cf. DS, t. 10, col. 1478-81.

Le dominicain Louis de Grenade (1504-1588) écrivit un *De officio et moribus episcorum* (Lisbonne, 1565) qui dépend en partie du *Stimulus pastorum* de Barthélemy des Martyrs (1514-1590 ; DS, t. 1, col. 1267), archevêque de Braga ; ce dernier le réédita à Lisbonne en 1565 (1e éd., Rome, 1564). L'ouvrage décrit la sainteté du prêtre en fonction de ses devoirs pastoraux (sur l'ensemble de la doctrine, cf. DS, t. 9, col. 1074-54). – Sur Jean de Ribera (1532-1611), voir DS, t. 8, col. 652-55 : « on peut comparer sa figure avec celle de son grand contemporain saint Charles Borromée » (Jean XXIII).

3° L'ÉCOLE FRANÇAISE. – On peut y voir l'école sacerdotale par excellence, parce qu'elle présente une doctrine relativement unifiée et que les personnalités qui la composent, malgré leur diversité, eurent entre elles d'étroites relations. Pierre de Bérulle (1575-1629) est considéré comme son fondateur, suivi par Charles de Condren (1558-1641), supérieur après lui de l'Oratoire (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* n'est cependant ni de lui ni de Bérulle, mais traduit leur pensée ; cf. DS, t. 2, col. 1376). Saint Jean Eudes (1601-1680), Jean-Jacques Olier (1608-1657) et saint Vincent de Paul (1576-1660) lui appartiennent également : tous les trois sont à l'origine de communautés sacerdotales ; ils ont fondé les premiers séminaires de France et réalisé les premiers essais de « formation permanente » dès 1642. On tiendra compte aussi du rôle de saint François de Sales (1567-1622) et, plus tard, de saint Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716).

Les auteurs de l'école française se basent d'abord sur l'Écriture ; ils mettent aussi à profit quelques idées de Jean d'Avila, la compilation patristique d'Antoine de Molina et les directives de Charles Borromée. Leur point de départ est la conviction que l'approfondissement de la théologie du sacerdoce doit conduire à une rénovation authentique de la vie sacerdotale. Celle-ci sera donc fondée sur une connaissance vivante du sacerdoce du Christ. L'idée majeure est celle du mystère de l'Incarnation, où le Christ est oint comme Prêtre. Toute la vie du Christ prend dès lors un sens sacrificiel, spécialement au moment de la Passion. Les prêtres imiteront la vie intime du Christ en ses trois « regards » : vers le Père pour connaître ses desseins salvifiques, vers les hommes pour les sauver, vers eux-mêmes pour se faire victimes avec le Christ. Les vertus qui en découlent sont la religion (le culte), la prière, le zèle apostolique, la sainteté comme « sacrifice ». Le « caractère » imprimé par l'ordination fait participer le prêtre au sacerdoce du Christ (lié à l'union hypostatique) et le rend capable de s'identifier à lui en ses sentiments et ses « états », au point de devenir un « Christ vivant », représenté et continué.

La spiritualité des prêtres se fonde donc sur la participation à l'être et à l'agir du Christ, pour être revêtus de lui, représenter sa personne, agir en son nom, « présider » comme lui en esprit de service, donner leur vie en sacrifice par amour intime pour lui. Toute la vie du prêtre et toutes ses vertus visent à l'immolation à l'exemple du Christ qui, maintenant encore, continue à se présenter devant le Père comme une victime glorieuse et intercède pour les hommes. Cette spiritualité sera diffusée durant les siècles suivants dans les séminaires confiés aux Sulpiciens, Eudistes et Lazaristes. – Voir DS, t. 5, col. 899-901, 931-35.

4° L'ÉCOLE ITALIENNE. – Les « oratoires » (cf. art. *Italie*, DS, t. 7, col. 2237-40) et les « clercs réguliers » (col. 2242-44) furent en Italie les foyers du renouveau sacerdotal (col. 2246-47). Les personnalités marquantes sont Gaëtan de Thiène (1480-1547), fondateur des Théatins, Antoine-Marie Zaccaria (1502-1539), fondateur des Barnabites, Philippe Neri (1515-1595), fondateur des Oratoriens, Jérôme Miani (1486-1537), fondateur des Somasques, Jean-Matthieu Giberti † 1543, évêque de Vérone, Charles Borromée (1538-1584), archevêque de Milan, Grégoire Barbarigo (1625-1697), Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787), fondateur des Rédemptoristes, Paul de la Croix (1694-1775) (voir les notices de la plupart dans le DS). Retenons les quatre derniers.

Charles Borromée (DS, t. 2, col. 692-700) applique à Milan les décrets de réforme de Trente. Ses enseignements sont résumés dans les *Institutiones ad universum Seminarii regimen pertinentes* et les *Monitiones ad clerum*. Il désirait pour son clergé une formation adéquate et une disponibilité inconditionnelle pour le service pastoral ; d'où la fondation des « oblats » diocésains. Grégoire Barbarigo, évêque de Bergame puis de Padoue, organisa la formation du clergé selon les directives de Trente, spécialement en ce qui concerne la vie spirituelle et le savoir. Alphonse-Marie de Liguori (DS, t. 1, col. 357-89) est surtout remarquable par sa doctrine et sa pratique du ministère de la réconciliation et de la prédication. C'est le patron des confesseurs et moralistes. Paul de la Croix (DS, t. 12, col. 540-60) insiste sur la configuration du prêtre au Christ crucifié afin d'aider les fidèles à vivre dans les mêmes sentiments.

5° L'ÉCOLE D'EUROPE CENTRALE. – On peut donner ce nom au mouvement inauguré par Barthélemy Holzhauser (1613-1658 ; DS, t. 7, col. 590-97), qui se diffusa en Allemagne, Suisse, Autriche, Hongrie, Pologne et d'autres pays européens ; il fut approuvé par Innocent XI (en 1680 et 1684). C'est à partir de cette expérience que le chanoine français Victor Lebeurier fonda la fraternité sacerdotale nommée *Union apostolique* (cf. DS, t. 1, col. 1040-42 ; t. 3, col. 1157-69 où sont signalés des groupements analogues).

« Devotio moderna ». – A. Hyma, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids, 1950. – M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leyde, 1950. – G. Épiney-Burgard, *Gérard Groote et les débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden, 1970. – Voir aussi dans le DS les art. *Gansfort, Groote, Mombaer*, etc. ; *Méditation*, t. 10, col. 914-19.

Groupements de prêtres. – P. Pisani, *Les compagnies de prêtres du 16e au 17e siècle*, Paris, 1928. – F. Andreu, *La spiritualità degli ordini regolari*, dans *Regnum Dei*, n. 91-92, 1967, p. 154-83.

Écrits sur le sacerdoce (liste non exhaustive). – Jean Pfeffer, *Directorium sacerdotale*, s l (Fribourg-en-Brisgau ?), vers 1482. – Raymond Pérault, augustin, *De dignitate sacerdotali...*, 1482, s l. – Jean Trithème osb, *De vitae sacerdotalis institutione*, Mayence, 1494. – Michel Lochmayr, *Parochiale curatorum*, Leipzig, 1499. – Jean de la Marre osb, *Enchiridion sacerdotale*, Paris, 1519. – Jean Clichtove, *De vita et moribus sacerdotum*, Cologne, 1519. – Alberto Castellani op, *Liber sacerdotalis*, Venise, 1523. – John Fisher (saint), *Sacri Sacerdotii defensio contra Lutherum*, Cologne, 1525 (rééd. Münster, 1925). – Pierre Blomevenna, chartreux, *Enchiridion sacerdotum*, Cologne, 1532. – Pierre Soto op, *Lectiones de Institutione sacerdotum*, Dillingen, 1558. – Jean Quintin, *Speculum sacerdotii*, Paris, 1559.

Concile de Trente. – É. Boularand, *Le sacerdoce de la loi nouvelle d'après le décret du Concile de Trente...*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 56, 1955, p. 193-228. – A. Duval, *L'Ordre au concile de Tr.*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, p. 277-324. – R. Vaillancourt, *La notion du sacerdoce au 16e siècle*, dans *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Paris, 1970, p. 115-27. – J. Galot, *Le caractère sacerdotal selon le concile de Tr.*, NRT, t. 93, 1971, p. 923-46. – B. Jacqueline, *La doctrine du caractère sacerdotal d'après le concile de Tr.*, TdSac. 5, p. 167-81 ; J. Saraiva, *Il carattere sacerdotale secondo il concilio...*, *ibid.*, p. 183-219. – J. Martín, *Lineas de fuerza de la espiritualidad sacerdotal en la reforma conciliar del siglo XVI*, dans *Teología espiritual*, t. 18, 1974, p. 299-338.

J. Hernando, *El carisma permanente según los Salmanticenses*, TdSac. 6, p. 89-121 ; L.F. Mateo Seco, *El carácter sacerdotal en S. Juan Fisher*, *ibid.*, p. 123-42 ; F. Delgado, *El sacramento del Orden en los teólogos de la escuela salmantina*, *ibid.*, p. 183-209.

Écoles de spiritualité. – F.M. Alvárez, *Las grandes escuelas de espiritualidad*, Barcelone, 1963. – B. Jiménez, *El sacerdocio según S. Teresa*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 22, 1963, p. 813-33. – *Teresa de Jesús, su vivencia eclesial e misionera* (collectif), Burgos, 1982. – F. Sánchez Bella, *La reforma del clero en S. Juan de Avila*, Madrid, 1981. – J. Esquerda Bifet, *Escuela sacerdotal española del siglo 16 : Juan de Avila*, Rome, 1969.

Sur Bérulle, voir la bibliographie récente en DS, t. 11, col. 852 ; ajouter : M. Dupuy, *Bérulle et le Sacerdoce. Étude historique et doctrinale. Textes inédits*, Paris, 1969. – Sur J.-J. Olier, DS, t. 11, col. 737-51. – Sur Louis-Marie Grignion, DS, t. 9, col. 1073-81. – P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, 2 vol., Paris-Tournai, 1956.

E. Cattaneo, *La santità sacerdotale vissuta da S. Carlo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 93, 1965, p. 405-26. – A. Deroo, *Reformador conciliar. Vida y obras de S. C. B.*, Villaba, 1968. – A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti*, Rome, 1969. – S. Serena, *San Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale nel suo Seminario di Padova*, Padoue, 1963. – L. Petrosino, *Fedeltà alla vocazione sacerdotale secondo S. Alfonso*, dans *Rivista di Ascetica e Mistica*, t. 48, 1979, p. 218-44. – J. Mead, *Spiritualità sacerdotale secondo la dottrina di S. Paolo della Croce*, Rome, 1975.

J. Esquerda, *Espiritualidad y vida comunitaria en el Presbiterio : la Unión Apostólica según los documentos pontificios*, dans *Burgense*, t. 15, 1974, p. 179-205.

VI. LE CONCILE VATICAN II

1. **Avant le concile.** – La tradition ecclésiale sur le presbytérat, transmise par le concile de Trente et les écoles de spiritualité des 16e-17e siècles, porta ses fruits dans les grandes figures de prêtres et les institutions apostoliques, missionnaires et caritatives des trois siècles suivants. De nombreux évêques et prêtres des 18e-19e siècles ont été canonisés ou ont laissé un renom de sainteté : le plus célèbre est Jean-Marie Vianney, curé d'Ars (1786-1859 ; DS, t. 8, col. 840-44). Certains ont fondé diverses congrégations ou organisations apostoliques, d'autres ont laissé des écrits sur la théologie ou la spiritualité du sacerdoce. Il faut tenir compte enfin des documents pontificaux.

Au plan doctrinal s'imposent les études théologiques de Mathias-Josef Scheeben (1835-1888 ; cf. DS, t. 4, col. 430-31) ; celui-ci associe le prêtre comme ministre au Christ comme Tête, à la consécration duquel il participe. En vertu du caractère, les prêtres deviennent les « organes » des fonctions sacerdotales du Christ : « Le caractère sacerdotal oblige celui qui le reçoit à collaborer *activement*, comme organe, à l'activité du Christ dans l'effusion de la grâce... Le caractère du prêtre configure au Christ de façon à rendre capable d'accomplir le sacrifice du Christ, *l'acte par excellence* du culte divin » (*Die Mysterien des Christentums*, ch. 7, § 84 ; trad. fr. A. Kerkvoorde, *Le Mystère de l'Église...*, Paris, 1956, p. 132). Le sacerdoce ministériel est relié en outre au mystère de l'Incarnation et au mystère de l'Église comme mère, ce qui lui donne un aspect marial.

Au plan du renouveau spirituel se détache la figure du cardinal Désiré Mercier (1851-1936 ; DS, t. 10, col. 1038-40) ; dans *La vie intérieure* (Louvain, 1918), il insiste sur la spiritualité spécifique du prêtre et son appartenance à l'état de perfection.

Depuis saint Pie x, de nombreux documents du Magistère traitent du sacerdoce ministériel ; ils développent en général la nature, les fonctions et les exigences spirituelles de la vie des prêtres dans le cadre d'une Église locale ou d'un diocèse : Pie x, *Haerent animo* (ASS, t. 41, 1908, p. 555-77) ; Pie xi, *Ad catholici sacerdotii* (AAS, t. 28, 1936, p. 5-53) ; Pie xii, *Menti nostrae* (AAS, t. 42, 1950, p. 657-704), qui demande en outre la formation permanente après l'ordination. Pie xii a souligné également la dimension ecclésiale (*Mystici Corporis*), liturgique (*Mediator Dei*) et missionnaire (*Fidei donum*). L'encyclique *Sacerdotii nostri primordia* de Jean xxiii (AAS, t. 51, 1959, p. 547-79), pour le centenaire du saint curé d'Ars, met en relation les vertus du prêtre avec les exigences évangéliques de pauvreté, chasteté, obéissance. Viennent enfin, durant ou après le concile, la lettre apostolique de Paul vi *Summi Dei Verbum* (AAS, t. 55, 1963, p. 979-95) et l'encyclique *Sacerdotalis coelibatus* (AAS, t. 59, 1967, p. 657-97).

Durant les années qui précédèrent immédiatement le concile, on note de nombreux signes de rénovation dans les séminaires, les convicts et groupes de prêtres, les écrits sur le sacerdoce, en vue de relever le niveau intellectuel, pastoral et spirituel du clergé. En même temps cependant apparaissaient les signes d'une préparation insuffisante pour prendre en compte les situations culturelles et sociales nouvelles, qui réclamaient un approfondissement de la spiritualité et une maturité humaine plus grande. La notion de « dignité sacerdotale » n'enveloppait pas par elle-même les responsabilités d'un service pastoral adapté. L'urgence des problèmes et une organisation trop minutieuse ne laissaient pas assez de temps pour l'étude, les échanges et une oraison plus spontanée ou personnelle. La recherche d'une efficacité immédiate et du bien être dans une société en continuel progrès préparait dans l'ombre une crise inattendue qui devint patente dès la fin du concile.

2° **Le concile Vatican II.** – Trois documents conciliaires traitent du presbytérat : *Christus Dominus* (= CD) sur le ministère pastoral des évêques, *Optatam totius* (= OT) sur la formation des futurs prêtres, et

surtout *Presbyterorum ordinis* (= PO) sur la vie et le ministère des prêtres (AAS, t. 58, 1966, p. 673-96 ; 713-27 ; 991-1024). Il faut tenir compte également des constitutions sur l'Église (*Lumen Gentium* = LG, ch. 3), sur la Liturgie et sur l'Église dans le monde actuel (*Gaudium et Spes* = GS).

L'ancienne notion du *presbyterium* est reprise sous des formes renouvelées : CD n. 28-32 (le clergé diocésain), PO n. 8 (union et coopération fraternelle entre les prêtres, au service de l'évêque), LG n. 28 (les prêtres, « muneris unius Mediatoris participes », en relation au Christ, à l'évêque, aux autres prêtres, au peuple chrétien).

La perspective dans laquelle sont envisagés la vie, la spiritualité et le ministère des prêtres se déploie selon l'idée fondamentale du concile : celle de l'Église *comme Sacrement du salut des nations* (LG n. 1) ; toute l'Église en effet, dans ses membres et ses institutions, est un signe visible et efficace du Christ : chaque chrétien entre dans cette « sacramentalité » selon sa propre vocation. Le sacerdoce, et concrètement celui du prêtre, est un signe du Christ, Tête de l'Église et Bon Pasteur. La fonction d'évangélisation et la fonction cultuelle ne sont pas séparées, mais étroitement unies (PO n. 2). Le *presbyterium* est une « fraternité sacramentelle » (n. 8), c'est-à-dire un signe efficace de sanctification et d'évangélisation, dérivant du sacrement de l'ordre et exigé par lui.

Dans cette perspective apparaissent les applications concrètes. Le prêtre est au service de l'Église locale et de l'Église universelle, à l'intérieur d'un *presbyterium* que préside l'évêque et qui forme une « intime fraternité » (LG n. 28 ; cf. PO n. 7-8). Cette appartenance responsable au *presbyterium*, comme à une famille sacerdotale, met le prêtre en relation plus étroite avec son évêque et avec l'Église locale qu'il sert (CD n. 28-31). La vocation et le service du prêtre sont en effet ordonés aux autres membres du peuple de Dieu qui ont reçu une vocation différente (LG n. 31 ; PO n. 9). Mais la vocation au sacerdoce implique aussi le service de l'Église universelle (PO n. 10 ; *Ad Gentes* n. 39). Comme tout chrétien, le prêtre est appelé à la sainteté, mais selon des nuances et exigences spécifiques (LG n. 41). La formation sacerdotale doit être éminemment pastorale (OT n. 4), pour répondre aux besoins du monde actuel (GS n. 43).

Les documents conciliaires, spécialement PO, recueillent la doctrine des textes bibliques, de la tradition patristique et du magistère pour l'appliquer aux nouvelles situations de l'Église et de la société, elles-mêmes enveloppées de grâces divines nouvelles. A partir de là, il est possible de définir avec précision l'être, l'agir et le style de vie du prêtre.

Le prêtre est le signe du Christ Prêtre pour le monde d'aujourd'hui : « Sacerdotium Presbyterorum... illo Sacramento confertur quo Presbyteri, unctione Spiritus sancti, speciali caractere signantur et sic Christo sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant » (PO n. 2). Tel est le sens ontologique et dynamique de la consécration et de la mission spécifique du prêtre, « au service du Christ Maître, Prêtre et Roi... pour construire l'Église comme Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit saint » (n. 1).

L'agir apostolique du prêtre consiste à prolonger le Christ, sa parole, son sacrifice, son activité salvifique et pastorale, dans une organisation équilibrée de services et de ministères (n. 4-6). Le prêtre est signe de *communion dans la charité*, vécue en relation avec l'évêque (n. 7) et les autres prêtres (n. 8), comme principe d'unité au sein de la communauté ecclésiale (n. 9). De là découle une dimension missionnaire, car le prêtre est ministre responsable de l'évangélisation du monde entier (n. 10). Ces aspects de communion et de mission manifestent l'identité du prêtre ; ils supposent un « témoignage de vie », grâce auquel « l'esprit de service et la vraie joie pascale » deviennent source de nouvelle vocations (n. 11).

Le style de vie, et donc de spiritualité du prêtre, peut se résumer en trois formules-clés : « les prêtres sont les instruments vivants (*viva instrumenta*) du Christ Prêtre éternel » (n. 12) ; « ils acquièrent la sainteté à leur mesure propre en exerçant leurs offices de manière sincère et inlassable dans l'Esprit du Christ » ; ils pratiquent ainsi « l'ascèse propre au pasteur d'âmes » (n. 13). C'est la *charité pastorale*, qui s'accompagne d'humilité obéissante (pour être instrument vivant), de chasteté (pour être en amitié intime avec le Christ), de pauvreté (pour être libres à l'exemple du Bon Pasteur et pour discerner les signes de la volonté du Père) (n. 15-17). Ce style de vie exige évidemment le recours aux moyens communs et particuliers pour tendre à la sainteté (n. 18). Pour tout dire, le prêtre est membre responsable d'un *presbyterium*, dans lequel doit se développer la vie apostolique comme générosité évangélique, fraternité sacerdotale et disponibilité pour la mission universelle, à la suite du Christ Prêtre et Bon Pasteur.

Figures et saints prêtres. – G. Barra, *Héroes del sacerdocio moderno*, Barcelone, 1957. – F.M. Alvárez, *Perfiles sacerdotales*, Barcelone, 1959 ; *Las grandes escuelas de espiritualidad en relación con el sacerdocio*, Barcelone, 1963. – G. Zananiri, *Figures missionnaires modernes*, Paris, 1963. – B. Jiménez, *La espiritualidad española en el siglo XIX*, Madrid, 1974. – J. Esquerda, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Madrid, 1976, p. 303-06. – M. Caprioli, *Ideale di santità e spiritualità del clero diocesano in autori del secolo XX*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 29, 1978, p. 175-237. – L. Baracco, *Spirito del Signore e libertà. Figure e momenti della spiritualità*, Brescia, 1982.

Études théologiques et spirituelles. – É. Boularand, *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, NRT, t. 72, 1950, p. 252-74 (S. Thomas et Scheeben). – F.S. Panchieri, *Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva*, dans *Studia Patavina*, t. 4, 1957, p. 459-72. – B.J. Fraigneau, *L'Église et le caractère sacramentel selon Scheeben*, Bruges, 1958. – F. Van Steenberghen, *Le sacerdoce selon le card. Mercier*, dans *Sacerdoce et célibat*, Gembloux-Louvain, 1971, p. 133-56.

E. Masure, *Prêtres diocésains*, Lille, 1947. – G. Thils, *Nature et spiritualité du sacerdoce diocésain*, Bruges, 1948 ; trad. esp. Salamanque, 1961. – J.C. Fenton, *Concepto del sacerdocio diocesano*, Barcelone, 1956. – A.M. Charue, *Le clergé diocésain...*, Tournai, 1960 ; trad. esp. Vitoria, 1961. – J. Protat, *Prêtres diocésains*, Paris, 1961. – J. Capmany, *Espiritualidad del sacerdote diocesano*, Barcelone, 1962. – A. Renard, *Prêtres diocésains aujourd'hui*, Bruges, 1963. – A. Simonet, *« Saisi par la charité ». Le prêtre diocésain dans l'Église*, Paris, 1963 ; trad. esp. Salamanque, 1966.

Vatican II. Doctrine et spiritualité sacerdotales. – Voir J. Esquerda Bifet, *Bibliografía postconciliar sobre el sacerdocio*, TdSac. 7, 1976, p. 585-664. Nous ne mentionnerons ici que les ouvrages d'ensemble. – *Das Zweite Vatikanische Konzil* = LTK Suppl., 3 vol., 1966-1968. – V. Enrique Tarancón, *El sacerdocio a la luz del Vaticano II*, Salamanque, 1966. – *Les prêtres* (Unam Sanctam 68), Paris, 1968 (trad. franç. et commentaires de PO et OT). – *El sacerdocio de Cristo*, Madrid, 1969. – *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Turin, 1969. – *Le ministère sacerdotal*. Rapport de la Commission internationale de Théologie (Cogitatio fidei 60), Paris, 1971. – *Il prete per gli uomini di oggi*, Rome, 1971. –

Los presbíteros a los diez años de « Presbyterorum ordinis » = TdSac. 7, 1975.

J. Delicado, *El sacerdote diocesano a la luz del Vaticano II*, Madrid, 1965. – M. Schmaus, *Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester*, Munich-Paderborn-Vienne, 1969. – *Le ministère et la vie des prêtres*, Paris, 1969. – J. Beyer, *De consilio presbyterii adnotationes*, dans *Periodica*, t. 60, 1971, p. 29-101. – J. Esquerda, *El sacerdocio ministerial en la Iglesia particular*, dans *Salmanticensis*, t. 14, 1967, p. 309-40 ; *Espiritualidad y vida comunitaria en el Presbyterio*, dans *Burgense*, t. 14, 1973, p. 137-60 ; *El presbiterio, unión y cooperación fraterna entre los presbíteros*, TdSac. 7, p. 217-39. – J. Anta, *Relación entre los obispos y los presbíteros...*, TdSac. 7, p. 187-215.

Temi di spiritualità sacerdotale alla luce del Concilio..., Florence, 1966. – G. Rambaldi, *Docilità allo Spirito santo, libertà... e obbedienza dei Presbiteri...*, dans *Gregorianum*, t. 48, 1967, p. 481-521. – G. Proja, *Ascesi sacerdotale*, Rome, 1968. – P. Molinari, *La chiamata dei presbiteri a la perfezione*, dans *I sacerdoti nelle spirito...*, p. 793-859 ; C. Truhlar, *Mezzi per lo sviluppo della vita spirituale dei sacerdoti*, *ibid.*, p. 978-1011. – B. Jiménez, *Vocación de los presbíteros a la perfección*, TdSac. 7, p. 339-406 ; J.M. Iraburu, *Exigencias espirituales...*, *ibid.*, p. 407-62 ; L. Castán, *Recursos para la vida espiritual...*, p. 463-95.

A. Grabner-Haider, *Priester und Orden heute*, Linz, 1975. – K. Wojtyla, *La sainteté sacerdotale comme carte d'identité*, dans *Seminarium*, 1978, p. 167-81. – A. Chapelle, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, 1978. – *Mitten unter den Menschen. Spiritualität, Aufgaben und Probleme der Priester und Ordensleute*, éd. F. Wulf, Düsseldorf, 1979. – *La spiritualità del prebitero diocesano oggi* (Atti del Convegno nazionale, Rome, novembre 1980), Rome, 1981. – *Communio*, t. 6, 1981, n. 6 (numéro spécial).

A. Manaranche, *Le prêtre, ce prophète*, Paris, 1982. – G. Greshake, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1982. – M. Caprioli, *Sacerdocio e santità*, 2e éd., Rome, 1982. – Dans *Bulletin de Saint-Sulpice* : n. 4-5, *Perspectives sur la formation des prêtres*, 1978-1979 ; n. 8, *La vie spirituelle des prêtres*, 1982.

Juan Esquerda Bifet.

VII. APRÈS LE CONCILE DE VATICAN II

1. **L'événement du synode de 1971.** – Au moment de la clôture euphorique du concile, on aurait pu croire que l'Église allait pendant une période assez durable bénéficier du renouveau désormais décidé, pensé, orienté. Or très vite se manifestèrent aussi des symptômes de crise, dont l'un des plus spectaculaires et inquiétants apparut dans le clergé, plus précisément chez les prêtres. A partir de 1969 leur nombre global n'augmente plus, mais décroît en chiffres absolus, et plus encore en proportion avec le nombre des catholiques, sans parler de l'ensemble de la population.

Cela vient de la diminution du nombre des ordinations et des candidats à ce ministère : diminution générale, à quelques exceptions près, et considérable en certains pays d'Europe et d'Amérique, tels que la France, où elle a commencé dès le début des années 50 et s'annonçait à la veille de la deuxième guerre mondiale. Mais la crise se manifeste encore plus dans les abandons qui se multiplient à partir de 1964 au point d'atteindre entre 1963 et 1970 un total mondial évalué à plus de 22 000, compte tenu des abandons non régularisés. De 1971 à 1978 le nombre des prêtres diocésains passe de 274 794 à 259 965, avec 12 625 abandons pour 29 581 ordinations. Parmi ceux qui n'abandonnent pas, se développent, vers la fin des années 60, les expressions d'insatisfaction, de critique et même d'une crise d'identité. Certains s'organisent en mouvements de contestation, tels que « Échanges et dialogue » en France. Ils protestent contre la compromission de l'Église avec les injustices sociales, contre la manière de gouverner des évêques et du pape. Ils réclament un autre statut, avec le triple droit au mariage, au travail salarié et à l'engagement politique.

On comprend donc que le 24 octobre 1969, à la fin du synode extraordinaire des évêques à Rome, le cardinal Fr. Marty ait demandé que le synode suivant traitât de deux problèmes urgents : celui de la justice dans le monde et celui de la crise du clergé. Ce furent effectivement les deux thèmes retenus pour le synode de 1971. La préparation et la réalisation de ce synode sont un bon révélateur de ce qui se passait chez les prêtres et de la manière dont les autorités de l'Église allaient y réagir, non seulement en 1971 mais après.

Le 15 juin 1984, à Einsiedeln, le pape Jean-Paul II explique ainsi aux délégués des prêtres suisses le sens du synode de 1971 :

« Sur le fond des questions et peut-être de certaines hésitations de ce temps-là, le synode a éclairé le problème fondamental de ' l'identité du prêtre '. Ce problème requérait une explication par rapport à celui du ' sacerdoce commun des fidèles ' et des déclarations du concile sur le thème du laïcat et de l'apostolat des laïcs. Et de fait cet apostolat doit être développé. C'est une visée du concile que les laïcs aident les pasteurs (prêtres et évêques) dans leur apostolat, et surtout par la ' sanctification du monde '. Sur cette toile de fond, l'identité du prêtre, qui lui vient du sacrement de l'ordre, est non seulement confirmée mais *renforcée et renouvelée*. En aucune manière, il ne s'agit, comme je viens de le dire aux évêques, de ' cléricaliser ' les laïcs, et pas davantage de ' laïciser ' les clercs... C'est dans ce cadre que prendront place les résolutions du synode de 1971, et en particulier celles concernant le fondement, les motifs et l'obligation de garder le célibat dans l'Église latine » (texte de la *Documentation catholique* = DC, 1984, n. 1878, p. 738).

Cette explication minimise apparemment la crise qu'avait dû affronter le synode et ne veut y voir qu'une conséquence de l'enseignement du concile sur les laïcs. Mais elle laisse entendre que les problèmes ne sont pas entièrement résolus, puisqu'elle dénonce la tendance persistante à une laïcisation des clercs et une cléricalisation des laïcs. Le discours du pape montre aussi la manière dont la hiérarchie catholique réagit à ces questions et à ces tendances : par un renforcement de l'identité du prêtre. Cet appel trouve ou retrouve depuis les années 80 un nouvel écho. Faut-il lui attribuer l'amélioration observable du nombre des séminaristes et des novices à l'échelle mondiale ? Pour une part sans doute. Mais les études socio-historiques faites sur les vocations sacerdotales et religieuses établissent que leur nombre dépend aussi des rapports entre le christianisme institué en Église et la société, des modifications culturelles et de la façon dont l'Église y répond (cf. par exemple D. Julia, *La crise des vocations*, dans *Études*, t. 326, 1967, p. 238-51 et 378-96).

2. **Ce qui est en cause.** – La crise des prêtres ne peut pas être réduite à une baisse de zèle et de spiritualité. Ce serait oublier que les mises en question sont d'abord venues, pendant la guerre de 1939-1945, de prêtres animés d'une profonde vie intérieure et d'un fervent esprit missionnaire. Elle ne peut pas non plus être simplement imputée à la situation du christianisme dans la société contemporaine, sans prendre aussi en compte la manière dont le concile de Vatican II a orienté la pensée, le comportement et l'action de l'Église dans cette situation. Ce qui a été dit et écrit à l'occasion du synode de 1971 fait apparaître que les

facteurs de la crise tiennent à la fois à la société, à l'Église et au statut du prêtre et de son ministère.

On pense d'abord aux conditions faites à l'Église et à ses ministres dans une société sécularisée, qui non seulement s'est affranchie de la tutelle des Églises, mais encore n'a pas besoin de la religion pour assurer la coexistence des individus et des groupes et pour fournir aux hommes de quoi remplir leur vie. Il en résulte pour le christianisme une grave épreuve de sa pertinence sociale et humaine et de sa communication avec le monde, car la foi chrétienne ne trouve plus ou pas encore le langage, la culture qui favoriseraient cet échange. Certes, la sécularisation ne supprime pas le pôle religieux de l'existence humaine et le retour du religieux des années 70 et 80 en est un indice. Mais cela ne profite pas nécessairement au religieux institué dans les Églises. La séparation ancienne du sacré et du profane, et la séparation ecclésiale du spirituel et du temporel perdent leur sens dans la fluidité culturelle contemporaine et dans les déplacements modernes du sacré. Les formes socialisées de la religion chrétienne, en particulier le statut des prêtres, y perdent aussi de leur valeur. Il se produit même un renversement notable des valeurs : c'est le monde, dit naguère encore « temporel », et le laïc avec son caractère séculier qui passent au premier plan de la mission de l'Église. Les évêques cherchent dès lors à prendre position, au sens social et doctrinal du terme, dans les domaines social, économique et politique. En outre, depuis les années 60, par le biais des sciences humaines la sécularisation moderne inquiète l'Église de l'intérieur, dans ses institutions, son discours, ses rites, et même sa spiritualité, provoquant, par réaction, des raideurs conservatrices ou fondamentalistes, ou la recherche parfois passionnée d'une immédiateté expérimentée de l'objet de la foi. On peut sans doute reconnaître, après coup, une certaine naïveté du concile dans son ouverture au monde, dont il voyait la sécularité d'une manière bien tempérée, sans se rendre assez compte qu'au même moment les mutations culturelles sécularisantes s'accéléraient et gagnaient tout le terrain.

Néanmoins, le concile a aussi orienté l'Église dans une réforme qui peut la rendre plus apte à servir l'évangélisation dans la situation présente et à venir. Ce ne sont plus des prêtres ou des laïcs, des religieux ou des missionnaires, mais l'Église en tant que telle, qui peut et qui doit être, localement et universellement, le « sacrement du salut », dans la mesure où elle maintient vive, en dépit de tout, l'espérance d'une communauté humaine fraternelle, que sa foi en Dieu prévient de se clore sur soi. La réforme conciliaire se heurte, bien sûr, à de nombreuses résistances. Mais elle a été reçue, et modifiée par cette réception, dans deux développements remarquables. Le premier est celui du mouvement communautaire. Ce phénomène, peu envisagé par le concile, est devenu général. Marginal, voire contestataire et plus ou moins toléré en certaines régions, il est ailleurs reconnu, encouragé, jusqu'à devenir l'objectif d'une action pastorale officielle en plusieurs Églises d'Amérique latine, d'Afrique, d'Asie :

> « Aujourd'hui un nouveau phénomène interpelle l'Église universelle et aussi nos diocèses. La naissance de petites communautés chrétiennes, responsables et vivantes, qui n'ont pas de prêtre résidant chez elles, fait que des laïcs entreprennent des tâches non seulement temporelles mais aussi spirituelles... Ensemble avec les épiscopats africains et latino-américains, nous reconnaissons dans la naissance de ces communautés une invitation du Saint-Esprit de rendre les laïcs pleinement participants de la vie de l'Église en devenant réellement des membres actifs de l'Église » (*Lettre des évêques des Îles du Sud-Ouest de l'océan Indien* du 9 avril 1978, DC, 1978, n. 1742, p. 476). D'autres formes de communautés se sont multipliées à travers le monde dans la mouvance du Renouveau charismatique.

Comme il apparaît dans la citation précédente, le mouvement communautaire est associé à un autre développement, celui de l'aspiration et de la capacité des laïcs à prendre leur part non seulement de la vie mais aussi de la conduite de l'Église. Ce mouvement dépasse lui aussi les prévisions du concile, même si la mise en œuvre de ce dernier recommande et organise la participation des laïcs : soit dans le cadre des conseils pastoraux et des synodes, soit dans des charges ecclésiales, soit dans des ministères proprement dits, le pape Paul VI ayant ouvert aux laïcs par le Motu proprio *Ministeria quaedam* (1972) les ministères de lecteur et d'acolyte, et d'autres éventuellement. De ces ministères les femmes sont cependant exclues, ce qui ne peut pas se justifier, comme pour le presbytérat et l'épiscopat, par l'argument de tradition.

Ces deux développements récents ont une incidence ambivalente sur les prêtres. Ils n'entraînent pas, de soi, un moindre besoin de prêtres, et peuvent même comporter un appel à une présence démultipliée du ministère presbytéral. Ils offrent à la mission et à la vie des prêtres un milieu ecclésial plus riche et plus proche, où leur ministère peut davantage s'identifier, parmi d'autres charges et charismes, dans sa fonction proprement pastorale. Mais, par ailleurs, des incertitudes et des confusions sur les rôles et les compétences, au moins dans un premier temps, contribuent à accroître la crise d'identité des prêtres. En outre et surtout, la raréfaction des prêtres oblige les évêques à remplacer pratiquement des prêtres par des laïcs à qui est conféré par délégation une charge vraiment pastorale, quitte à être en lien plus ou moins effectif avec un prêtre. De telles situations, qui se multiplient, ne sont pas saines, car elles comportent le risque de voir se dévaluer aussi bien le sacrement de l'Ordre que celui de l'Eucharistie et de la Réconciliation, dont on prendrait l'habitude de se passer dans la vie des communautés chrétiennes. Aussi des voix s'élèvent-elles régulièrement pour demander aux instances compétentes d'examiner à nouveau et de manière ouverte l'ensemble des données du problème afin d'assurer aux Églises les prêtres dont elles ont besoin.

3. **Doctrine et spiritualité.** – La crise d'identité des prêtres, reconnue par les plus hautes autorités de l'Église, ne dépend pas principalement d'un flou doctrinal. Certes, les études historiques et exégétiques remettent en question des vues traditionnelles simplifiées sur la succession apostolique, le sacerdoce, les fonctions et l'état de vie des ministres de l'Église. Néanmoins, il existe aujourd'hui, au sujet des ministres ordonnés, une doctrine catholique commune assez précise, grâce au concile dont l'enseignement a inspiré la réforme du rituel romain des ordinations et de nouveaux programmes de formation. Bien plus, le dialogue œcuménique a, depuis 1970, élaboré dans ce domaine très controversé un consensus doctrinal dont le meilleur exemple est le texte présenté en 1982 aux Églises par la commission « Foi et Constitution »

du Conseil œcuménique des Églises sur *Baptême, Eucharistie, Ministère.*

Tout en laissant encore en discussion quelques questions névralgiques nées du fait même des séparations historiques, il met en lumière des rapprochements et des convergences de grande valeur, entre autres sur la signification sacramentelle de l'ordination, sur l'importance du « ministère ordonné », reconnu « constitutif de la vie et du témoignage de l'Église », et sur sa fonction spécifique. Celle-ci est « de rassembler et de construire le Corps du Christ, par la proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu, par la célébration des sacrements, et par la direction de la vie de la communauté dans sa liturgie, sa mission et sa diaconie ». Une telle fonction est exercée de manière non exclusive mais représentative de l'altérité de Dieu et de l'autorité fondatrice de Jésus Christ, sur la base du sacrement, où l'Église reconnaît et célèbre l'initiative divine : « L'imposition des mains est le signe du don de l'Esprit, qui rend visible le fait que le ministère a été institué dans la révélation accomplie en Christ, et qui rappelle à l'Église de regarder à lui comme à la source de sa mission ». Elle implique « un engagement à la fois de l'Église et de celui qui reçoit l'ordination dans leur nouvelle relation » (« Foi et Constitution », *Baptême, Eucharistie, Ministère,* cité *infra,* p. 47-81).

Une obscurité doctrinale subsiste, même dans l'Église catholique, sur la différence et les rapports entre épiscopat, presbytérat et diaconat. Elle est excusable pour ce dernier, qui est en voie de restauration plus ou moins innovatrice dans l'Église latine. Elle est plus regrettable pour les relations entre évêques et prêtres, dont les enquêtes, consultations et contestations des années 60 et 70 ont révélé qu'elles sont un des facteurs du malaise des prêtres et de leur crise d'identité. Au lieu de voir dans le presbytérat une participation dérivée à la plénitude du ministère de l'évêque, il vaut mieux le considérer à partir et en vue de la réalisation de l'Église particulière et de la communion des Églises. L'évêque symbolise et sert l'unité de l'Église, qui se construit en se recevant de Dieu et en s'ordonnant vers Dieu, et il le fait à la fois comme chef de l'Église particulière et comme lien vivant entre les Églises. Les prêtres sont les « collaborateurs et les conseillers nécessaires des évêques » (*Presbyterorum Ordinis,* 7). Ils sont la pluralité et la diversité théologiquement et pratiquement nécessaires du ministère pastoral, en même temps que les conseillers que la tradition associe à ceux qui exercent l'autorité.

Comme on l'a dit et répété, la crise des prêtres a été surtout une crise du clergé, dans son statut social, culturel, économique, dans ses obligations professionnelles au service du culte, dans ses rapports avec les autres fidèles et dans sa place au sein de la société moderne. C'est pourquoi l'histoire des prêtres ouvriers, depuis sa préhistoire qui remonte au début du 20e siècle jusqu'aux interdictions romaines de 1954 et 1959, et, finalement, à la reconnaissance par le concile, a été perçue, bien au-delà de l'Église catholique, comme un événement majeur et typique. Cette crise du clergé n'est pas restée sans réponses. En laissant de côté la riposte traditionnaliste qui s'est organisée, depuis 1969, autour de Mgr Lefebvre, et en prenant le risque de schématiser, on peut discerner deux types de réponse doctrinale et spirituelle.

1° Un PREMIER TYPE DE RÉPONSE propose de « sortir du clergé » en quelque sorte par le haut, c'est-à-dire par le choix d'une vie effectivement apostolique, avec les engagements et les renoncements radicaux qu'elle implique à cause de Jésus Christ et de l'Évangile. Mais comme la plupart des prêtres sont liés à un territoire et à un ministère qui n'est pas tellement comparable à celui des apôtres, on est amené à insister sur la conformité réalisée par le sacrement de l'Ordre entre le prêtre et le Christ Prêtre et Serviteur dans sa mort et sa résurrection. Par là sont fondés l'importance du ministère sacerdotal des sacrements et le statut consacré du prêtre, avec le renoncement au mariage et la réserve à l'égard des professions et des engagements de ce monde. En même temps est exorcisée la tentation de la mondanisation et de la domination cléricales. Cette vision renouvelée de la vocation des prêtres, dans le sens de la prophétie et du sacerdoce de la Nouvelle Alliance, convient tout à fait à des situations où le radicalisme évangélique est le comportement chrétien le plus pertinent, comme on le voit et l'admire, par exemple, dans l'offrande de soi de Maximilien Kolbe, qui meurt à la place d'un père de famille et pour partager le sort des autres condamnés à mort, simplement en répondant à sa vocation de « prêtre catholique ». Cependant cette concentration chrétienne sur la mort et la résurrection de Jésus Christ, si elle fonde la réinterprétation chrétienne du sacerdoce, laisse un peu dans l'ombre l'action historique de Jésus en paroles et en actes, et, d'un autre côté, le ministère le plus quotidien des prêtres. Elle comporte une exaltation chrétienne du prêtre qui le détache des autres chrétiens et qui est sans doute difficile à porter dans la banalité des jours au milieu du peuple dont il est le ministre. Le prêtre n'aura-t-il pas du mal à trouver une telle spiritualité dans l'exercice habituel de son ministère, comme le lui recommande, un peu unilatéralement, le décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis* ? On peut aussi se demander s'il n'y a pas quelque mystification à vouloir fonder, légitimer et faire intérioriser de cette manière le statut du prêtre. Beaucoup de facteurs de la crise viennent de l'identification du prêtre non avec le seul Évangile mais avec un mode de vie et une profession institués et réglés par l'autorité de l'Église. Celle-ci n'a jamais pu exiger de tous les prêtres le renoncement évangélique à la possession et aux honneurs, et saint Bonaventure le justifiait par la nécessité de pourvoir au bien des âmes par un nombre suffisant de prêtres (*Sent.* IV, dist. 24, pars 1, a. 1, q. 3). Quant au célibat, n'y a-t-il pas le risque d'un double langage à en parler, d'un côté, comme d'un charisme inspirant la « libre donation de soi, acceptée et ratifiée par l'Église » (Synode des évêques de 1971, *Le sacerdoce ministériel,* texte français dans DC, 1972, n. 1600, p. 9), et, d'un autre côté, à refuser d'en remettre en question l'obligation générale de peur qu'il n'y ait plus assez de candidats au presbytérat prêts à une telle « donation de soi » ?

2° Un SECOND TYPE DE RÉPONSE, sans prendre le contrepied du précédent, propose de « sortir du clergé » par une reconsidération résolument ministérielle, ecclésiologique et pneumatologique du ministère des prêtres. Le prêtre n'est pas d'abord situé comme un « alter Christus » vis-à-vis de l'Église, mais très précisément comme le ministre de la communauté animée par l'Esprit Saint qui la construit grâce aux divers charismes et ministères. Les prêtres, en communion avec l'évêque, veillent et président à la vitalité authentique, au témoignage fidèle et, tout particulièrement, à l'unité catholique de l'Église, dans la foi des Apôtres, l'espérance du Royaume de Dieu et

la charité de l'Esprit Saint, qui est créatrice d'une communion de libertés entre les personnes et les communautés. Dans cette perspective, la spiritualité des prêtres est éminemment relationnelle, dans son principe même et pas seulement comme une conséquence d'une consécration qui commence par poser à part avant d'envoyer. Une autre conception de la formation en découle. Le cœur d'une telle spiritualité est, comme pour tout chrétien, la charité qui est, selon *Col.* 3, 14, le « lien de la perfection ». Mais elle prend chez le prêtre la modalité spécifique de la « charité pastorale » (*Presbyterorum Ordinis,* 14). Ainsi la grâce sacramentelle de l'Ordre n'est pas seulement celle du dévouement du prêtre « mangé ». Elle est encore et d'abord celle de savoir « reconnaître de telle sorte les services et charismes des croyants que tous coopèrent à l'œuvre commune » (*Lumen gentium,* 30).

La limite de ce type de réponse est qu'il suppose trop réalisé ce qui est justement à faire. Un indice en est la tendance à se référer non au présent ou au passé récent mais à un passé plus lointain idéalisé (période apostolique, trois premiers siècles, âge d'or patristique). Il est très pertinent pour l'exercice du ministère pastoral dans des communautés relativement riches en foi, en charismes divers et en sens de l'Église, y compris avec les tensions et conflits qui résultent de cette vitalité et y contribuent. Mais l'Église a fait le choix sans doute irréversible et évangélique de n'être pas que cela, mais d'accepter d'être aussi une institution de sanctification, où la parole, les sacrements et les ministères ne sont pas seulement l'expression d'une Église-Sacrement, mais tout autant ce par quoi le Seigneur ne cesse de convoquer, rassembler, instruire, réformer, sanctifier son Église, pour en faire, dans ce processus même, ouvert à tous, quelle que soit leur valeur humaine et religieuse, un lieu d'espérance et le signe du salut. De ce point de vue, les ministres de l'Église sont aussi ceux par qui le Seigneur forme et réforme l'Église, non qu'ils soient les seuls ni forcément les premiers dans ce service, mais parce qu'ils ne peuvent pas ne pas y être et parce qu'ils ont à exhorter et engager le plus possible toute l'Église à se convertir au Seigneur et à l'Évangile. On comprend donc que les réformes de l'Église aient toujours comporté une réforme spécifique de ses ministres même quand elles ne commencent pas par là. On rejoint ici ce qu'il y a de fort juste dans l'autre réponse : l'insistance sur une vocation divine de type apostolique et prophétique.

1. **Répertoires :** Abondantes bibliographies publiées depuis le concile : à Montréal, par le Centre de documentation et de recherche (entre autres, A. Guitard et M.G. Bulteau, *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère 1969,* Montréal, 1971). A Burgos, par la Faculté de théologie du Nord de l'Espagne, dans la coll. *Teología del Sacerdocio.* A Strasbourg, par le CERDIC dans le *Répertoire des institutions chrétiennes* (RIC). Voir aussi le Bulletin bibliographique sur les ministères publié chaque année par le *Bulletin de Saint-Sulpice.* Informations nombreuses dans les Bulletins et Dossiers du Centre « Pro Mundi Vita » de Bruxelles (entre autres, n. 50, 1974 : *Les nouvelles formes de ministère dans l'Église*).

2. **Synode de 1971 :** Texte français des rapports des cardinaux Höffner et Enrique y Tarancón dans DC, n. 1596, 1971, p. 959-71. – Texte du synode : *De sacerdotio ministeriali,* AAS, t. 63, 1971, p. 897-922. – Commission Internationale de Théologie, *Le ministère sacerdotal,* Paris, 1971. – R. Laurentin, *Nouveaux ministères et fin du clergé devant le III^e Synode,* Paris, 1971 ; *Réorientation de l'Église après le III^e Synode,* Paris, 1972.

3. **Enquêtes, manifestes, analyses socio-historiques :** G. Siefer, *Die Mission der Arbeiterpriester,* Essen, 1960 (trad. fr. *La mission des prêtres-ouvriers,* Paris, 1963) ; *Sterben die Priester aus ? Soziologische Ueberlegungen zum Funktionswechsel eines Berufsstandes,* Essen, 1973. – É. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers,* Paris, 1965 ; *Une église ébranlée,* Paris, 1980. – J. Rogé, *Le simple prêtre, sa formation, son expérience,* Paris, 1965. – P. Guilmot, *Fin d'une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours,* Paris, 1969. – F. Heinrich (Hg.), *Existenzprobleme des Priesters,* Munich, 1969. – H. Mischler, *Das Priesterbild im Wandel,* Colmar, 1972 ; *Haben die Priester Zukunft ?,* Spire, 1983. – A. Greeley, *Priest in the United States: Reflections on a survey,* New York, 1972. – G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland,* Fribourg-Bâle-Vienne, 1973. – K. Forster (Hg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung,* Fribourg-Bâle-Vienne, 1974. – P.M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen,* Vienne-Fribourg-Bâle, 1974. – P. Baligand, etc., *Échanges et Dialogue ou la mort du clerc,* Paris, 1975. – J. Potel, *Les prêtres séculiers en France. Évolution de 1965 à 1975,* Paris, 1977.

4. **Études doctrinales, théologiques et spirituelles :** A. Manaranche, *Prêtres à la manière des apôtres,* Paris, 1967 ; *Le prêtre ce prophète,* Paris, 1982. – M. Bellet, *La peur ou la foi. Une analyse du prêtre,* Paris, 1967. – J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal,* RSR, t. 56, 1968, p. 563-89 ; *Nature du sacerdoce ministériel,* t. 58, 1970, p. 237-72 ; *Mutations du ministère sacerdotal,* dans *Études,* t. 332, 1970, p. 576-92. – Faculté de théologie de Lyon, *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique,* Lyon, 1970. – Congrès d'Ottawa (1969), *Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain,* Ottawa, 1970. – H. Küng, *Wozu Priester ?,* Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1971 (trad. fr., *Prêtre, pour quoi faire ?,* Paris, 1971). – D. Olivier, *Les deux visages du prêtre. Les chances d'une crise,* Paris, 1971. – Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale,* Paris, 1971. – A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* Paris, 1971.

Colloque de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg (1972), *Les ministères de direction dans l'Église,* dans *Revue de Droit canonique,* t. 23, 1973. – Assemblée plénière de l'épiscopat français (1973), *Tous responsables dans l'Église ?,* Paris, 1973. – B.-D. Dupuy, *Theologie der kirchlichen Aemter,* dans J. Feiner und M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis,* t. 4/2, Einsiedeln-Zurich-Cologne, 1973, p. 488-525. – J. Delorme (éd..), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* Paris, 1974. – H.-M. Legrand, *Bulletin d'ecclésiologie. Recherches sur le presbytérat et l'épiscopat,* RSPT, t. 59, 1975, p. 645-724 ; *Les ministères de l'Église locale,* dans B. Lauret et F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 3 (Dogmatique II), Paris, 1983, p. 181-273. – A. Chapelle, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre,* Bruxelles, 1978. – B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae,* Paris, 1978.

Jean-Paul II, *Aux évêques, aux prêtres. Lettre à l'occasion du Jeudi Saint,* texte français, Paris, 1979. – E. Schillebeeckx. *Kerkelijk Ambt,* Bloemendaal, 1980 (tr. fr. *Le ministère dans l'Église,* Paris, 1981). – A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* Paris, 1980. – G. Greshake, *Priestersein, Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes,* Fribourg-Bâle-Vienne, 1982. – J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique,* Paris, 1983. – G. Martelet, *Deux mille ans d'église en question. Crise de la foi, crise du prêtre,* Paris, 1984. – É. Marcus, *Les prêtres,* Paris, 1984.

5. **Œcuménisme :** H.-M. Legrand, *Bulletin d'ecclésiologie. Le ministère ordonné dans le dialogue œcuménique,* RSPT, t. 60, 1976, p. 649-97. – Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC), *The final report* (Windsor 1981), Oxford, 1982 (tr. fr. *Jalons pour l'unité,* Paris, 1982). – Commission Foi et Constitution, *Baptême. Eucharistie. Ministère,* texte français établi par Max Thurian, Paris, 1982.

Maurice VIDAL.

PRÉSENCE DE DIEU. – Toute prière suppose la présence de celui à qui elle s'adresse. On ne s'arrêtera pas à ce présupposé fondamental pour lequel on renvoie le lecteur à l'article *Attributs divins* (DS, t. 1, col. 1078-98). En cet article-ci, il s'agit surtout d'une pratique appelée même parfois « exercice », la « mise en présence de Dieu » qui a retenu l'attention spécialement au 17e siècle. Aussi se contentera-t-on de très brèves indications bibliques et de la mention du seul Augustin avant d'en venir au 16e siècle.

Le mot français « présent », comme ses équivalents dans les langues romanes, exprime la conjonction à la fois dans l'espace, présent s'opposant à absent, et dans le temps, présent s'opposant à passé ou futur. Ces deux acceptions sont apparentées et complémentaires : être en un même lieu et y être en même temps constitue une double condition de la rencontre humaine : la présence permet la rencontre et la communication. Dans la mesure où la rencontre de Dieu est conçue de manière anthropomorphique (et comment en serait-il autrement ?), la présence de Dieu est aussi ce qui fonde la rencontre de Dieu. Cependant il reste utile de distinguer ces deux acceptions. Car les images bibliques qui indiquent la présence ne relèvent pas toujours à la fois du registre spatial et du registre temporel ; le grec biblique distingue παρών, présent surtout au sens local, et ἐνεστώς, présent au sens temporel (comme l'allemand distingue *Dasein* et *Gegenwart*). Quelques théologiens et maîtres spirituels sont plus attentifs à l'espace qu'à la durée ou inversement.

1. **Indications bibliques.** – 1° Présence locale. – Où Dieu est-il situé ? Des textes anciens semblent refléter une localisation de Yhwh à la manière des divinités locales ayant chacune leur territoire. Par la suite, lorsqu'il est avéré que Dieu est maître de l'univers, puis tout au cours de la tradition chrétienne, les mêmes textes sont relus non plus comme localisant Dieu, mais comme relatant une expérience singulière de rencontre de Dieu. C'est le cas de l'exclamation de Jacob arrivé en Haran : « Yhwh est en ce lieu et je ne le savais pas ! » (*Gen.* 28, 16) : les mêmes mots seront supposés valoir pour tout lieu et sont souvent cités. De même la théophanie de la montagne de l'Horeb qui associe présence de Dieu et lieu déterminé (*Ex.* 3, 5) devient le type d'autres expériences, celle d'Élie comme celles rapportées par Grégoire de Nysse dans la *Vie de Moïse* ou par Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel*, abstraction faite de toute localisation.

Dieu réside dans le temple de Jérusalem. Isaïe y perçoit sa vocation (*Is.* 6, 9) ; il n'empêche que la gloire de Dieu remplit la terre (*Is.* 6, 3). Les fidèles viennent au Temple présenter leurs requêtes et rendre grâces ; le lévite exilé soupire après le moment où il y verra la face de Dieu, c'est-à-dire où il y retrouvera cette présence de Dieu, tout en s'adressant à lui déjà en son exil même (*Ps.* 43).

Fréquemment Dieu est dit habiter au Ciel (*Ps.* 2 ; *Ps.* 4 ; etc.), image d'un symbolisme transparent : le ciel est la hauteur qui domine la terre entière, la hauteur d'où on peut tout voir (*Job* 28, 24) et tout contrôler, mais qui demeure inaccessible. Ici-bas, l'expérience de Dieu présent a des limites : on ne peut voir Dieu sans mourir (*Ex.* 33, 20) ; mais ces limites sont difficiles à tracer : une autre tradition affirme au contraire que Moïse a vu Dieu (*Ex.* 33, 11). La manière dont on glisse d'une représentation à l'autre montre leur relativité. Dans le *Ps.* 8 Dieu est porté par un chérubin, mais celui-ci n'est plus posé sur l'arche d'alliance, il est lui-même céleste comme les séraphins de la vision d'Ézéchiel.

Des images moins appuyées suggèrent davantage une présence spirituelle, notamment dans le *Ps.* 139 : Dieu n'est pas seulement au Temple ; il est aussi près de l'homme humble et contrit (*Is.* 57, 15) et de quiconque l'invoque (*Ps.* 145, 18). Cependant cette présence demeure cachée ; à beaucoup elle échappe (*Ps.* 42, 4). Il n'en sera plus ainsi à la rétribution finale. Être près de Dieu, tel sera le bonheur des élus (*Sag.* 3, 9 ; 6, 19).

Les mêmes thèmes sont repris dans le Nouveau Testament. Mais de plus Dieu est d'une manière nouvelle avec Marie (*Luc* 1, 28) et surtout avec Jésus (*Actes* 10, 38) sur qui repose l'Esprit. C'est lui qui peut être appelé Emmanuel, Dieu avec nous (*Mt.* 1, 23). Marie enceinte est comparée par Luc à l'arche d'alliance dans l'ombre de la nuée (*Luc* 1, 38). Désormais, il n'est plus nécessaire de venir adorer à Jérusalem (*Jean* 4, 21). Jésus lui-même est le Temple (*Jean* 2, 21). Il est la présence de Dieu parmi les hommes, si bien que quiconque croit en lui voit le Père (14, 9). En comparaison de cette nouvelle présence, les théophanies de l'ancienne alliance ne comptent plus : « Nul n'a jamais vu Dieu » (1, 18 ; 6, 46). Et Dieu n'est pas seulement proche des fidèles : eux-mêmes deviennent son temple ; il habite en eux par son Esprit (*Rom.* 8, 11). Cependant ici-bas cette présence demeure encore cachée. Vient un jour où les enfants de Dieu le verront (1 *Jean* 3, 2).

2° Présence temporelle. – Les textes qu'on vient de mentionner évoquent la présence de Dieu à l'aide d'images surtout spatiales, l'actualité de Dieu n'étant pas explicitée, mais allant de soi. Ainsi Celui dont à l'Horeb Moïse s'approche est certes Dieu du passé, « Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », et Dieu de l'avenir qu'invoqueront les générations futures (*Ex.* 3, 15), néanmoins il est clair qu'il appelle actuellement. L'expérience que Jérémie fait de sa vocation est plus manifestement encore expérience de l'actualité de Dieu : aucune notation spatiale n'évoque la présence de Dieu ; elle n'est indiquée que par le mot « aujourd'hui » : « aujourd'hui je t'établis prophète » (*Jér.* 1, 10), cet « aujourd'hui » se détachant sur une durée illimitée : Jérémie sait que sa vocation est en réalité antérieure (1, 5) parce que Dieu est antérieur, mais il l'éprouve comme donnée dans l'instant présent. En fait, pour évoquer l'actualité du Dieu éternel, c'est un autre texte vétérotestamentaire qu'utiliseront, dans le sillage de l'épître aux Hébreux mais plus librement, Eckhart et d'autres : « Aujourd'hui, moi, je t'ai engendré » (*Ps.* 2, 7) ; ils y verront non seulement la génération du Verbe, mais aussi celle du fidèle : celui-ci, prenant conscience de la présence de Dieu, se trouve engendré du fait même à la vie de Dieu, la commençant à cet instant.

Les évangiles soulignent que le Règne de Dieu est venu (*Mt.* 3, 2, etc.), qu'il est là. L'aujourd'hui du Christ, Temple de Dieu, est aujourd'hui de Dieu (cf. *Luc* 4, 21 ; *Actes* 13, 33), un aujourd'hui perçu sur fond d'éternité : « Avant qu'Abraham vînt, je suis » (*Jean* 8, 58).

Dieu est là en étant proche, mais à cette distance qui fait qu'il reste caché. De même le présent de Dieu est pensé souvent non pas exactement comme actuel, mais plutôt comme imminent, dans de nombreux textes eschatologiques de l'Ancien Testament et même du Nouveau : Dieu vient ; il va se manifester. Mieux que le présent de la conjugaison française, les temps verbaux de l'hébreu peuvent ainsi mêler présent et futur et dire l'imminence de Dieu. Mais avec le grec du livre de la Sagesse et du Nouveau Testament, la

distinction entre le présent et le futur se durcit. Si le participe présent grec est susceptible dans le Nouveau Testament d'une nuance future (si bien que même le substantif dérivé παρουσία, présence, prend paradoxalement un sens futur), par l'indicatif « Je suis », le Christ affirme une présence déjà actuelle (*Jean* 8, 58 ; etc.).

3° Effets de la présence divine. – L'expérience de la présence divine transforme. Elle avive la conscience du péché (*Is.* 6, 5 ; *Luc* 5, 8) et par suite la crainte de la sainteté de Dieu, du moins en quelques cas (*Ex.* 19, 16). Car en même temps elle purifie du péché (*Is.* 6, 6) et convertit en donnant un amour qui bannit la crainte. Aussi la douceur (1 *Rois* 19, 12 ; *Mt.* 17, 4) et la joie l'emportent-elles toujours.

Chaque fois, loin d'éblouir au point d'empêcher le regard sur les créatures, la présence de Dieu impose une mission auprès des hommes, en renouvelant la générosité à la tâche (1 *Rois* 19, 15 ; *Is.* 6, 8 ; *Luc* 5, 10 ; *Ex.* 34, 9).

4° Expérience solitaire et expérience communautaire. – Dans l'Ancien Testament, ce peut être un fidèle isolé qui fait l'expérience de la présence de Dieu et ce peut être aussi, comme au Sinaï, l'assemblée d'Israël. De même, dans le Nouveau Testament, la perspective est tantôt individuelle et tantôt collective ; le fidèle seul en sa chambre est près de Dieu (*Mt.* 6, 6) ; mais le Christ est aussi parmi ceux qui se réunissent en son nom (*Mt.* 18, 20 ; cf. *Hébr.* 12, 23). Le Temple de Dieu, le Temple de l'Esprit, est chacun (1 *Cor.* 6, 19) et est aussi la communauté (1 *Cor.* 3, 16 ; 2 *Cor.* 6, 16).

2. **Augustin** confesse Dieu en s'adressant à lui : « Toi, le très haut et très proche, très caché et très présent... qui es tout entier partout sans être contenu par aucun lieu » (« secretissime et praesentissime... ubique totus es et nusquam locorum es », *Confessions* VI, 4 ; cf. I, 3 et I, 4). « Très présent » est un superlatif étrange : un homme peut être plus ou moins haut, plus ou moins proche, plus ou moins séparé, mais, du moins physiquement, il est ou présent ou absent sans gradation possible. Que met Augustin en la présence qui puisse convenir éminemment à Dieu ? Serait-elle pour lui de l'ordre de la qualité ou de la quantité, comme la présence d'esprit qui peut croître ou diminuer ? Le contexte en fait plutôt ce qu'on appellera plus tard un transcendantal, un nom de l'être ; le superlatif convient au créateur dans son rapport à la créature.

Le balancement des oppositions « présent et caché, partout et nulle part » interdit les imaginations matérialistes. C'est qu'Augustin se démarque du manichéisme ; faisant sa propre critique, il rappelle le temps où, manichéen, il se représentait Dieu matériellement comme un océan immense dont la créature, comme une éponge, est imbibée et pénétrée (*Conf.* VI, 7). Malheureusement maint lecteur d'Augustin se laissera innocemment séduire et reprendra la comparaison matérialiste de l'éponge au lieu de se référer à la lettre 187 à Dardanus où Augustin précise sa pensée en toute clarté.

Les textes précédents emploient le mot « très présent » parmi des expressions d'ordre spatial. Cependant Augustin n'est pas moins sensible à l'actualité de Dieu : « Tu es toujours le même et toi-même ; ce qui fut hier et auparavant, ce qui sera demain et ensuite, c'est aujourd'hui que tu le feras, c'est aujourd'hui que tu l'as fait » (« Hodie facies, hodie fecisti », *Conf.* I, 10).

3. **Thérèse d'Avila.** – Il n'est pas possible de rappeler tous ceux qui d'Augustin au 16e siècle ont invité à se souvenir à tout moment de Dieu ; il faudrait nommer tous les maîtres de vie spirituelle. Louis de Blois († 1566 ; DS, t. 1, col. 1730-38, surtout 1733-34) n'est qu'un exemple parmi d'autres : « Heureux celui qui n'est détourné de la présence de Dieu ni par le commerce des hommes, ni par quelque autre occupation que ce soit. Quiconque aspire à ce haut point de perfection doit être si recueilli, si détaché de la terre et si attaché à Dieu qu'oubliant le reste, il ne se souvienne que de lui » (*Instruction spirituelle...*, ch. 3 ; trad. J. Brignon, Paris, 1711, p. 37). Denis le Chartreux appelle ce fréquent souvenir un exercice (par exemple, *De meditatione*, a. 7, dans *Opera minora*, t. 9, Tournai, 1912, p. 80).

Osuna (DS, t. 11, col. 1037-51), avec sa précision et sa clarté habituelles, distingue ce souvenir de ce qui est simplement la foi. Ainsi à ses yeux il y a deux manières de chercher la présence de Dieu : la foi, moyen qui convient à tous, et l'attention par un continuel souvenir, à l'exemple d'Élie qui se tenait en présence de Dieu. Cette attention vient d'une vive sollicitude du cœur qui oublierait tout plutôt que celui qu'il aime (*Tercer abecedario espiritual* XI 5, coll. BAC, Madrid, 1972, p. 363-64). Comme ses devanciers, Osuna la qualifie à plusieurs reprises d'*ejercicio*, pratique plutôt qu'exercice au sens moderne, car l'accent n'est pas mis encore sur l'activité volontaire ; du cœur, un souvenir ne surgit-il pas qu'on le veuille ou non, comme une présence qui est acceptée ou seulement subie ? On ne sait donc si « exercice » veut dire que l'homme s'exerce ou que Dieu l'exerce. Quoi qu'il en soit, le souvenir est aussi évocation d'un passé personnel : Dieu est visé de cette manière propre qui est le fruit de l'expérience spirituelle. En comparant le sentiment de sa présence à cette amitié si vive que la diversité des activités ne la fait pas oublier, Osuna souligne son caractère de relation de personne à personne.

Laredo († v. 1540 ; DS, t. 9, col. 277-81) accuse beaucoup plus encore qu'Osuna la différence entre la simple foi et l'accueil de la présence : « Alors une âme qui est si peu de chose, en présence de cet amour infini, que peut-elle penser ? Et comme seul il est Dieu, en sa présence tout le reste n'est rien et ne peut être pensé » (*Subida del monte Sion* III, 27, dans *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, coll. BAC, Madrid, 1948, p. 371-72). Ces lignes sont nettes : une telle expérience bannit toute méditation, au point d'abolir une référence explicite à l'humanité du Christ.

Thérèse d'Avila est profondément troublée par cette assertion de Laredo. D'une part elle a connu une telle expérience et ne peut contester l'exactitude de ce qu'il rapporte. D'autre part, elle refuse que le Christ soit oublié. Elle invite donc ses novices à méditer la Passion et à tenir compagnie à Notre Seigneur. Elle ne dit pas : « à se tenir en sa présence » ; car elle réserve encore ce mot de « présence » à une oraison moins commune, apparentée à ce qu'évoque Laredo : « Je sentais, ce me semble, la présence de Dieu et il en était vraiment de la sorte. Aussi je m'appliquais à me tenir recueillie près de lui. C'est là une oraison pleine de suavité, quand Dieu y prête son concours » (*Vida*, ch. 22, n. 3 ; trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 221). Mais, craignant que pour parvenir à une telle oraison on ne négligeât l'humanité du Christ, Thérèse se garde d'y inviter. Dieu seul accorde une telle grâce comme il l'entend.

Cependant Thérèse pense en images beaucoup plus que Laredo. Ses images suggèrent une présence, sinon matérielle, du moins spatiale. De plus elles n'ont pas la netteté absolue de l'expérience rapportée par Laredo ; elles peuvent s'atténuer sans disparaître tout à fait quand passe le sentiment de la présence ; elles donnent alors au souvenir sa consistance et en sens inverse permettent aux débutants une transition entre l'ignorance et l'expérience. C'est ainsi que Thérèse

invite à penser que Dieu est partout, en reprenant à Augustin son image manichéenne de l'éponge qui se remplit d'eau pour expliquer que Dieu est en toutes ses créatures et spécialement dans l'âme. Quelque temps elle évite le mot « présent » qu'elle réserve à l'oraison plus élevée que l'on sait. Mais dans le *Château* elle finit par l'admettre et déclare : « quand on ne sent pas Dieu présent, il faut le chercher » (*Moradas* VI, 7, 4 ; trad. p. 989). Ce conseil, moins réservé que la prudence de la *Vida*, va susciter bien des tentatives et, en réaction contre celles-ci, des critiques, intimidées néanmoins par le renom de la sainte.

4. **La tentative de François Arias** († 1605 ; DS, t. 1, col. 844-45). – Comment chercher la présence de Dieu ? En 1588, le jésuite Arias l'explique dans son *Exercicio de la presencia de Dios* et dans son traité *De la oración mental*. Le premier consacre au recueillement un chapitre qu'il faudrait citer largement :

« Le bon chrétien se doit efforcer de s'accoutumer à ce saint exercice en tous temps et en tous lieux... Quand il s'éveille, qu'il élève incontinent les yeux de son âme pour regarder à Dieu, qu'il parle et converse avec lui comme avec son Père bien aimé ; quand il se lève du matin, qu'il jette et pose incontinent les yeux sur lui. Quand il chemine par les rues, qu'il tienne les yeux corporels bas et modestes, élevant ceux de l'âme à Dieu, aspirant à lui. En traitant et parlant avec les hommes, qu'il occupe un œil de la considération à ce qu'il fait et l'autre à la contemplation de Dieu » (*Exercice...*, ch. 6, trad. dans *Traités spirituels*, Lyon, 1609, p. 677-78).

On demeure donc encore dans la ligne des exhortations à se souvenir de Dieu. Le traité *De la oración mental* précise : « Or peut l'homme user de ce saint exercice de se souvenir toujours de Dieu et l'avoir présent en sa mémoire ou devant ou dedans soi-même en deux façons : l'une est considérant que Dieu fait toutes les œuvres des créatures par icelles-mêmes et ainsi les attribuant toutes à Dieu et les recevant comme de sa main... l'autre façon et manière par laquelle l'homme peut toujours tenir Dieu comme présent et se souvenir continuellement de lui est un peu plus spirituelle et propre à ceux qui sont mieux exercés et peuvent considérer Dieu présent, non en ses effets et opérations comme nous venons de la dire, ains en soi-même et en sa propre substance » (1re part. ch. 3 ; trad. Fr. Solier, Douai, 1603, p. 24-28).

Arias maintient ainsi la distinction faite par Osuna entre deux niveaux ou manières, mais les caractérise différemment : la seconde manière vise Dieu non plus en ses effets, mais en lui-même. En ce sens, elle est, dirions-nous, théocentrique. Arias attire ainsi l'attention sur un point essentiel, l'intérêt pour Dieu inhérent à l'attention à la présence de Dieu. Ce théocentrisme a cependant des limites : d'abord considérer Dieu présent est encore le considérer relativement à soi : est présent celui qui est là où je suis dans l'espace et là où j'en suis dans le temps ; ensuite dans la 2e partie Arias insiste longuement sur les fruits de ce saint exercice, « les grands biens qui se gagnent ainsi » (ch. 3), « la force contre les tentations et la persévérance qu'il procure » (ch. 4), « la constance du cœur, la perfection des vertus » (ch. 5), « la paix et la consolation spirituelle qu'il fait acquérir » (ch. 6). Ne faudrait-il pas pourtant que le lecteur oublie tout cela, s'il doit penser non plus aux œuvres de Dieu, mais à Dieu lui-même ?

Dans son *Traité de l'oraison* Arias continue : « Il se faut bien garder de se représenter (Dieu) présent en l'imagination, comme chose de telle ou telle grandeur, feignant quelques couleurs ou autres telles qualités. Car en Dieu qui n'est point corporel, ains un très pur esprit doué d'une infinité de perfections, il n'y a rien de tout ce que nous voyons es créatures corporelles. C'est donc par le moyen de l'entendement et mémoire intellectuelle que nous devons considérer devant nous comme un être infini, une bonté et beauté indicibles, une majesté et grandeur spirituelle incompréhensible » (p. 28).

Arias veut donc ici dégager de l'imagination. Mais ce n'est qu'une velléité, comme le montre aussitôt l'image du poisson et de l'eau : « Tout ainsi que le poisson qui est au milieu de la mer voit toujours l'eau et, de quelque côté qu'il se tourne, se trouve toujours entouré d'icelle, aussi devons-nous par l'œil de l'entendement nous représenter Dieu autant qu'il nous est possible et le voir et considérer continuellement. Car, de quelque côté que nous allions, nous sommes toujours environnés de Dieu qui est en tout lieu, et non seulement au dehors, ains encore dedans nous-mêmes, dans notre corps, dans la substance de notre âme. C'est là que Dieu est plus intime à nous-mêmes que nous ne sommes nous-mêmes. Tout ainsi que nous haussons les yeux du corps pour atteindre attentivement une image de notre Sauveur crucifié que nous avons toujours devant nous en notre chambre et prenons plaisir à voir comme la même image a les yeux tournés vers nous, aussi devons nous hausser bien souvent les yeux de notre âme pour voir Dieu qui est toujours présent et considérer comme il nous regarde toujours, sans cesser voire un petit moment. Or, nous faut-il remarquer que cette vue et souvenance est action de notre entendement, elle doit néanmoins être accompagnée de l'affection et désir de la volonté, à ce que le considérant comme présent, nous le désirons aussi, et devisons familièrement avec icelui, représentant à sa bonté infinie nos grandes et urgentes nécessités...

Celui qui par ce saint exercice d'invoquer Dieu en soi-même, par telles affections et désirs intérieurs persévérera, s'entretenant en la présence de Dieu, en tirera tel fruit que, comme le dit le dévot Denis Richel, en peu de temps il trouvera son âme du tout changée en mieux et sentira une particulière aversion du monde et singulière affection envers Dieu » (p. 29-31).

L'exercice de la présence de Dieu constitue une préparation lointaine et met dans une disposition habituelle à l'oraison mentale. Il y a plus : le *Traité de l'oraison* le reprend aussi comme préambule à celle-ci (ce qu'imitera François de Sales) :

« Nous avons jusqu'ici déclaré tout ce qui est nécessaire pour se préparer à l'oraison et méditation des mystères divins et conduit celui qui doit méditer jusqu'au lieu destiné à la méditation, où s'étant mis avec due révérence, la première chose qu'il doit faire après s'être armé du signe de la sainte croix, est considérer des yeux intérieurs de son âme Dieu qui lui est présent et s'humilier devant lui, lui demandant grâce et faveur de le prier, méditer et tirer de son oraison le fruit qu'il désire. Qu'il considère donc la grandeur et majesté de Dieu devant lequel il se retrouve, pèse mûrement comment ce Seigneur qui le regarde a de soi-même tous les biens qu'il a, étant la source éternelle et fontaine infinie de laquelle tout procède » (2e part., ch. 1, p. 94).

Arias passe aussitôt au sujet proprement dit de la méditation, les vertus et perfections de Notre Sauveur. Il est conscient que pour retenir l'esprit cette méditation doit en Jésus chercher Dieu : « Considérant les vertus et perfections de notre Sauveur en tant qu'homme, nous devons petit à petit laisser à part sa très sainte humanité pour nous élever à la considération des vertus et perfections du même Seigneur en tant que Dieu. Car l'humanité qui est en tout régie par la divinité est une belle image de la divinité, et par la comparaison des vertus et perfections qui conviennent à l'humanité on peut plus aisément et parfaitement découvrir celles qui compètent à la divinité, comme sont la charité, la miséricorde, la piété et bénignité, la longanimité et patience » (2e part. ch. 2, p. 109). « Laisser à part sa très sainte humanité » est

précisément ce à quoi Thérèse d'Avila ne se résignait pas. Elle admettait avec Laredo que certaines oraisons passives ne se réfèrent pas à cette humanité, mais refusait qu'on invitât à prendre ce chemin et en fît une méthode. À vrai dire, Arias est hésitant :

« La seconde chose qui aide à l'attention est que nous considérions les mystères de la vie et passion de notre Sauveur comme se passant tout devant ou auprès de nous : que nous n'allions pas avec l'imagination jusqu'en Jérusalem ou autres lieux de la Terre sainte où furent jadis faits de tels mystères, ains imaginions comme devant nous le lieu de l'Incarnation, Nativité et semblables, considérant les mystères comme s'ils se passaient maintenant en notre présence, nous représentant la sacrée Vierge, l'ange, le petit Enfant comme si nous les voyions et entendions les paroles qu'ils disaient ou pouvaient dire (cf. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n. 114). Ce que nous devons observer en toutes les choses corporelles desquelles nous méditons, parce que en cette façon nous les méditons plus doucement, avec plus d'attention, et nous les représentons plus vivement et parfaitement.

Quand les choses que nous considérons sont spirituelles, comme les âmes, les substances angéliques, les perfections divines, les dons de grâces et semblables bénéfices de Dieu, il n'est pas nécessaire de les considérer comme en un certain lieu, d'autant qu'à la vérité telles choses n'y sont pas contenues comme les choses corporelles. Ou si nous les considérons en un certain lieu (comme on peut aussi faire), il les faut considérer comme présentes devant nous. Par exemple, considérer la bonté et beauté de Dieu comme si nous la voyions... Par ce moyen on s'entretient mieux en attention et considère plus aisément les choses qu'on se propose » (*Traité*, 3e part., ch. 9, p. 384-85).

Mais ne risque-t-on pas ainsi de s'enfermer dans l'imaginaire ? Les moyens ont leur limite ; l'oraison de présence de Dieu est grâce ; il faut donc la demander par la prière (*Exercicio*, ch. 11). Cependant il note, comme Osuna, que l'attention est rendue possible par l'amour : « Tous les moyens que nous avons jusqu'ici mis en avant pour avoir l'attention requise en l'oraison sont nécessaires et profitables, mais le principal et souverain de tous est le vrai amour de Dieu. C'est lui qui ramène et recueillit véritablement le cœur en Dieu, qui le rend attentif es considérations des mystères et œuvres du même Seigneur » (*Traité*, 3e part., ch. 10, p. 390 ; cf. *Exercicio*, ch. 12, trad., p. 698).

Comment éveiller cet amour ? En méditant les perfections divines (*Traité*, 3e p., ch. 15, p. 432). Or ces perfections sont considérées par Arias en Dieu plutôt qu'en l'humanité du Christ. Notre auteur demeure fasciné, autant qu'Augustin, par l'immensité et la présence d'immensité : « Où est Dieu, là est aussi tout ce qui est en Dieu. Car comme il n'a point de parties diverses, il ne peut être partie en un lieu et partie en un autre, ains est présent en toutes les parties du ciel et de la terre et en chacune d'icelles avec sa majesté et grandeur » (ch. 15, p. 426).

Ainsi pour chercher la présence de Dieu, il faut l'aimer, et pour l'aimer, il faut connaître sa présence. Le cercle se referme sans qu'Arias ait pu l'ouvrir à tous. Son essai, même s'il déçoit finalement comme une impasse, séduit néanmoins par sa franchise et son courage ; il sait qu'il tente l'impossible : mettre à la portée de l'homme ce qui est grâce. Et ses intuitions ont su rejoindre et nourrir les aspirations de sa génération et indirectement celles de bien d'autres.

5. **Clarification salésienne.** – François de Sales († 1622 ; DS, t. 5, col. 1057-97) accuse la différence entre « se mettre » et « se tenir » en la présence de Dieu. Ainsi la « mise en présence de Dieu » devient une démarche particulière, un exercice aux contours plus précis que le traditionnel souvenir de Dieu :

« Se tenir en la présence de Dieu et se mettre en la présence de Dieu, ce sont, à mon avis, deux choses : car pour s'y mettre, il faut révoquer son âme de tout autre objet et la rendre attentive à cette présence actuellement, ainsi que je dis dans le livre. Mais après qu'on s'y est mis, on s'y tient toujours, tandis que, ou par l'entendement ou par la volonté on fait des actes envers Dieu, soit en le regardant ou regardant quelqu'autre chose pour l'amour de lui ; ou ne regardant rien, mais lui parlant ; ou ne le regardant ni parlant à lui, mais simplement demeurant où il nous a mis comme une statue dans sa niche » (lettre du 16 janv. 1610 à Jeanne-Françoise de Chantal ; texte repris dans le *Traité de l'amour de Dieu* VI, 11).

Nous reprendrons ces deux moments, « se mettre », « se tenir », y joindrons un troisième, « sentir », et quelques notations sur l'influence de François de Sales.

1° « Se mettre en la présence de Dieu ». – Dans la citation précédente, François de Sales renvoie à son livre, c'est-à-dire à l'*Introduction à la vie dévote* (Lyon, 1609), où il conseille : « Commencez toutes sortes d'oraisons, soit mentale, soit vocale, par la présence de Dieu » (II, 1 ; dans *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 3, 1893, p. 71). C'est le préambule qu'Arias préconisait en son *Traité de l'oraison* (II, ch. 1). Mais il le faisait brièvement. François de Sales développe en y joignant ce qui, chez Arias comme chez Louis de Blois, concernait non pas un acte préparatoire, mais le souvenir continuel de Dieu. Citons ce texte qui aura un grand retentissement :

« Pour vous mettre en la présence de Dieu, je vous propose quatre principaux moyens, desquels vous vous pourrez servir à ce commencement.

Le premier gît en une vive et attentive appréhension de la toute présence de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est en tout et par tout, et qu'il n'y a lieu ni chose en ce monde où il ne soit d'une très véritable présence, de sorte que, comme les oiseaux où qu'ils volent rencontrent toujours l'air, ainsi, où que nous allions, où que nous soyons, nous trouvons Dieu présent ; chacun sait cette vérité, mais chacun n'est pas attentif à l'appréhender. Les aveugles ne voyant pas un prince qui leur est présent ne laissent pas de se tenir en respect, s'ils sont avertis de sa présence ; mais la vérité est que d'autant qu'ils ne le voient pas, ils s'oublient aisément qu'il soit présent, et s'en étant oubliés, ils perdent encore plus aisément le respect et la révérence...

Le second moyen..., c'est de penser que non seulement Dieu est au lieu où vous êtes, mais qu'il est très particulièrement en votre cœur et au fond de votre esprit, lequel il vivifie et anime de sa divine présence, étant là comme le cœur de votre cœur et l'esprit de votre esprit...

Le troisième moyen, c'est de considérer notre Sauveur, lequel en son humanité regarde dès le ciel toutes les personnes du monde...

La quatrième façon consiste à se servir de la simple imagination, nous représentant le Sauveur en son humanité sacrée, comme s'il était près de nous, ainsi que nous avons accoutumé de nous représenter nos amis » (on reconnaît ici le thème thérésien, « tenir compagnie à Jésus », que Thérèse ne rapprochait pas de l'oraison de présence de Dieu)... « Mais si le très saint Sacrement de l'autel était présent, alors cette présence serait réelle et non purement imaginaire » (*Intr. à la vie dévote* II, 2, *Œuvres*, t. 3, p. 74-76).

Préparation à l'oraison, cette mise en présence de Dieu est cependant pour François de Sales plus qu'un moyen ; elle est aussi une sorte de culte intérieur, une façon d'honorer Dieu plus fréquemment que par la liturgie : « pour rendre à Dieu l'honneur et l'hommage que nous lui devons. Et cela peut se faire sans qu'il

nous parle, ni nous à lui. Car ce devoir se fait (en) reconnaissant qu'il est notre Dieu et nous ses viles créatures, et demeurant devant lui prosternés en esprit, attendant ses commandements... » (lettre spirituelle 284, *Œuvres*, éd. Vivès, t. 11, 1859, p. 486).

Arias voyait surtout dans l'exercice de la présence de Dieu le meilleur moyen de sanctification. Il le justifiait par son utilité, par l'intérêt du sujet. En visant l'honneur de Dieu, François de Sales avance une motivation désintéressée, ou, si l'on préfère, fait valoir l'intérêt de Dieu.

2° « Se tenir en présence de Dieu ». – Sur ce point, François de Sales est moins personnel : bien des maîtres spirituels ont invité à se souvenir de Dieu. Remarquons seulement que pour faire ressortir la différence entre se mettre et se tenir en la présence de Dieu, il lui arrive de minimiser le rôle de l'attention :

« Je pense que nous nous tenons en la présence de Dieu mêmement en dormant ; car nous nous endormons à sa vue, à son gré et par sa volonté ; et il nous met là sur le lit comme des statues dans une niche ; et quand nous nous éveillons, nous trouvons qu'il est là auprès de nous ; il n'en a point bougé, ni nous aussi ; nous nous sommes donc tenus en sa présence, mais les yeux fermés et clos » (lettre du 16 janvier 1610 à Jeanne-Françoise de Chantal).

Cette comparaison avec un dormeur suppose une distinction sur laquelle François de Sales insiste plus d'une fois : se tenir en la présence de Dieu n'est pas nécessairement avoir « le sentiment » de la présence de Dieu :

« J'ai remarqué que plusieurs ne font point de différence entre Dieu et le sentiment de Dieu, entre la foi et le sentiment de la foi ; (ce) qui est un grand défaut. Il leur semble que quand elles ne sentent pas Dieu, elles ne sont pas en sa présence. Et cela est une ignorance » (*Entretien* IX, éd. d'Annecy, t. 6, p. 150 ; cf. Appendice, p. 436-37).

Se tenir en la présence de Dieu peut consister simplement à se soucier de sa volonté : « C'est une bonne façon de se tenir en la présence de Dieu que de se tenir en sa volonté et en son bon plaisir » (lettre du 16 janvier 1610). « C'est le moyen de bien faire tout ce que nous faisons que d'être bien attentifs à la présence de Dieu » (*Entretien* IX, p. 149).

3° « Sentir » la présence de Dieu. – On peut indiquer comment se mettre en la présence de Dieu, comment s'y tenir, mais on ne peut en communiquer le « sentiment » : « Il y a bien à dire d'avoir la présence de Dieu (j'entends : être en sa présence) et d'avoir le sentiment de sa présence. Il n'y a que Dieu seul qui nous puisse faire cette grâce. Car de vous donner les moyens d'acquérir ce sentiment, il ne m'est pas possible » (*ibidem*, p. 150).

Il est don de Dieu et s'accompagne d'une « incomparable douceur » (*Tr. de l'amour de Dieu* VI, 7) et « suavité » (*Entretien* XIV, p. 260). Cependant il n'est pas nécessairement un « sentiment sensible » ; il peut aussi ne résider qu'« en la cime et suprême pointe de l'esprit » (*Tr. de Amour de Dieu* VII, 1). Dans ses *Entretiens*, plutôt que de chercher à en donner l'avant-goût, le supérieur de la Visitation cherche à rassurer les religieuses qui ne l'éprouvent pas. Elles peuvent néanmoins se mettre et se tenir en présence de Dieu. Mais il sait que d'autres l'éprouvent et reconnaît les limites de sa méthode et de ses conseils : nous comprenons qu'ils ne peuvent conduire à l'expérience que Laredo ou Thérèse appellent présence de Dieu. François de Sales invite Philothée à laisser la méthode quand les affections interrompent les considérations (*Intr. à la vie dévote* II, 8).

Il y a plus. L'« application » à la présence de Dieu est précisément le dépassement des méthodes par la simplicité et des arguments par la décision ; elle opère ce que nous appellerions le passage du notionnel au vécu : « Au lieu de vous appliquer à penser et à demander comment vous pourrez faire pour unir votre esprit à Dieu, (il convient) que vous vous mettiez en la pratique par une continuelle application de votre esprit à Dieu ; et je vous assure que vous parviendrez bien plutôt à votre prétention par ce moyen-là que non pas par aucune autre voie » (*Entretien* IX, p. 150).

4° L'influence de François de Sales fut considérable. Combien de novices, de séminaristes et même de fidèles ont été invités à « se mettre en présence de Dieu » au début de l'oraison ? Empruntent notamment cette pratique à l'évêque de Genève Vincent de Paul (*Conférence* du 17 novembre 1658), Matthieu Beuvelet († 1657 ; DS, t. 1, col. 1587) dans sa *Conduite pour les principaux exercices qui se font dans les séminaires ecclésiastiques* (éd. de Paris, 1663, p. 17-18), Louis Tronson (*Examens particuliers*, Lyon, 1690, n. 34) ; au 18e siècle, Alphonse-Marie de Liguori († 1787 ; DS, t. 1, col. 357-89 ; *Massime eterne cioè meditazioni...*, n. 1, dans *Opere ascetiche*, t. 9, Rome, 1965, p. 38) et Jean-Baptiste de la Salle qui sera étudié plus loin.

François de Sales n'a pas marqué un tournant aussi net lorsqu'il invite à se tenir en présence de Dieu ou évoque le sentiment de cette présence. Sur ces points son influence est néanmoins visible chez Jeanne-Françoise de Chantal († 1641 ; DS, t. 8, col. 859-69), ou du moins une influence réciproque explique la parenté de pensée. Pour elle comme pour lui, se tenir en présence de Dieu, c'est dépasser toute préoccupation de soi et de la méthode utilisée par la simplicité et l'indifférence à l'égard de ce qui est néant.

En 1616, à une religieuse elle recommande : « Point de troubles, point de réflexions, mais demeurez doucement confuse et abaissée devant Dieu... La sainte attention à Dieu et à Notre-Dame comprend tout (= oraisons, exercices, pensées), car les bienheureux esprits sont encollés en cet abîme de divinité, et il est de plus grande perfection d'aller ainsi simplement » (lettre 25, éd. Migne, Paris, 1862) ; elle-même avoue : « Je me souviens que quand il plut à Notre Seigneur me donner le commencement de mon soulagement de ces grandes tentations..., sa bonté me donna cette manière d'oraison d'une simple vue et sentiment de sa divine présence où je me sentais tout abandonnée, absorbée et reposée en lui » (lettre 319).

Sur cette simplicité et la sortie de soi qu'elle permet, la bernardine Louise de Ballon († 1668 ; DS, t. 1, col. 1208-09) insiste spécialement : « Il n'y a, ce semble, nulle apparence que l'âme qui est attachée à une aussi douce et aussi délicieuse présence qu'est celle de Dieu ne trouve bien dur de s'en séparer » (*Les œuvres de piété...*, éd. J. Grossi, Paris, 1700, t. 1, p. 141). François de Sales parlait de la suavité du sentiment de cette présence. Louise de Ballon continue : « (cette âme) soutient Dieu en ne perdant pas de vue sa présence... Soutenir Dieu, c'est se tenir hors de soi-même et de ses propres mouvements » (p. 142 ; cf. t. 2, p. 16). Durant l'Eucharistie, elle se tient disponible comme une offrande « exposée à la présence de Dieu » (t. 1, p. 96).

6. **Quelques échos critiques.** – 1° Dans son *Exercicio de la perfección y virtudes cristianas* (1609), le jésuite Alphonse Rodriguez consacre un traité à la présence de Dieu. Il suit de trop près Arias pour qu'il y ait lieu de résumer l'ensemble. L'intérêt de Rodriguez vient plutôt des remarques critiques dont il émaille son exposé. En particulier, il s'en prend d'une manière bien plus cohérente qu'Arias aux images utilisées pour suggérer la présence de Dieu, notamment à celle de l'éponge :

« Cette comparaison paraît assez juste et assez proportionnée à la portée de l'esprit humain, mais au fond il s'en faut de beaucoup qu'elle explique suffisamment ce que nous

disons. Car cette éponge, au milieu de la mer, si elle s'élève, en trouve la surface... Mais en Dieu il n'y a pas de bornes, parce qu'il est immense et infini... De plus, comme l'éponge est un corps, l'eau qui est aussi un corps ne peut jamais la pénétrer en toutes ses parties ; quant à nous, nous sommes en tout et partout pénétrés entièrement de Dieu qui est un pur esprit » (ch. 2 ; trad. Régnier des Marais, *Pratique de la perfection chrestienne*, Paris, 1715, t. 2, p. 9-10).

Plus généralement c'est le recours à l'imagination qui est critiqué : si la composition du lieu des méditations ignaciennes ne convient pas à tous (ch. 4), on doit encore moins imposer la représentation intérieure de scènes de l'Évangile. Rodriguez prend manifestement le contrepied de Thérèse en même temps que d'Arias en déclarant :

« Pour se constituer en la présence de Dieu, il n'est pas nécessaire de se le représenter à notre côté ou en tel ou tel endroit déterminé, ni de se l'imaginer sous telle ou telle forme. Quelques uns se figurent Jésus-Christ qui marche à côté d'eux et qui les regarde toujours en tout ce qu'ils font ; ainsi ils se tiennent toujours en la présence de Dieu ; et parmi ceux qui pratiquent cette méthode, les uns se le représentent attaché à la croix, les autres lié à la colonne, les autres priant dans le jardin des Olives... Ils se l'imaginent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, suivant les différentes situations de leur âme et les différents mouvements de leur dévotion. Tout cela est bon quand on le fait bien ; mais communément parlant, ce n'est pas ce qui nous est le plus convenable, parce que ces sortes de représentations, d'images sensibles, ne servent ordinairement qu'à user l'esprit et rompre la tête » (p. 10).

2° De même que Rodriguez, Bérulle (DS, t. 1, col. 1539-81) se refuse à suivre Arias et à « considérer les mystères comme s'ils se passaient maintenant en notre présence ». Ce n'est pas qu'il craigne de se rompre la tête, c'est par besoin de vérité qu'il précise :

« Il faut peser la perpétuité de ces mystères en une certaine sorte : car ils sont passés en certaines circonstances et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu. Et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère, est toujours présent ; l'esprit de Dieu par lequel ce mystère a été opéré, l'état intérieur du mystère extérieur, l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous, cet état et disposition vertueuse, le mérite par lequel il nous a acquis à son Père et a mérité le ciel, la vie et soi-même ; même le goût actuel, la disposition vive par laquelle Jésus a opéré ce mystère, est toujours vif, actuel et présent à Jésus, tellement que s'il nous était nécessaire, ou s'il était agréable à Dieu son Père, il serait tout prêt et à partir et à accomplir de nouveau cette œuvre, cette action, ce mystère. Cela nous oblige à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes et même éternelles » (*Œuvre de piété* 77, dans *Œuvres*, Paris, 1644, p. 886).

Remarquons la surenchère : « et même éternelles ». Elle explique pourquoi Bérulle est en fait peu porté à l'exercice de la présence de Dieu qui restreint la visée du souvenir de Dieu, lequel englobe aussi le passé ou fait abstraction du temps. S'il lui arrive, sans doute en sa jeunesse, de proposer comme thème d'oraison la présence d'immensité (*Lettre* 232, n. 4, p. 1375 = *Correspondance*, éd. J. Dagens, n. 928, Paris-Louvain, 1937-1939 ; cf. *Collationes* 325, 326, Paris, Bibl. nat., ms latin 18210 ; *Œuvre de piété* 152a, éd. M. Dupuy, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 26, 1980, p. 277), il ne la donne que comme un thème parmi d'autres. C'est qu'il adore plus volontiers « le Roi des siècles » en son éternité que dans l'instant présent et en Lui-même plutôt qu'en un lieu déterminé : « La première pensée que je reçois en la lumière de votre divine présence me dispose à adorer ce que vous êtes en vous-même et au regard de vous-même » (*Œuvre de piété* 153, dans *Œuvres*, 1664, p. 1030).

Un fragment de son successeur Condren (inédit, Arch. de Saint-Sulpice, 328, p. 62) montre celui-ci nettement défavorable à l'exercice de la présence de Dieu où il flaire un jeu d'imagination.

3° Le capucin Philippe d'Angoumois († 1638 ; DS, t. 12, col. 1282-88) est presque contemporain de Bérulle. Dans le prolongement de l'*Introduction à la vie dévote* il compose une *Occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec Dieu* (Lyon, 1618) dont le ch. 4 est intitulé « Petits moyens pour atteindre le saint exercice de la présence de Dieu ». Ce titre montre que le mot « Exercice » n'a pas encore le sens moderne, exclusivement actif, selon lequel on « fait un exercice » ; pour Philippe cet exercice n'est « atteint », c'est-à-dire obtenu, que par « faveur » de Dieu. Il délimite le rôle de l'imagination ainsi :

« Il y a quatre sortes de présence de Dieu. La première est celle du très Saint Sacrement. La seconde présence est imaginaire, qui est quand la méditation forme une image et figure de Jésus-Christ... La troisième présence est l'intellectuelle, qui naît de la connaissance de la foi par laquelle l'âme sait que Dieu est présent en tout lieu par essence, présence et puissance... La quatrième et dernière manière de la présence de Dieu est l'unitive, laquelle fait que l'âme tire au dedans de soi Jésus-Christ en qui elle est travaillant, vivant et reposant, sans avoir aucun mouvement ni pensée qui ne soit de Jésus-Christ en elle et d'elle en Jésus-Christ... Si vous me demandez comment cela se pourrait faire que vous pussiez demeurer tout le jour en cette présence, vu que mille négoces s'offriront pour distraire et dévoyer vos pensées d'elle, je vous répondrai ce que disait un saint homme de notre temps : tout ainsi que celui qui a vu dans un ruisseau une pierre précieuse fort éclatante et de grande valeur, en la regardant perd la vue actuellement quand il passe dessus quelque morceau de bois ou autre empêchement, mais il ne laisse pas de rejeter sa vue sur icelle dès que cela est passé, de même... disait ce saint, ai-je toujours les yeux fichés en Dieu » (ch. 2, p. 150-55).

4° Constantin de Barbanson († 1631 ; DS, t. 2, col. 1634-41), également capucin, ne fait pas autant de cas de la présence de Dieu, qui est pour lui un état encore éloigné de la perfection :

« Bien que l'état de perfection auquel est donnée de Dieu la vraie jouissance de l'esprit et amour divin soit un état fort haut et sublime extrêmement, ne s'acquérant qu'après une mortification totale, néanmoins il y a encore un autre état, médiocre, que j'appellerai ci-après de la présence de Dieu, parce qu'en icelui on jouit déjà de la divine présence avec un amour fort et bien agréable, quoique imparfait en comparaison du dernier, lequel état médiocre est assez facile à acquérir » (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1617, 1e partie, ch. 6, 8e avis).

En quoi consiste donc la différence entre la présence de Dieu et l'union à Dieu ? Ce n'est plus exactement le rôle joué par l'imagination que Constantin critique, c'est plus largement la représentation objectivante de Dieu ainsi offerte à l'entendement, « objectivement, et par manière d'opération de nos puissances » (*Anatomie de l'âme*, Liège, 1635, ch. 2). La grâce peut conduire à une union à Dieu plus intime de la volonté à l'insu des autres puissances.

5° Avant d'aborder l'œuvre du capucin le plus

pénétrant quant à notre sujet, pour respecter l'ordre chronologique, regagnons l'Espagne. JUAN FALCONI († 1638 ; DS, t. 5, col. 35-43), plus finement que Philippe d'Angoumois, décèle une part d'imagination jusque dans la présence unitive. Est-ce Thérèse d'Avila qu'il vise ou seulement des émules maladroites qui « considèrent que Dieu est présent en leur âme » ? Cela ne l'empêche pas de donner la présence de Dieu comme l'un des deux principes, l'autre étant le désir de perfection, « par lesquels il faut commencer l'édifice de la perfection chrétienne et religieuse » (*Méthode de perfection*, trad. fr., *Œuvres spirituelles*, Aix, 1661, p. 473). Ailleurs, il propose une « oraison de simple présence de Dieu » en insistant sur la présence d'immensité :

« Établissez-vous bien en la présence de Dieu ; et comme c'est une vérité de foi que sa Majesté divine remplit tout de son essence, de sa présence et de sa puissance, faites un acte intérieur de cette foi et persuadez-vous fortement de cette importante vérité. Remettez-vous toute entière en ses paternelles mains, abandonnez votre âme, votre vie, votre intérieur et votre extérieur à sa très sainte volonté... Cela fait, demeurez en paix, en repos et en silence, comme une personne qui ne dispose plus de quoi que ce soit... Mais pour vaquer à cette oraison plus purement et plus spirituellement, gardez-vous bien... de vous occuper lors à considérer que Dieu est présent dans votre âme et dans votre cœur ; car encore que ce soit une bonne chose, néanmoins ce serait vous l'imaginer d'une manière limitée, ce ne serait pas le croire assez simplement et, en quelque sorte, ce serait faire tort à sa grandeur infinie que de la regarder comme renfermée en quelque lieu, puisqu'elle remplit toutes choses. Ne vous inquiétez pas aussi de penser de quelle façon Dieu se trouve présent où vous êtes, comme font quelques uns qui emploient tout le temps de leur prière à répéter ces paroles dans leur esprit : Vous êtes ici, Seigneur ; je crois que vous êtes ici présent » (*Carta* du 23/7/1628 ; trad., *Lettre du serviteur de Dieu...*, dans *Recueil de divers traitez*, éd. P. Poiret, Cologne, 1699, p. 91-92, 96).

Suit la comparaison, non pas exactement de l'éponge, mais du petit poisson dans l'océan : « Perdez donc bien la mémoire de vous-même, abîmez-vous dans la foi nue et obscure de la Divinité. Vous ne serez jamais en plus grande sûreté et ne ferez jamais plus de profit que quand il vous semblera d'être perdue et anéantie dans cet abîme. Vous ne savez pas peut-être de quelle manière cette perte arrive à l'âme ; il faut que je vous l'explique par une comparaison et quoique elle soit assez naturelle, elle est pourtant bien au dessous de la vérité. Imaginez-vous avoir pris un petit poisson dans la mer et que vous le mettiez dans un vase plein d'eau..., le pauvre animal est toujours en danger d'être repris, d'être blessé, d'être mal traité ; mais si vous le rejetez dans la mer où il s'engouffre aussitôt et se dérobe à votre vue, direz-vous pour cela qu'il soit perdu et n'est-il pas en plus grande sûreté que lorsque vous le gardiez plus étroitement ? C'est ainsi que vous vous jetez et que vous vous noyez dans la foi obscure de Dieu » (p. 98-99).

Ainsi Falconi ne dédaigne pas toute imagerie. Dans la manière thérésienne, ce n'est pas tant le recours à l'imagination qui le laisse insatisfait que l'horizon trop limité : penser Dieu comme présent ne doit pas revenir à penser à lui seulement corrélativement à soi. Falconi explicite ce que Bérulle a vécu.

6° Le capucin SIMON DE BOURG-EN-BRESSE a fait paraître en 1657 un remarquable traité intitulé *Les saintes élévations de l'âme à Dieu pour tous les états d'oraison* (Avignon, 1657). Cette date justifierait qu'il figure dans la section suivante. Mais mieux vaut ne pas le séparer des deux autres capucins. Philippe d'Angoumois et Constantin de Barbanson. La plus grande partie de ce livre est consacrée à la présence de Dieu. Simon ne se paye pas de mots et aime la clarté. Que signifie au juste « se mettre en présence de Dieu » ? « La présence de Dieu dont nous traitons » n'est pas la présence d'immensité ; « car ainsi Dieu nous est toujours nécessairement présent, mais c'est la mémoire et la pensée actuelle et amoureuse que nous avons de lui » (Second degré, ch. 3 ; éd. Paris, 1661, p. 77). Son vocabulaire précis lui permet de reprendre en termes beaucoup plus satisfaisants la classification établie par son prédécesseur Philippe d'Angoumois, de délimiter plus exactement en chaque manière le rôle de l'imagination et de circonscrire ainsi l'écueil signalé par Falconi : « Nous pouvons considérer Dieu es créatures, en nous et en lui-même, ce que les docteurs mystiques appellent la présence de Dieu extérieure, intérieure et intime ou essentielle » (p. 77).

A propos de la présence intérieure, il note comme Falconi : « Prenez garde que nous ne renfermions Dieu dedans nous, car ce serait comme rétrécir l'océan dans une coquille » (ch. 4, p. 84). On reconnaît sous-jacente l'image habituelle de l'océan ; peu importe qu'il baigne une éponge, un poisson ou un coquillage. Mais le troisième terme, non plus la présence intérieure, mais la présence intime ou essentielle permet de sortir de la coquille. Et pour ce troisième terme, Simon doit plus à Jeanne de Chantal qu'il nomme en sa préface qu'à Thérèse (qu'il nomme aussi). C'est Jeanne de Chantal qui accédait à la présence de Dieu par ce recentrement sur Dieu dans l'oubli d'elle-même.

Ces trois plans étant situés, le rôle de l'imaginaire peut être examiné en chacun. La présence « imaginaire est lorsque nous concevons Dieu sous quelques formes corporelles : comme lorsque nous nous représentons notre Seigneur Jésus-Christ et quelque mystère de sa vie ou de sa mort ; ou bien lorsque nous nous figurons Dieu immense présent comme un feu d'une vertu infinie remplissant et échauffant tout le monde, ... comme une lumière, ... comme un océan infini et nous dans cet océan comme des éponges...

La présence intellectuelle est lorsque nous nous représentons Dieu tout présent, sans former en notre imagination aucunes images corporelles. Du commencement que nous nous adonnons à l'oraison, nous devons communément pratiquer la présence imaginaire pour puis passer à l'intellectuelle.

Les trois présences précédentes, l'extérieure, l'intérieure et l'intime, sont bien intellectuelles. Néanmoins l'extérieure et l'intérieure, en tant qu'elles sont mêlées de l'objet des créatures, ont quelque chose d'imaginaire, de sorte que la seule intime et essentielle est purement intellectuelle.

Et afin que cette présence intellectuelle soit parfaite, nous devons nous représenter Dieu, non seulement comme un très pur esprit subsistant nécessairement par soi-même, non seulement comme le seul et unique Être, mais encore comme inexcogitable, incompréhensible et ineffable ; de sorte que comme nous ne pouvons comprendre son essence infinie et incompréhensible, de même nous confessions que son existence et sa présence, laquelle est la même et unique chose avec son essence, nous est aussi incompréhensible » (ch. 6, p. 96-97).

Philippe d'Angoumois se contentait d'opposer à l'imagination la foi. Simon pousse plus loin l'analyse : si la foi peut dépasser l'imagination, c'est qu'elle inclut chez lui des affirmations métaphysiques sur la nécessité, l'existence et l'essence et un moment d'apophase : Dieu est ineffable. Relevons surtout la dernière remarque, profondément pénétrante : « La présence divine est aussi incompréhensible que

l'essence divine ». N'est-il pas vrai que beaucoup de pieux auteurs ont parlé de la présence de Dieu comme si la notion de présence pouvait être univoquement attribuée à Dieu ? Dieu devenait alors merveilleusement accessible, aussi proche de l'âme que l'enfant porté par sa mère l'est d'elle. Mais était-ce encore Dieu ?

7° Ces observations de Simon de Bourg-en-Bresse sont très proches de celles que B. Spinoza formule cinq ans plus tard dans ses *Pensées métaphysiques* : « L'omniprésence de Dieu ne peut être expliquée ». Et la traduction hollandaise ajoute : « Il faut observer ici que le vulgaire, en disant que Dieu est partout, fait de lui une sorte de spectateur au théâtre ; par où l'on voit clairement ce que nous disons à la fin de cette partie : les hommes confondent entièrement la nature divine avec l'humaine » ... « La puissance de Dieu ne se distingue pas de son essence... L'omniprésence de Dieu ne se distingue pas non plus de son essence » (trad. R. Caillois, etc., coll. La Pléiade, Paris, 1954, p. 270-1). C'est le fond de la question : si l'omniprésence de Dieu ne se distingue pas de son essence, l'exercice nouveau de la présence de Dieu n'ajoute au traditionnel souvenir de Dieu qu'une approche imaginative.

7. **La vie spirituelle identifiée à la présence de Dieu.** – Dans les œuvres que mentionne la section précédente, nous avons relevé surtout les critiques, notamment celles du rôle de l'imagination. Il s'agit ordinairement de critiques constructives qui visent à améliorer l'exercice de la présence de Dieu, leur auteur en restant partisan. Tel est le cas de Philippe d'Angoumois et de Falconi comme de Simon de Bourg : celui-ci traite de la présence de Dieu au deuxième degré de l'oraison pour ne plus cesser d'en parler aux degrés suivants.

Il semble que vers 1650 le prestige de l'exercice de la présence de Dieu soit devenu si grand qu'il est bon de le faire figurer dans les titres, même si on en parle peu. Ainsi Jean-François de Reims, capucin (DS, t. 8, col. 831-34) fait paraître à Paris en 1656 *La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, œuvre où ledit exercice ne tient pas la première place. Il en est de même de la *Méthode claire et facile pour bien faire l'oraison mentale et s'exercer avec fruit en la présence de Dieu* du carme Marc de la Nativité (Paris, 1658 ; DS, t. 10, col. 284-87). Ces deux titres illustrent bien le déplacement d'accent en cinquante ans : « l'exercice de la présence de Dieu » et l'oraison mentale prennent la relève de la recherche de la « perfection ».

Comment l'assimilation de la vie spirituelle à la présence de Dieu s'est-elle opérée ? Déjà pour Arias, l'exercice de la présence de Dieu est la dimension nécessaire de la méditation pour qu'elle n'en reste pas à un jeu intellectuel, mais produise des « affections ». Et cela vaut pour tous les âges de la vie spirituelle, purification, illumination, union. D'autres auteurs associent affections et présence de Dieu. Marc de la Nativité note : « La présence de Dieu est nécessairement conjointe à l'oraison aspirative... car le moyen de parler à celui qui est absent ? » (ch. 30). Est-ce à dire que la traditionnelle « mémoire » de Dieu ne suffit pas ? Il semble le penser : « La seule présence de Dieu par mémoire est morte et insipide et n'est point suffisante de nous conduire à l'union avec Dieu à laquelle nous devons aspirer. Mais lorsque l'affection s'y joint, elle la vivifie » (*ibidem*). D'autres encore ne se soucient nullement de démontrer l'équation vie spirituelle-présence à Dieu. Elle s'impose à eux par son évidence : qu'est-ce que la vie spirituelle, sinon l'union à Dieu ? Or l'union à Dieu se vit dans l'exercice de la présence de Dieu. Pourtant cette assimilation de la vie spirituelle à la présence de Dieu paraît forcée et ne va pas sans difficultés dans quelque cas, notamment celui des débutants et même celui des progressants.

Citons Fr. Guilloré († 1684 ; DS, t. 6, col. 1278-94) traitant de l'âme unie à Dieu : « Je ne doute pas... qu'après tant de discours, votre cœur n'ait conçu une douce et forte inclination de ne vivre plus que d'une vie divine ; je vous assure pourtant que vous n'en pourrez jamais avoir l'effet bien efficacement que par cette présence de Dieu, parce que c'est elle proprement qui nous unit à Dieu et cette union croît à proportion que nous lui sommes présents » (*Les progrès de la vie spirituelle*, livre 3/2, instr. 1, Paris, 1675, p. 485-86). La formule est excellente de précision : Dieu est toujours présent et opérant ; par l'exercice de la présence, le fidèle ne le rend pas davantage présent, mais se rend présent à lui. Continuons : « Cette présence divine est un Principe de mort... parce qu'il empêche et qu'il arrête toutes les opérations corrompues de l'esprit humain ; c'est un Principe de vie, parce que le même qui fait mourir notre corruption nous fait aussi vivre de sa vie divine » (p. 490). C'est pourquoi « le fond de cette présence le plus ordinairement sont les ténèbres et un profond aveuglement où l'esprit humain se tourmente étrangement et s'inquiète pour en sortir » (p. 496). Il est clair que Guilloré ne se réfère pas à l'expérience évoquée par Laredo, ni au sentiment de la présence de Dieu décrit par François de Sales ; il ne s'agit plus de suavités, mais de tourments. Le contraste entre l'affirmation théologique de la présence de Dieu et l'expérience spirituelle présentée ici comme ténébreuse et tourmentant l'esprit est accusé au maximum ; on ne *voit* plus en quoi l'âme est encore « présente à Dieu ».

Comme Guilloré, A. Piny (*supra*, col. 1779-85) identifie vie spirituelle et présence de Dieu en ses *Trois différentes manières pour se rendre intérieurement Dieu présent* (Lyon, 1685). La première ne fait que reprendre l'exercice de la présence de Dieu que bien des auteurs ont déjà exposé, en insistant de manière banale sur la présence d'immensité. La deuxième manière, beaucoup plus originale, esquisse une spiritualité de l'événement : il s'agit de se rendre intérieurement Dieu présent « par l'adhérence et l'acquiescement amoureux à sa divine volonté en tout ce qui arrive, rien n'arrivant dans le monde que par l'ordre ou permission de cette sainte volonté ». Quant à la troisième manière, elle paraît vraiment forcée et difficultueuse : on se rend Dieu présent « par la peine où l'on est de ne pas se souvenir de cette présence de Dieu ainsi et autant qu'on le souhaitait ». Autrement dit, Piny veut à tout prix découvrir la présence à Dieu, même là où l'expérience est celle de l'absence parce qu'il ne met pas de différence entre présence de Dieu et vie spirituelle.

Il est vrai d'ailleurs que présence et absence sont communément mêlées. L'attention à Dieu appelle le regret de l'avoir longtemps oublié. On marque aujourd'hui cette alternance en parlant d'un passage plutôt que d'une présence. Mais chez Piny il ne s'agit pas d'une alternance ; il s'agit seulement d'appeler présence à Dieu une relation qui n'est pas expérimentée : « Les âmes intérieures et qui le sont assez pour souffrir intérieurement et pour être peinées de ne pouvoir se souvenir de Dieu et de la présence de Dieu... n'en sont pas pour tout cela moins bien avec Dieu, pas moins unies à Dieu, pas moins en la présence de Dieu » (p. 251-52).

L'assimilation de la vie spirituelle à la présence de Dieu est plus aisée pour les étapes ultérieures de la

progression. Elle permet à Simon de Bourg d'exposer avec clarté le troisième et le quatrième degré de l'oraison. Il intitule ce dernier : « Élévation amoureuse, adorante et offrante de notre esprit à Dieu présent ». Il est clair d'ailleurs que ce titre garderait exactement le même sens si on y omettait le mot « présent ».

Citons aussi J.-J. Surin dont le *Guide spirituel* (composé en 1661) place le chapitre sur la présence de Dieu comme au sommet des « choses de la perfection ». Plus proche de Thérèse que de Simon, Surin ignore la distinction du capucin entre présence intérieure et présence essentielle, mais distingue dans la présence intérieure des degrés :

« Ce sentiment de la présence de Dieu en soi-même a comme trois degrés. Le premier est que l'âme goûte en son fond l'Être de Dieu, en général et confusément, sans aucune connaissance distincte... Le second est que cette même âme sent en soi la présence de Jésus-Christ lequel lui est uni et par sa grâce et par la sainte Eucharistie, si bien qu'elle expérimente Jésus-Christ demeurant et opérant en soi-même, comme celui qui sentirait près de soi quelque personne qui lui tiendrait compagnie. L'âme le sent non seulement près de soi, mais dedans soi » (2e partie, ch. 9, éd. M. de Certeau, Paris, 1963, p. 137 ; Jean-Jacques Olier décrit aussi cette présence intérieure de Jésus, *Mémoires* V, 264). Surin continue : « Le troisième degré est plus relevé et moins ordinaire, qui est de sentir ces trois divines Personnes résidentes dans l'âme et conversant avec elles » (p. 137-138).

Olier, Simon (*Les saintes élévations...*, p. 264) et Surin (*Guide*, p. 138) situent encore au-delà un stade où l'âme « voit et sent Dieu en toutes les créatures ».

Présence de Dieu et progrès spirituel sont également inséparables pour Jeanne de la Nativité, l'auteur de *La vie de la bonne Armelle* morte en 1671 (DS, t. 1, col. 860-62) :

« Marcher en la présence de Dieu et être parfait sont deux choses inséparables au témoignage de Dieu même... Depuis que la lumière de la foi lui (Armelle) eut fait découvrir et reconnaître que celui après qui elle avait tant soupiré habitait au plus intime de son âme, jamais depuis elle ne le perdit de vue... La présence de Dieu qu'elle avait dès son commencement n'était point imaginaire. C'était la seule lumière de la foi qui la lui découvrait et faisait qu'elle le croyait être au dedans d'elle-même, avec plus de certitude que par les expériences qu'elle en avait et qui le lui confirmaient tous les jours davantage et par cette grande plénitude qu'elle en ressentait. Ce fut toujours là sa manière de la présence de Dieu la plus commune et la plus ordinaire. Il est vrai qu'en diverses rencontres elle l'avait autrement ; mais celle-ci revenait toujours comme la plus stable, la plus noble et la moins sujette à l'illusion et à la tromperie... Après que ce divin Maître eut fait sentir sa présence au cœur de sa bien aimée, il voulut encore se faire connaître à elle dans toutes ses créatures, où autrefois elle l'avait tant cherché sans pouvoir l'y trouver » (*La vie de la bonne Armelle*, Cologne, 1704, p. 471-72, 478).

8. **La prudence des sages.** – L'engouement pour l'exercice de la présence de Dieu et l'assimilation de toute la vie spirituelle à cet exercice n'ont pas été unanimes. Les théoriciens de la vie spirituelle sont plus nuancés que les vulgarisateurs. Ils situent le sentiment de la présence de Dieu au cours d'un itinéraire qui connaît d'autres étapes.

1° Citons d'abord Antoine Civoré (DS, t. 2, col. 921-22), souvent surprenant (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651). Comme Arias et François de Sales, il n'hésite pas à inviter les débutants à « se mettre en présence de Dieu » : « On peut se mettre en la présence de Dieu en la façon tant de fois recommandée aux saintes Écritures, avec un épanchement de cœur devant lui, mettant à nu tout d'un coup devant les yeux de sa Bonté, toutes nos bassesses, misères et confusions, sans faire autre chose que d'attendre le remède, avec égalité de défiance de nous-mêmes et de confiance en Dieu » (p. 184). Il y a plus : il explique comment « nous pouvons acquérir la présence de Dieu en nous-mêmes » (p. 319). Cela ne l'empêche pas de décrire une expérience de la présence de Dieu qui n'est pas commune. Et jusqu'en cette expérience il donne à l'âme des consignes qui supposent de sa part activité et initiatives :

« La présence expérimentale de Dieu en ce fond, c'est l'expérience des actes reçus : par exemple, des touches délicieuses du cœur, qui arrivent sans être procurées ou attendues et enclinent fortement à l'amour de celui qui fait sentir sa présence par ces préventions gratuites qui ont tant de douceur et tirent si efficacement à toute vertu et sainteté qu'on ne les saurait rapporter à autre qu'à Dieu.

Concentrer cette présence de Dieu avec son fond pour en faire son égoïté et un Etre déiforme, pour se porter à Dieu d'une façon plus noble et plus parfaite, c'est une énigme qui a grossi des livres. En voici l'explication : outrepasser le sentiment, se porter à Dieu seul, ne point s'occuper après le goût sensible de sa présence expérimentale, se prévaloir de la facilité que cela donne à penser en Dieu et à l'aimer, pour le regarder, aimer et louer en lui-même, par dessus tout sentiment et toute expérience, par actes élevés ; etc. » (p. 275-76).

On voit que Civoré, ce qui est remarquable, ne réduit nullement la spécificité du sentiment de la présence de Dieu de manière à le mettre plus sûrement à la portée de tous. Cependant il est acculé à distinguer entre l'expérience active qu'il vient de proposer et une expérience indicible qui n'est que don de la grâce (p. 320-26). De plus, l'expérience de la présence de Dieu n'est pas pour lui le sommet de la vie spirituelle, ni toute la vie spirituelle ; elle est une étape avant la « privation » (voir aussi p. 506-32 et 550-70 : la présence de Dieu en toutes choses).

2° Distinguer et préciser les sens divers de l'expression « présence de Dieu » est aussi une préoccupation de J. Nouet (*L'homme d'oraison*, Paris, 1674 ; DS, t. 11, col. 450-56).

« Il y a quatre degrés considérables dans cet exercice de la présence de Dieu. Le premier est une présence de Dieu active, passagère et de peu de durée, comme lorsqu'entendant le son de la cloche nous faisons un acte exprès pour nous mettre en présence de Dieu... Le second est une présence de Dieu active par état, lorsque l'homme d'oraison s'est acquis avec le secours de la grâce une sainte habitude de se souvenir souvent de Dieu et de vivre continuellement en sa présence... Il arrive souvent dans l'état que je décris qu'il n'y a que la fine pointe de l'esprit qui soit attentive à la présence de Dieu, tout le reste étant embrouillé de distractions ou séché d'aridités ou accablé de peines et d'ennuis intérieurs ou lié par une impuissance d'agir et de prétendre quoi que ce soit » (*ibidem, Entretien XI De l'attrait et de l'application que quelques âmes ont à la présence de Dieu*, p. 333-34, 343).

Malheureusement Nouet est en ce chapitre aussi confus que les auteurs qu'il entreprend de clarifier. Guilloré et Piny sont excusables de n'en avoir pas tiré parti et d'avoir prolongé la confusion.

3° Il est malaisé de faire la part de L. Lallemant († 1635 ; DS, t. 9, col. 125-35) et celle de son éditeur P. Champion dans la *Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant* publiée à Paris en 1694. Loin de faire de l'exercice de la présence de Dieu un point de départ, la *Doctrine*, exposant les degrés de la vie spirituelle, fait d'abord franchir les étapes de la méditation et de

l'oraison affective. Ensuite le don de la présence de Dieu constitue « l'entrée à la contemplation ». Dans l'itinéraire spirituel, elle est donc située de manière plus circonscrite encore que chez Civoré :

« Quand, après une longue étude de la pureté du cœur, Dieu vient à entrer dans une âme et à s'y montrer ouvertement par le don de sa sainte présence, qui est le commencement de ses dons surnaturels, l'âme se trouve si charmée de ce nouvel état qu'il lui semble qu'elle n'avait encore jamais connu ni aimé Dieu... En vain nous efforçons-nous d'avoir la présence de Dieu, si lui-même ne nous la donne » (éd. P. Courel, Paris, 1959, p. 343-44).

Lallemant ne concevrait donc pas qu'« on se mette » en la présence de Dieu. On est fort loin d'Arias, de François de Sales, des capucins et même de Civoré. Champion avait aussi publié en 1686 les écrits de J. Rigoleuc † 1658 ; en ce livre la problématique est identique : la présence de Dieu est assimilée à l'oraison de silence en laquelle on ne doit pas s'ingérer soi-même :

« L'oraison de silence est une simple et respectueuse vue de Dieu, une amoureuse attention à la présence de Dieu et un doux repos de l'âme en Dieu.

L'âme, à la vue de Dieu qu'elle considère comme le seul être qui soit au monde, tout le reste n'étant rien, oublie tout et se dépouille autant qu'elle peut du souvenir et de l'affection de toutes les créatures. Elle demeure devant Dieu en silence et suspend les actes de toutes ses puissances à l'égard de quelque objet que ce soit. L'entendement ne fait autre chose qu'envisager Dieu par une foi nue, sans aucun raisonnement ; la volonté n'a point d'autre occupation qu'un simple acquiescement en Dieu. Voilà en quoi consiste tout l'exercice de cette oraison.

Cette simple vue de Dieu n'exprime distinctement aucune connaissance particulière. C'est une notion confuse et universelle du souverain Être, mais qui le représente mieux que toutes les idées distinctes qu'on en peut former... Cette oraison se passe dans le fond de l'âme où Dieu réside comme dans un secret sanctuaire, loin du bruit et du tumulte des créatures ; mais c'est un lieu fermé pour la plupart du monde par leur propre faute...

Quelques-uns s'ingèrent d'eux-mêmes témérairement dans cette oraison, pleins d'imperfections, de passions et de péchés, sans recueillement, sans attrait intérieur ; et comme de leur part ils ne font rien et que Dieu de son côté n'opère aussi rien en eux à cause de leur mauvaise disposition, ils perdent le temps, demeurant dans un faux silence et une vraie oisiveté.

D'autres, fort avancés dans la vie spirituelle, bien établis dans la connaissance d'eux-mêmes, dans la pratique des vertus et dans la pureté de leur cœur, prévenus d'un attrait particulier de la grâce, sont tellement possédés de Dieu dans l'oraison qu'ils n'y agissent presque point » (*Vie du Père Jean Rigoleuc... avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*, Paris, 1686, *L'homme d'oraison*, ch. 3).

De l'oraison de simple présence de Dieu ont traité également Bossuet, Épiphane Louis, Honoré de Sainte-Marie (cf. DS, t. 11, col. 842).

4° Ces divergences, voire ces oppositions entre les auteurs, font apprécier la sûreté et la finesse avec lesquelles Jean de Bernières († 1659 ; DS, t. 1, col. 1522-27) parvient à passer à distance des différents écueils. Il est de ceux pour qui la présence de Dieu résume toute la vie spirituelle. Cependant il ne la propose pas d'emblée à ses lecteurs non plus sans doute qu'aux débutants (pour autant que les remaniements de l'éditeur permettent d'en juger) et n'en aborde le sujet qu'en son livre III en y joignant l'abandon à la providence de Dieu. De manière réaliste et vécue, il ne décrit pas une plénitude comblante, mais évoque le sentiment d'une expérience possible et manquée :

« J'ai quelquefois senti des désirs d'être aveugle, sourd et muet, afin d'être dans une séparation entière des créatures et pouvoir demeurer davantage dans le respect de la majesté de Dieu présent en moi, éprouvant avec douleur que mon âme oublie souvent cette divine présence, quand elle s'égare sur les créatures, sortant par les fenêtres de ses sens. Or il faut fermer les fenêtres, afin que renfermée dans elle-même, elle ne s'y occupe que de Dieu » (*Le chrestien intérieur*, Rouen, 1660, l. 3, ch. 3). Cependant Bernières n'en soutient pas moins que « la présence de Dieu se voit clairement dans un intérieur épuré » (titre du ch. 4).

9. **La présence de Dieu comme « pratique simple » et « moyen court ».** – Maint auteur du 17e siècle, avons-nous vu, assimile vie spirituelle et présence de Dieu, ce qui conduit ou bien seulement à donner un sens très large à l'expression « présence de Dieu » ou bien à minimiser le rôle des autres exercices, en particulier celui de la méditation préalable à la contemplation. Chez quelques-uns cette assimilation est consciente et voulue, voire militante : l'exercice de la présence de Dieu est la voie à suivre et à proposer, tandis que les autres méthodes sont inopportunes.

1° Ainsi François Malaval (DS, t. 10, col. 152-58) explique une *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (Paris, 1664). Elle n'a pas, il est juste de le remarquer, la prétention de convenir à tous, ni de convenir à tous les stades de la vie spirituelle. Elle concerne seulement ceux qui « sentent en eux » « un certain fond de foi et de présence de Dieu » (*Avertissement*). Malaval les invite à laisser raisonnements et multiplicité de paroles intérieures pour regarder Dieu en lui-même :

« Quand vous feriez les plus beaux raisonnements du monde sur la puissance de Dieu et sur la création du ciel et de la terre, que serait-ce, je vous prie, au prix de regarder Dieu en lui-même ? » (p. 9). « Celui qui va fréquemment à la contemplation n'y va plus par un souvenir, mais presque par un instinct qui le pousse à son exercice ordinaire ; il sent Dieu présent et en même temps qu'il prend soin d'écarter toutes les autres pensées dont il pourrait alors être occupé, il connaît que celle de Dieu lui demeure toute seule et qu'elle était au fond de l'âme où les nuages des distractions la tenaient couverte et l'empêchaient de se montrer efficacement. De là vient qu'à toutes les heures, en tous les lieux, en toutes les compagnies et en toutes les occasions, l'âme peut jouir de Dieu en secret, si elle s'accoutume de se retirer au fond d'elle-même et de ne prêter aux occupations du dehors que l'attention qu'elle ne leur peut refuser » (p. 37).

Malaval recourt à l'expression traditionnelle de « souvenir de Dieu ». Elle évoque l'expérience actuelle en la reliant au passé qu'elle prolonge. Pour se souvenir, il faut connaître déjà, du moins d'une connaissance partielle. Cependant le sentiment de la présence de Dieu est plus que le souvenir. Il tient d'un « instinct », c'est-à-dire d'un désir qui s'impose sans résulter seulement de motivations conscientes. Car il ne se réduit pas aux pensées distinctes et ne « consiste ni en images, ni en termes, ni en raisons, ni en affections distinctes de la volonté » (*Avertissement*). Néanmoins Malaval n'est pas satisfait du mot « instinct » qui pourrait évoquer une pulsion seulement affective. Le sentiment de la présence de Dieu demeure de l'ordre de la connaissance. Il demeure une « pensée », si spéciale qu'elle soit.

2° Laurent de la Résurrection († 1691 ; DS, t. 9, col. 415-17) a plus d'un trait commun avec Malaval.

Cependant il généralise davantage : « Si j'étais prédicateur, je ne prêcherais autre chose que la pratique de la présence de Dieu ; si j'étais directeur, je la conseillerais à tout le monde, tant je la crois nécessaire et même facile » (Lettre 2). L'auteur des *Mœurs du Frère Laurent*, l'abbé J. de Beaufort, cédant à la mode du temps où il écrit (1692), parle même de « moyen court » et en son *Éloge* met l'expression « moyen court et assuré » sur les lèvres de Laurent lui-même (*Recueil de divers traités*, Cologne, 1699, p. 358 ; éd. S. Bouchereaux, Paris, 1948, p. 53). En réalité, ce dernier n'est parvenu à cette facilité qu'après des années d'un rude chemin et il enseigne que cette présence de Dieu est « un peu pénible dans les commencements » (Maxime 5) : pas plus que Malaval, il ne propose à tous les débutants une solution de facilité.

Comme Malaval, il insiste sur la simplicité de cette voie qui se passe de discours : « J'ai quitté toutes mes dévotions et prières qui ne sont pas d'obligation et je ne m'occupe qu'à me tenir toujours en sa sainte présence, en laquelle je me tiens par une simple attention et un regard général et amoureux en Dieu, que je pourrais nommer présence de Dieu actuelle, ou pour mieux dire, un entretien muet et secret de l'âme avec Dieu, qui ne passe quasi plus » (lettre 5).

Cette simplicité exclut raisonnements et méthodes. Pas plus que chez Malaval, elle ne se réduit à un instinct. Car elle procède d'« une haute idée et estime de Dieu » (3e entretien). Laurent disait « qu'il fallait nourrir son âme d'une haute idée de Dieu » (1er entretien).

3° Fr. Lacombe (DS, t. 9, col. 35-42), comme les théoriciens mentionnés en la section précédente, continue à situer l'oraison de présence de Dieu parmi les formes de la contemplation (*Orationis mentalis analysis,* Verceil, 1686, n. 13, p. 67). Il relativise certes l'échelle des sortes d'oraison, voyant en celles-ci des noms différents d'une même contemplation ou au plus des degrés. Il n'en rapproche pas moins de manière significative oraison de silence, oraison de recueillement et oraison de présence de Dieu et conseille :

« Quand on sent la présence de Dieu, il faut tout laisser pour elle et entrer en une sainte inaction. La contemplation l'emporte d'autant sur la méditation et l'aspiration qu'il vaut mieux trouver que chercher, goûter que regarder de loin, embrasser que soupirer » (*Sacra orationis theologia,* Amsterdam, 1711, p. 31).

Mais en même temps Lacombe propose un « exercice de la présence de Dieu » accessible à tous ceux qui aspirent à la perfection : « L'exercice de la présence de Dieu est une attention amoureuse à Dieu présent. Dieu, dit saint Denys, est toujours présent à toutes choses ; mais toutes choses ne lui sont pas toujours présentes. Il est toujours présent à nous par son immensité, mais nous ne lui sommes proprement présents que lorsque nous pensons à lui. Or il ne suffirait pas d'y penser seulement si ce n'était avec religion et avec amour... O vous tous qui aspirez à la perfection, pensez à votre Dieu en tout temps, en tout lieu et dans tous vos emplois » (*Lettre d'un serviteur de Dieu*, Grenoble, 1686, p. 60-61).

4° De là à penser que cet exercice donne accès d'emblée à l'oraison élevée que Lacombe appelle oraison de présence de Dieu et qu'elle constitue un moyen court pour y parvenir, il n'y a qu'un pas que le lecteur peut être tenté de faire et que Mme Guyon fait allègrement. Elle n'hésite pas à parler d'un moyen court pour tous : *Moyen court et très facile pour l'oraison que tous peuvent pratiquer très aisément et arriver par là en peu à une haute perfection,* Grenoble, 1685 (l'*Index librorum prohibitorum* y joint un *Modo facile per far l'acquisto dell'orazione di quieto*). Dans *Les justifications* (Cologne, 1720), elle esquisse un chemin qui va de l'exercice de la présence de Dieu à l'oraison de silence :

« Il faut que la foi vive de Dieu présent dans le fond de nos cœurs nous porte à nous enfoncer fortement en nous-mêmes, recueillant tous les sens au dedans, empêchant qu'ils ne se répandent au dehors ; ce qui est un grand moyen dès l'abord de se défaire de quantité de distractions et de s'éloigner des objets du dehors pour s'approcher de Dieu qui ne peut être trouvé que dans le fond de nous-mêmes et de notre centre. Il faut commencer par un acte profond d'adoration et d'anéantissement devant Dieu, et là, tâchant de fermer les yeux du corps, ouvrir ceux de l'âme ; puis la ramasser au dedans et, s'occupant directement de la présence de Dieu par une foi vive que Dieu est en nous, les tenir le plus qu'il se peut captifs et assujettis. Si en faisant son acte de foi, l'âme se sent un petit goût de la présence de Dieu, qu'elle en demeure là, sans se mettre en peine d'aucun sujet, ni de passer outre, et qu'elle garde ce qui lui est donné, tant qu'il dure » (t. 2, p. 152, § XLVI, *Présence de Dieu, moyen court*).

5° Le jésuite M. Boutauld (DS, t. 1, col. 1917) est un précurseur. Alors que de François de Sales à Bernières on compare la présence de Dieu à celle du roi qui requiert le respect, Boutaud la compare aussi à celle de l'ami à qui on dit tout, simplement et familièrement. C'est ainsi un moyen facile qu'il propose. Cependant le thème central de son opuscule n'étant pas précisément la présence de Dieu, mais la « conversation » avec Dieu, il n'y a pas lieu de nous y arrêter davantage (*Méthode pour converser avec Dieu,* Paris, 1684).

10. **La hantise du quiétisme.** – La présentation précédente de l'exercice de la présence de Dieu est critiquée principalement sur trois points.

1° D'abord, les moyens courts brûlent les étapes habituelles de la vie spirituelle, faute de distinguer des degrés depuis l'exercice de la présence de Dieu jusqu'à l'oraison de silence. Nous ne revenons pas sur ce point abordé en notre section 8.

2° Le deuxième point est un vieux grief dont nous avons réservé la mention pour cette section, parce qu'il sera résumé par le nom même de quiétisme : l'exercice de la présence de Dieu n'est-il pas un prétexte à l'oisiveté ?

Vincent de Paul qui l'avait pourtant recommandé est en ses vieux jours méfiant : « La pratique de la présence de Dieu est fort bonne, mais je trouve que se mettre dans la pratique de faire la volonté de Dieu en toutes ses actions l'est encore plus ; car celle-ci embrasse l'autre. D'ailleurs celui qui se maintient en la pratique de la présence de Dieu peut quelquefois ne pas faire pour cela la volonté de Dieu. Et dites-moi, je vous prie, n'est-ce pas être en la présence de Dieu que faire la volonté de Dieu et avoir soin de dresser son intention pour cela au commencement de chaque action et de la renouveler dans le progrès ? Quel est celui qui se maintient davantage en la présence de Dieu, que celui qui depuis le matin jusqu'au soir, fait tout ce qu'il fait pour lui plaire et pour son amour ? N'est-ce pas là un exercice continuel de la présence de Dieu que faire toujours sa volonté ? » (*Répétition d'oraison du 17 octobre 1655,* dans *Entretiens spirituels de S. Vincent de Paul à ses missionnaires,* éd. P. Coste, Paris, 1924).

Quelle place va rester à l'exercice lui-même de la présence de Dieu comme moment de recueillement ? Le prudent Bernières concède « que la divine présence nous fait aimer l'oraison ou l'action, selon qu'il plaît à Dieu » (III, ch. 7), mais il se garde bien de réduire l'union à Dieu à l'intention au début de chaque action. Il maintient l'alternance : rentrée en soi-même

– sortie de soi pour servir : « Ingredi et egredi, c'est la vie d'une âme sainte » ; c'est pourquoi il faut « avoir ses temps d'exercices réglés sans lesquels notre âme languirait ».

Laurent de la Résurrection enseigne à agir en présence de Dieu en des termes qui auraient comblé Vincent de Paul (« travailler doucement, tranquillement et amoureusement avec Dieu »), tout en invitant à des temps de rentrée en soi-même : « Puisque vous n'ignorez pas que Dieu est présent devant vous, qu'il est au fond et au centre de votre âme, pourquoi donc ne pas cesser au moins de temps en temps vos occupations extérieures et même vos prières vocales, pour l'adorer intérieurement, le louer, lui demander, lui offrir votre cœur et le remercier ? » (*Maximes spirituelles*).

Les quiétistes n'ambitionnent-ils pas de suspendre toute activité intérieure au profit de la présence de Dieu ? Bien qu'il se fasse l'avocat de l'abandon à Dieu, Piny n'en part pas moins en guerre contre eux. L'abandon qu'il préconise « est un état bien opposé à celui de tiédeur et de lâcheté... il n'est pas moins éloigné d'une autre manière d'état qui est plutôt une pure illusion qu'un état de vie intérieure, et que quelques faux spirituels appellent l'état de vide » (*Les trois manières pour se rendre intérieurement Dieu présent*, Lyon, 1685, p. 219). Le reproche est si commun que M^me^ Guyon elle-même en tient compte : « On ne dit pas qu'il ne faut point agir, mais qu'il faut agir par dépendance du mouvement de la grâce » (*Moyen court*, p. 47).

3° Une troisième sorte de critiques, dont la portée dépasse le quiétisme, est développée par P. Nicole (DS, t. 11, col. 309-18) qui s'inspire peut-être de Condren et de thèmes oratoriens. Il n'approuve ni l'exercice de la présence de Dieu, qui lui semble une nouveauté par rapport à l'enseignement des Pères, ni les « états fort élevés » où il flaire l'illusion de la vanité. Mais il ne se contente pas de rester sur la réserve par méfiance ; il examine dans quelle mesure la présence de Dieu peut être prise comme objet de méditation. Son *Traité de l'oraison* enseigne à « ruminer les vérités de Dieu » (Paris, 1679, Préface, p. 18) ; il dit bien « vérités » et non présence ; c'est la quiddité qui est méditée, tandis qu'une présence est constatée ou attestée, ou dans le cas de Dieu supposée d'après ses effets.

La *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* (Paris, 1695) reprend de manière plus explicite et prolonge cet argument : « L'acte de simple regard... consiste dans une connaissance confuse, générale et indistincte de Dieu... Qu'y a-t-il en cela de si excellent, et le moyen de concevoir Dieu plus faiblement ?... On ajoute à cette faible idée confuse l'idée distincte de la présence de Dieu partout. C'est un attribut de Dieu, mais c'est le moins capable de soi-même de nous porter à l'amour, parce qu'il n'enferme nullement l'idée de bonté, ni d'amabilité ; les biens et les maux, les objets formidables et désirables peuvent être regardés comme présents et cette idée ne fait qu'augmenter un peu l'idée des biens et des maux. Si donc on avait regardé Dieu comme le Souverain Bien, l'idée de présent pourrait fortifier cette idée ; si on l'avait regardé comme objet de terreur, elle la rendrait encore plus terrible. Mais le considérer comme présent, sans l'avoir conçu comme bien, laisse la volonté dans le même état et n'est pas capable de soi-même de la toucher » (p. 167-68).

Semblablement Condren avait observé : « Ce n'est pas assez à une âme d'avoir un simple souvenir ou une mémoire de Dieu et de penser qu'il nous est présent... Les diables ont la mémoire de Dieu toujours présente par l'application de sa justice » (*Fragments*, § 6).

Nicole méconnaîtrait-il que les avocats de l'exercice de la présence de Dieu ont été en même temps les chantres de l'amour de Dieu ? Qu'on pense à François de Sales ou à Laurent de la Résurrection ! Sa critique est cependant pénétrante. Elle reprend sous une forme moins abstraite le grief de Spinoza : l'exercice de la présence de Dieu sépare en lui indûment l'existence de l'essence, si du moins on le prend à la lettre. Mais en réalité ses partisans supposent Dieu déjà connu et aimé et, pour reprendre l'expression de B. Pascal, pensent non au Dieu des philosophes, quelle que soit leur insistance sur la présence d'immensité, mais au Dieu de Jésus Christ. Sinon l'exercice serait intolérable ou impossible. La démarche du Frère Laurent pourrait être appelée exercice d'amour de Dieu aussi bien qu'exercice de la présence de Dieu. Et la pratique de la présence de Dieu ne saurait constituer un « moyen court » dispensant de la contemplation des merveilles de Dieu qui appellent notre amour.

11. **Les spirituels du début du 18^e^ siècle** qui traitent de la présence de Dieu se sentent soupçonnés et obligés de se justifier : manifestement la critique de Nicole n'est pas oubliée. Ils multiplient les citations d'Écriture et les autorités de la Tradition pour se défendre de l'accusation de nouveauté. Le plus typique à ce sujet est Pierre Poiret (*supra*, col. 1831-36) dont les coreligionnaires réformés étaient spécialement méfiants. Pour mieux étayer sa position, il en vient en fait à prendre l'expression « pratique de la présence de Dieu » dans le sens très large de pensée de Dieu, pensée qu'il trouve évidemment chez tous les spirituels chrétiens, du pseudo-Macaire à Renty, et même chez des païens (*La théologie de la présence de Dieu contenant la vie, les mœurs, la pratique et les lettres du Frère Laurent de la Résurrection avec un traité de l'importance et des avantages de la pratique de la présence de Dieu qu'on appuie de témoignages divins et humains*, Cologne, 1710).

1° J. de Gonnelieu (DS, t. 6, col. 580-83) reprend en 1701 l'opposition sur laquelle Nicole en 1695 fondait sa critique : « Rien n'est plus capable d'inspirer aux chrétiens la crainte et l'amour de Dieu que la vue de sa présence, puisqu'il est difficile de penser avec une foi vive et respectueuse à un Dieu qui peut nous perdre sans la craindre et à un Dieu qui veut nous sauver sans l'aimer » (*De la présence de Dieu qui renferme tous les principes de la vie intérieure*, Paris, 1701, Préface). Le mot clef est *vue* ; il fait ressortir ce que Nicole laissait dans l'ombre, à savoir ce qu'ajoute le sentiment de la présence à la simple pensée de la bonté et de la justice divines ; il indique une perception ou du moins le passage « d'une foi spéculative et habituelle » à « l'impression d'une foi vive et actuelle » (p. 11). Ce mot *vue* est repris dans la sixième pratique : « C'est une vue réitérée, souveraine et respectueuse de Dieu dans l'esprit, à qui tout doit céder dans le cœur ». L'insistance sur le cœur, organe de la volonté, permet de conjurer tout risque de quiétisme.

2° Jean-Baptiste de la Salle (†1719 ; DS, t. 8, col. 802-21) insiste sur la présence de Dieu de manière très précise. Fidèle à François de Sales, il fait de l'exercice qui la vise le préambule nécessaire de l'oraison mentale : « La première chose qu'on doit faire dans l'oraison est de se pénétrer intérieurement de la présence de Dieu par un sentiment de foi ; et pour ce sujet, on peut considérer Dieu présent en trois différentes

manières : 1° dans le lieu où l'on est, 2° en soi-même, 3° dans l'Église » (*Explication de la méthode d'oraison*, 1739, p. 6). Tenant compte des limites de la psychologie humaine, il invite à choisir entre ces trois manières : « Les réflexions qu'on fait sur la présence de Dieu doivent n'avoir qu'une même manière de présence de Dieu pour objet » (p. 27).

Jean-Baptiste de la Salle est remarquablement moderne lorsqu'au lieu d'insister comme ses prédécesseurs exclusivement sur la présence d'immensité et la présence intérieure, il attire l'attention sur la présence de Dieu dans la communauté : « On peut considérer Dieu présent dans le lieu où on est parce que notre Seigneur dit dans l'Évangile de Saint Matthieu, ch. 18, que toutes les fois que deux ou trois personnes seront rassemblées en son nom, il sera au milieu d'elles. N'est-ce pas un grand bonheur, lorsqu'on est assemblé avec ses frères, soit pour faire oraison, soit pour quelque autre exercice, d'être assuré qu'on est dans la compagnie de Notre Seigneur ? » (p. 9). Par la suite, de nombreux manuels de prière inviteront à « se mettre en présence de Dieu », sans dépasser l'enseignement de l'*Explication* lasallienne.

3° Jean-Pierre de Caussade (1675-1751) doit être mentionné pour son insistance sur « l'oraison de simple présence de Dieu ». Il n'ajoute guère à ce qu'ont dit ses devanciers et renvoie lui-même souvent à Thérèse d'Avila, François de Sales et Bossuet. Son mérite est plutôt de ne pas s'être laissé impressionner par la hantise du quiétisme alors commune et d'avoir maintenu « qu'il n'y a rien de si simple que cette oraison, puisqu'elle n'est que le pur langage du cœur » (*Traité sur l'oraison du cœur*, éd. M. Olphe-Galliard, Paris, 1981, p. 231). Voir *infra* l'art. *Présent*, col. 2136-49.

4° Il en est de même, quelque quarante ans plus tard, de Pierre de Clorivière († 1820 ; DS, t. 2, col. 974-79). Du côté du quiétisme, il garde une prudente distance. Ainsi il donne un critère permettant de distinguer de la simple inaction l'oraison de « repos » (ou de « simple présence de Dieu ») : « Dans le repos, Dieu ne laisse jamais l'âme sans quelque témoignage de sa présence » (*Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, éd. A. Rayez, Paris, 1961, p. 144). Qu'il pensât ou non à la mise en garde de Nicole, il évite de disjoindre la présence de Dieu de son amour :

« L'âme, à l'aide d'un acte de foi, s'établit en présence de Dieu dont elle se rappelle la majesté, la sainteté, l'amour » (p. 79). Mais contre Nicole il maintient la validité d'une appréhension confuse, sans actes distincts : « Tout s'offre à l'âme d'une manière confuse qui ne la distrait pas de son application à la présence de Dieu » (p. 137-38). Et il revient à mainte reprise sur le sentiment de la présence de Dieu qu'il évoque en termes salésiens : « Ils sortiront d'eux-mêmes et, s'élevant au-dessus même de la raison, ils viendront par degrés à s'établir dans une région où la foi seule règne et où Dieu, dans le calme et dans la paix, fait sentir sa présence, au milieu même des orages, des tempêtes et des tentations de toute espèce » (p. 135).

12. **Existentialisme.** – Une étude sur la présence de Dieu ne peut se dispenser de mentionner, si brièvement que ce soit, le thème kierkegaardien de la contemporanéité. Tandis que le savoir historique vient toujours après coup et concerne ainsi le passé, la foi s'adresse à Dieu présent dans le Christ et S. Kierkegaard (DS, t. 8, col. 1723-29) note : « Le moyen âge, le romantique n'ont saisi qu'un aspect de l'éternité, la disparition du temps (cf. les sept dormeurs, etc.), mais non pas comme les juifs l'autre aspect, l'immanence du temps dans l'éternité. Le moyen âge dit bien : mille années sont comme un jour, mais non pas : un jour est comme mille années » (*Papiers*, 30 juin 1837, II A 100 ; cité et trad. par J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, 1949, p. 506).

Comme toute généralisation, ce jugement est excessif et ignore les exceptions, notamment le mot intraduisible attribué à Grégoire le Grand : « Momentum unde pendet aeternitas ». Il n'en est pas moins pénétrant et permet de mieux saisir la nouveauté de l'exercice de la présence de Dieu par rapport au traditionnel souvenir de Dieu, lequel ouvre à l'éternité dans l'oubli de la durée, tandis que l'exercice conjoint plus explicitement l'instant à l'éternel. Si Malaval et ses émules s'étaient davantage dégagés de cette perspective médiévale, auraient-ils imaginé qu'un acte unique dût s'éterniser ? L'instant présent leur aurait suffi à toucher l'éternel.

Proche sur ce point de Kierkegaard, Gabriel Marcel (DS, t. 10, col. 290-93) refuse d'objectiver Dieu. « Quand nous parlons de Dieu, aime-t-il répéter, ce n'est pas de Dieu que nous parlons » et la prière non plus ne doit pas être objectivée, traitée « comme un cas susceptible de se présenter à nouveau ». « La pensée religieuse ne s'exerce que dans l'actuel » (*Journal métaphysique*, 2 décembre 1920 ; 13e éd., Paris, 1935, p. 258). D'autres ont repris le procès de l'objectivation de Dieu en lui reprochant de méconnaître la relation interpersonnelle vécue comme présence.

La pensée de Kierkegaard s'est diffusée par de multiples voies. Citons ce texte d'un quaker : après avoir remarqué que pour beaucoup de croyants le présent n'est qu'« un point fortuit de passage » entre le passé et l'avenir attendu, il affirme : « L'expérience de la présence divine transforme ce tableau familier. Il survient des moments où cette Présence nous envahit à l'improviste, sans effort angoissé de notre part, et nous nous mettons à vivre dans une nouvelle ' dimension '... On marche sur la terre et cependant au-dessus de la terre ; on a le vertige de cette altitude, mais on avance sans effort, d'un pas léger et assuré, et on s'acquitte de sa besogne quotidienne sans jamais perdre le sentiment de la Présence. Quelquefois ces moments sont intenses, mais brefs, trop éblouissants pour que nous puissions les décrire. D'autres fois, ils sont moins extraordinaires, mais plus prolongés... et cependant, ils sont indiscutablement de même espèce que l'expérience plus vive. En elles-mêmes ces expériences sont dépourvues d'émotion, mais elles imprègnent toute émotion d'un sentiment de paix – de paix totale – et de sécurité » (T.R. Kelly, *A testament of devotion*, New York, 1941 ; trad. Marie Butts, sous le titre *Mon expérience de Dieu*, Paris, 1970, p. 16-17).

13. **Quelques réflexions.** – Tentons de dégager quelques conclusions de cette enquête. Une double question polarise cette réflexion : Pourquoi à partir de la fin du 16e siècle l'attention à Dieu a-t-elle été nommée attention à la *présence* de Dieu ? Cette explication de la présence se réfère-t-elle à une expérience particulière ?

1° Un rappel de la transcendance. – L'humanisme qui se développe depuis la renaissance ne va-t-il pas replier l'homme sur lui-même ? Les méthodes de méditation sont ambiguës : il arrive qu'elles menacent dans la prière la part de passivité et de dialogue ; car l'orant entreprend de s'y conduire lui-même grâce à une meilleure connaissance de sa psychologie. C'est le danger que flaire Arias. Le cercle où l'orant risquerait de n'être en présence que de lui-même doit être ouvert sur l'infini de Dieu. Chez Arias, l'accent est en réalité moins sur la présence que sur les attributs de Dieu, comme s'il lui fallait recharger de sens ce mot Dieu. Cette insistance sur Dieu ne lui est pas propre. On la retrouve chez d'autres apôtres de la présence de Dieu. L'objectif essentiel de Philippe d'Angoumois est de la

faire « prendre à cœur », celui de Piny de faire aimer Dieu. Quant aux développements sur les attributs divins, ils sont aussi un des thèmes favoris de la littérature spirituelle du 17e siècle : qu'on songe à Condren, Olier et Fénelon.

Ce langage sur Dieu recourt volontiers à la théologie négative, voire aux expressions dionysiennes. Il paraît même parfois abstrait plutôt que biblique, comme s'il craignait que les images scripturaires ne favorisent des représentations trop anthropomorphiques.

La notion même de présence connote certes un certain anthropocentrisme : elle réfère Dieu à l'homme en ce sens que le présent est défini par le temps et le lieu de l'orant. On peut voir en cette référence une opportune adaptation à l'humanisme ; en tout cas, elle est du goût de François de Sales plus que de Bérulle qui, devenu réticent à l'égard de l'humanisme, cherche davantage Dieu en lui-même. Cependant l'expression « présence de Dieu » chez François de Sales comme chez tous ses contemporains renvoie à Celui qui est plus grand que l'homme et l'exercice de la présence de Dieu a toujours pour but de réveiller le sens de la transcendance.

2° De l'idée à Celui qui est. – Au 16e siècle, en même temps que la méditation systématique se développe, l'opposition se durcit entre la théologie scolastique, connaissance abstraite et discursive, et la théologie mystique, relation à Dieu par l'amour. Ne faut-il pas distinguer pareillement d'une part la méditation discursive et d'autre part l'élévation à Dieu ou oraison ? Une telle distinction, sans être toujours explicite, est manifestement sous-jacente à bien des critiques de la méditation. Si Thérèse s'en prend seulement à sa difficulté et d'autres s'inquiètent surtout du rôle qu'elle fait jouer à l'imagination, beaucoup craignent surtout qu'elle consiste seulement à remuer des idées et, s'ils recourent aux « affections » (catégorie mal définie), c'est pour opérer une union à Dieu qu'à leurs yeux la connaissance ne procure pas. De fait, les affections, du moins certaines affections comme le respect et l'amour, s'adressent manifestement non à une idée, mais à un vivant, ou, pour reprendre le mot à succès, à quelqu'un de présent : « La présence de Dieu est nécessairement conjointe à l'oraison aspirative », souligne Marc de la Nativité (*Méthode claire...*, ch. 30). Elle est recherchée comme une voie plus directe que l'idée. Celui qui s'applique à l'exercice de la présence de Dieu cherche à atteindre, par-delà les notions, le registre de l'existence et Celui qui est.

L'idée de la présence de Dieu « dispose » à cette oraison. En général, il faut « s'être mis » souvent en présence de Dieu pour en venir à éprouver le « sentiment » de cette présence. Sans doute une psychologie attentive décèlerait-elle que l'idée joue encore un rôle en ce sentiment et qu'en cela il est acquis. Mais ce que vit le spirituel est le dépassement de toute idée. Il est conduit, dit Clorivière (p. 35), « au-dessus même de la raison » et des facultés raisonnables.

3° La présence, objet d'appréhension confuse. – L'Ancien Testament attribue quelques interventions ou manifestations divines à « l'ange » du Seigneur, entité dont le statut est parfois difficile à préciser : s'agit-il d'un intermédiaire personnel ou seulement d'une circonlocution, voire d'une correction de copiste, évitant de dire qu'on a vu Dieu ? Plusieurs évocations de la « présence » de Dieu baignent dans une imprécision semblable ; le mot présence est aussi une manière de dissimuler ou d'atténuer l'anthropomorphisme. Car on imagine plus ou moins que Dieu est là au sens où un homme peut être là. On admet bien qu'« être » ne peut se dire de Dieu qu'analogiquement. Mais en recourant au concept de présence on oublie ordinairement l'infirmité du discours analogique.

François de Sales néanmoins note avec soin que « la présence eucharistique est réelle et non purement imaginaire ». Chez lui d'ailleurs l'anthropomorphisme de la notion de présence reste discret, du fait que cette présence n'est pas vraiment l'objet de la méditation ; elle en est seulement comme le fond de tableau dressé pendant la préparation et situé au second plan. Pendant l'oraison, on continue à le voir d'une manière floue, sans le regarder.

Simon de Bourg-en-Bresse montre bien comment la présence de Dieu est appréhendée de manière confuse par celui qui passe de la méditation à l'oraison affective : « Au degré précédent, nous cherchons comme Dieu est présent, mais en cettui-ci... les affections sont générales et universelles. Nous les produisons sans aucun discernement de nous, de notre acte, ni d'aucune chose particulière » (3e degré, ch. 6).

Cette vision indistincte est appelée plus brièvement « simple vue ». Nicole qui sait mettre le doigt sur les points cruciaux refuse une telle « connaissance confuse ». Mais sur ce point Clorivière ne se laisse heureusement pas impressionner par sa critique. Cette vue confuse est en même temps une appréhension globale de Dieu en tant qu'il s'est révélé en Jésus Christ. Dès lors un certain anthropomorphisme de la présence est légitime : même s'il ne s'agit pas spécialement de la présence eucharistique, présence réelle de l'humanité de Jésus, ni de la présence imaginaire du Christ, chère à Thérèse d'Avila, en présence de Dieu, le fidèle se sait connu et aimé de lui en étant connu et aimé du Christ.

4° La présence de Dieu comme expérience spécifique. – Dieu est présent à toutes choses. Dieu habite l'homme justifié. Ces points enseignés par la Révélation sont admis des fidèles. Mais tous n'ont pas pris conscience de ce qu'ils veulent dire. Thérèse d'Avila évoque par deux fois (*Vida* 22, 3 ; *Moradas* v, 1, 10) comment elle en fit la découverte et « sentit » la présence de Dieu. Le mot est souvent repris : François de Sales parle du « sentiment » de la présence de Dieu. L'expression devient commune. Malaval l'emploie encore pour expliquer ce qu'ajoute au simple « souvenir de Dieu » l'exercice de sa présence : pour qui s'y adonne ordinairement, « ce n'est plus un souvenir, il sent Dieu présent » (*Pratique*, p. 36-37). Plus proche du Quatrième évangile, Gonnelieu parle de « vue » de sa présence.

Thérèse d'Avila emploie aussi un autre mot, expérience (*Vida* 22, 3). On le trouve encore chez Jeanne de Chantal (lettre 16) et Jean de Saint-Thomas fait de ce caractère expérimental le trait spécifique de cette connaissance de la présence de Dieu (*In Iam*, q. 43, disp. 17, art. 3, n. 12 et 17). Aussi Civoré en sa concision coutumière parle-t-il de la « présence expérimentale de Dieu en ce fond » (*Les secrets*, p. 275), et Jean de Bernières, de sa « manifestation expérimentale » (III, ch. 9, p. 196 ; VII, ch. 13, p. 192). A. Poulain fait de « la présence de Dieu sentie » « le premier caractère fondamental de l'union mystique » (*Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 5), qui la distingue du simple exercice de la présence de Dieu.

Il faudrait dire en quel sens il s'agit d'une expérience, car ce mot est devenu équivoque. A la différence d'« expérimentation », il ne désigne pas ici la recherche d'un savoir. C'est seulement après coup, Thérèse le souligne, que ce qui a été vécu est réfléchi, interprété et classé expérience. Ainsi, sans prendre garde au paradoxe, c'est au passé que de la sorte on nous évoque la présence de Dieu. On se soucie peu de préci-

ser : doit-elle, pour constituer une « expérience », s'opposer à la banalité ordinaire et ressortir sur fond d'absence ou du moins de silence ? Ou faut-il donner au mot « expérience » un sens très large, comme on appelle couramment « expérience » ce savoir pratique que les années ont permis d'acquérir ? Thérèse d'Avila favorise la première interprétation, celle des moments privilégiés qui marquent de façon décisive ; François de Sales évoque volontiers une permanence.

Laissons ouverte cette question que nos auteurs n'ont pas résolue et abordons celle qu'ils traitent : expérimente-t-on la présence de Dieu ou seulement les effets de sa présence ? Thérèse est catégorique : Dieu n'est pas présent seulement par sa grâce ; il est présent lui-même ; l'expérience lui en donne la certitude. Mais elle avoue ne pas savoir comment Dieu lui a donné cette certitude de ce qui ne se voit pas (*Moradas* v, 1, 10). Et les théologiens sont prudents. « Tout ce que nous avons et expérimentons de divin en notre intérieur n'est pas Dieu même », déclare Constantin de Barbanson (*Anatomie de l'âme*, ch. 2). Et Civoré est formel : « La présence expérimentale de Dieu en ce fond, c'est l'expérience des *actes reçus*, par exemple des touches délicieuses du cœur, qui arrivent sans être procurées ou attendues et enclinent fortement à l'amour de celui qui fait sentir sa présence par ces préventions gratuites qui ont tant de douceurs et tirent si efficacement à toute vertu et sainteté qu'on ne saurait les rapporter à autre qu'à Dieu » (*Secrets*, p. 275).

Un mot, si banal soit-il, corrobore cette interprétation : ordinairement c'est dans l'*âme* que Dieu est dit présent. Ce mot âme n'a pas sous la plume des spirituels la précision que les métaphysiciens ont cherché à lui donner. Parfois il signifie en fait la personne (laquelle ne se pense pas sans son corps) ; il en résulte, en particulier chez des femmes marquées par une maternité réelle ou possible, quelques imaginations discutables de la demeure de Dieu en soi. Pour tous, l'âme est le lieu de la connaissance et de l'amour de Dieu. Et la présence de Dieu « dans l'âme » désigne l'expérience de la connaissance et de l'amour de Dieu. Pour Thérèse, elle se traduit en « lumières » sur le mystère trinitaire ; pour François de Sales, en un acquiescement particulier à la volonté divine (*Amour de Dieu* VI, 11). Ainsi l'expérience de la présence de Dieu connote l'expérience que le sujet fait de lui-même connaissant et aimant Dieu. C'est dire qu'il reconnaît Dieu à son action en lui.

Cependant cette réponse simple des théologiens paraît décevante ; car elle réintroduit la médiation d'effets créés là où l'affirmation de la présence signifiait une relation immédiate. Toutes les créatures, toutes les grâces créées renvoient à Dieu comme à leur auteur. Comment maintenir la spécificité de l'expérience de la présence de Dieu si on la réduit à la perception d'effets créés ?

Simon de Bourg-en-Bresse répond en reprenant la comparaison traditionnelle du miroir qui, tout en étant moyen, permet une relation immédiate : « Comme nous ne pouvons voir l'image au miroir qu'au même temps nous ne dressions tout notre esprit à l'homme qui se mire, de même nous ne devons jamais rien voir, envisager en notre esprit que Dieu, sans discerner ni nous ni aucune autre créature » (p. 93).

Dieu se révèle comme celui qui a tant aimé le monde qu'il a donné le Fils. C'est dans la relation d'amour qu'il entretient avec le fidèle que Dieu peut être connu : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera mes commandements, mon Père l'aimera et nous ferons en lui notre demeure » (*Jean* 14, 23). Nous conclurons que « la présence expérimentale de Dieu » est la découverte de cet amour, qu'elle soit ou non enrobée de ces imaginations aussi fugitives qu'inévitables qui localisent Dieu.

L'accent peut cependant être mis sur la présence plus ou moins fortement. Plusieurs, on l'a vu, n'appréhendent celle-ci que confusément, leur attention se portant essentiellement sur Dieu. À la suite de Thérèse d'Avila, ils ne mettent pas l'expérience de la présence de Dieu au sommet de la vie spirituelle (si sommet il y a plutôt qu'ascension illimitée) ; ils en font une étape accordée par la grâce de Dieu, mais que cette même grâce peut conduire à dépasser. Le plus caractéristique à ce sujet est Jean de Bernières qui évoque une union en laquelle le sentiment de la présence constituerait « une distraction ». Est-ce à dire que la relation de Dieu au croyant, relation caractéristique de la révélation chrétienne, serait oubliée au profit d'une visée de la déité absolue ? Certes non : Jean de Bernières n'entend pas dépasser le Christ. C'est plutôt que la contemplation est davantage unifiée, simplifiée, ne fait plus appel au sentiment et n'a plus à distinguer « présence » et « Dieu ».

Michel Dupuy.

PRÉSENT (Moment). – Naguère l'habitude était de parler de spiritualité du *Moment présent*, dont J.-P. de Caussade (1675-1751) était le représentant privilégié, dans un climat qui se remettait lentement de la querelle quiétiste. Aujourd'hui que bien des passions se sont apaisées, est-il possible d'arracher le moment présent à un aspect trop ponctuel, de resituer une spiritualité dans un contexte général de plus grande sérénité ? La question a conduit cet article. Et la réponse présuppose une triple démarche : d'abord préciser, dans son contexte, l'œuvre de Caussade ; y situer ensuite la spiritualité du présent ; de celle-ci enfin, retrouver, en amont et en aval, des paramètres. – 1. *Caussade et son temps.* – 2. *La spiritualité du présent et son enracinement.* – 3. *Paramètres d'une spiritualité.*

1. **CAUSSADE ET SON TEMPS** – 1° Diverses recherches, depuis le temps où fut écrite la notice sur Caussade (DS, t. 2, col. 354-70), permettent par maints compléments et retouches de donner une forme plus précise au **corpus caussadien**. L'Introduction au *Traité sur l'oraison du cœur* (éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus, 49, Paris, 1981, p. 7-39 = OC) servira ici de fil conducteur.

1) Intitulé primitivement Dialogues spirituels, soumis, peut-être à l'insu de l'auteur, à la censure romaine (17 décembre 1737) qui, à partir de remarques de style et de construction, donne une approbation prudente où perce encore la crainte du quiétisme, le *Traité sur l'oraison du cœur* (Bibliothèque s.j. Chantilly, ms 202) devient le second Livre des *Instructions spirituelles* approuvées le 3 août 1738 par le provincial de Champagne, publiées en 1741 simultanément à Perpignan, Toulouse et Nancy.

Si l'anonymat de l'auteur n'est révélé qu'en 1743 – date du Privilège du Roi et de l'Approbation (*Mémoires de Trévoux*, 1745, p. 2087 ; cf. F. Cavallera, RAM, t. 12, 1931, p. 179-80) –, l'impression met en avant l'autorité du P. Paul-Gabriel Antoine (1678-1743 ; DS, t. 1, col. 723 ; J. Le Brun, *Le Père Paul-Gabriel Antoine, théologien et auteur spirituel*, dans *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps*, Nancy, 1974, p. 365-75). Soulevé par Henri Bremond (*Bossuet, maître d'oraison*, p. VI-VII), éclairé par J. Le Brun

lorsqu'il publie une version du chapitre 11 du *Traité*, lequel est le Dialogue 8 du second Livre des *Instructions* (RAM, t. 46, 1970, p. 102-14 ; cf. aussi *Les opuscules spirituels de Bossuet*, Nancy, 1970, voir *Index*, et *L'Université de Pont-à-Mousson...*, p. 374), le rôle d'Antoine semble résolu par la comparaison suivie du *Traité* et des *Instructions* (OC, p. 13-20 et note 56 ; P. Dudon est encore réservé en 1930, cf. RAM, t. 11, 1930, p. 64). L'ordonnance des matières dans un cadre plus didactique, une plus grande fidélité au « genre » du dialogue (DS, t. 3, col. 834-50, surtout col. 848-49), là où le *Traité* ressemble davantage à un « catéchisme » (DS, t. 2, col. 279-85 ; cf. Bremond, *op. cit.*, p. XIII), le recours plus fréquent à Bossuet et aux Articles d'Issy, la précision du vocabulaire, le souci du style élégant en même temps que théologique, une rigueur qui confine au sérieux, voire au « technique » : ces indices portent la marque d'Antoine. Le texte gagne en précision ce qu'il perd en images ; en « prudence » ce qu'il perd en effusions. La collaboration, en l'espèce, ne manque pas de surprendre : Antoine tient, en théologie morale, un « rigorisme très strict » (R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, p. 675 ; cf. H. Hillenaar, *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, 1967, p. 119, note 4 : Antoine est probabilioriste dans la ligne recommandée par le Général Th. Gonzalès) ; Caussade parle de ce qu'il vit, la mystique. Mais au-delà de préoccupations différentes – Antoine est professeur, Caussade directeur d'âmes –, une commune sensibilité aux choses spirituelles – les « pauses attentives », en particulier – les rapproche.

2) Les INSTRUCTIONS SPIRITUELLES de 1741 reflètent, par le genre et la forme, leur origine de direction spirituelle, plus précisément, de Françoise-Ignace de Bassompierre, visitandine à Meaux puis à Nancy (OC, p. 359 ; cf. M. Olphe-Galliard, *Le Père J.P. de Caussade et Madame Guyon*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* = BLE, t. 82, 1981, p. 48 ; Le Brun, *Les opuscules...*, p. 23-25). Elles ne connaissent une certaine notoriété qu'après la mort de Caussade (1751) : les *Nouvelles ecclésiastiques* (2 avril 1752, p. 55 ; 23 avril, p. 65), héritières de l'antimysticisme de Nicole, dénoncent l'erreur historique du rapprochement entre Fénelon et Bossuet et laissent percer le soupçon d'un quiétisme tenu par les Jésuites qui ont pris part à la publication ; si Caussade est cité comme l'auteur vraisemblable, la critique vise davantage la Compagnie en général.

Il est peu probable que le jugement n'ait pas joué un rôle dans la suppression du premier Livre dans l'édition de 1758. Lequel ? Il est malaisé de trancher. L'éditeur anonyme invoque, outre l'économie, l'inutilité du premier Livre composé pour mettre hors d'atteinte le second et qu'aucun théologien n'a contesté. H. Bremond (*op. cit.*, p. VIII, note 2) parle de juste opportunité : les premiers dialogues, qui forment un corps de doctrine, relatent aussi « l'histoire d'une querelle récente » capable encore de troubler « les bonnes âmes de ce temps-là ». Quoi qu'il en soit, il faut attendre 1895 pour la réédition par le chanoine Bussenot du premier Livre des *Instructions*, avec une Introduction du capucin Ludovic de Besse qui appelait de ses vœux une réédition complète ; ce sera celle de Bremond (*Bossuet, maître d'oraison*, 1931). Caussade n'est plus alors un auteur mal connu.

3) En fait, il ne l'est plus depuis la publication (1861) par H. Ramière de L'ABANDON À LA PROVIDENCE DIVINE, progressivement augmentée de lettres inédites, Avis et autres Notes (texte définitif : 9e éd. 1886 ; 22e éd., 1945 ; cf. DS, t. 2, col. 358-59 ; P. Dudon, *Note sur les éditions du P. de Caussade*, RAM, t. 11, 1930, p. 63-71), dont le succès, oserait-on dire, est à la mesure des interpolations et corruptions successives. Reprenant le travail à nouveaux frais à partir de copies comparées et, particulièrement, du manuscrit remis à Ramière par Madame de Vaux, supérieure des Religieuses de Nazareth, Olphe-Galliard réédite *L'Abandon* (coll. Christus 22, Paris, 1966 ; cf. introduction, p. 7-17, surtout le stemma p. 13).

Pendant quelque temps, le texte semble sûr ; mais son attribution l'est-elle autant ? La question s'enracine dans les efforts de la critique textuelle. *La Manière courte et facile pour faire l'oraison de foi et simple présence de Dieu*, à la fin des *Instructions spirituelles* (1741 ; rééd. H. Bremond, *Bossuet maître d'oraison*, Paris, 1931) qui l'attribuent expressément à Bossuet, apparaît en 1967 comme « probablement une adaptation du *Moyen court* » de Madame Guyon (L. Cognet, DS, t. 6, col. 1330). En 1970, J. Le Brun, à partir d'une version trouvée à la Visitation de Nancy, rejette catégoriquement l'attribution à Bossuet, au nom de la critique externe, l'insertion logique dans une histoire, et interne, la cohérence qui, certaine, « imposerait l'hypothèse d'un véritable dédoublement » ; il restitue le texte à la « famille d'esprit » dont Madame Guyon est, par son *Moyen court*, un représentant notoire (*Les opuscules spirituels de Bossuet, Recherches sur la tradition nancéienne*, Nancy, 1970, p. 51-64, où l'auteur renvoie pour confirmation à *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972). Parallèlement, certain opuscule *De l'oraison de présence de Dieu*, attribué à Caussade (*Textes inédits du P. de Caussade*, RAM, t. 47, 1971, p. 76-85), apparaît ensuite comme un texte d'allure fénelonienne dont la présence dans un recueil caussadien (le manuscrit 1092 de Nancy) atteste l'influence de Fénelon dans les milieux religieux de Nancy d'alors (J. Le Brun, dans *L'Université de Pont-à-Mousson...*, p. 374, note 2). Revenant alors aux sources, Olphe-Galliard conclut : « le recueil dû à la Mère Marie-Anne-Thérèse de Rosen, visitandine de Nancy, est un composé de pièces diverses, dont une seule provient sans doute de la correspondance du Père de Caussade et constitue le chapitre premier, tandis que l'ensemble porte l'empreinte, sinon de Madame Guyon elle-même, plus probablement d'une plume inspirée par son esprit et familiarisée avec son style » (BLE, t. 82, p. 26).

Cent trente ans plus tôt (1853), le jésuite Louis Hilaire (1798-1867) avait déjà contesté l'authenticité du traité ; il ne retrouvait pas dans le texte l'auteur des *Instructions* qu'il admirait et, malgré les corrections apportées, persistait (1862) dans son sentiment : l'œuvre lui paraissait empreinte de quiétisme (*L'Abandon*, p. 10-12 ; BLE, t. 82, p. 30-48). Une meilleure connaissance de la tradition manuscrite semble aujourd'hui lui donner raison sur de nombreux points. Le titre, par exemple, que lui donnent maintes copies : *Traité mystique où L'on découvre la vraie Science de la Perfection et du Salut* (ainsi le ms 159 de la Bibliothèque s.j. de Chantilly) est, malencontreusement, devenu *L'Abandon à la Providence divine* (BLE, t. 82, p. 32). La comparaison, ensuite, entre le chapitre 1 de *L'Abandon* et la lettre à la Mère Marie-Anne-Sophie de Rottembourg (*Lettres spirituelles*, t. 2, p. 152-54), qui en est l'origine, montre la métamorphose, dont les diverses copies forment la trame progressive, d'une correspondance en un exposé sous forme de traité. En l'espèce, la pensée a été « défigurée par quelques interpolations maladroites, et même dangereuses » (BLE, t. 82, p. 54). Le cas n'est pas exceptionnel : l'habitude était alors de rassembler des recueils de lettres de direction, de les faire circuler dans une communauté et de les communiquer pour l'édification à d'autres monastères. Véhicule de la notoriété, le phénomène ne va pas sans danger d'altération.

4) Il est permis de généraliser le fait : Caussade, directeur d'âmes, surtout de religieuses, est d'abord un épistolier. *L'Abandon* lui-même est un recueil de correspondances, multiples et diversifiées. D'emblée

transformé et, en même temps, plus ou moins déformé, il a ensuite reçu du P. Ramière une structure de plus en plus élaborée, selon les catégories de la théologie spirituelle usuelles à son époque, s'éloignant d'autant de ses aspects originels.

Le 19e siècle a ainsi réédité la mystique du 18e dans une optique d'école. Le « livre de la Sœur Cailhau » (cf. M. Olphe-Galliard, *Le P.J.P. de Caussade, directeur d'âmes*, RAM, t. 19, 1938, p. 394-417, surtout note 2) et la copie de la Mère de Rosen retrouvée à Verviers, Belgique (cf. M. Olphe-Galliard, *Un manuscrit retrouvé des lettres du P. de Caussade*, RAM, t. 28, 1952, p. 165-72) ont progressivement permis de remonter aux origines selon les destinataires et leur environnement. Ce sont les *Lettres spirituelles* (éd. M. Olphe-Galliard, 2 vol., coll. Christus 8, 1962, et 16, 1964) auxquelles s'ajoutent celles, certaines inédites, du manuscrit 1092 de la Bibliothèque municipale de Nancy (J. Le Brun, *Textes inédits du Père de Caussade*, RAM, t. 46, 1970, p. 219-30, 321-54, 429-48 ; t. 47, 1971, p. 75-88 en tenant compte de la correction signalée plus haut, à propos d'un opuscule).

Tel quel, l'état de la question laisse sur une certaine insatisfaction. Si l'« Esquisse d'une interprétation » sur comparaison du manuscrit nancéien et de l'imprimé de 1741 permet à J. Le Brun de conclure : « La différence entre les deux textes... est plus différence de nature que de correction... Au moins entrevoyons-nous dans quel sens (le travail de révision) a été fait : c'est une page de l'histoire de l'antimysticisme » (RAM, t. 46, 1970, p. 114), que dire de la différence entre le *Traité sur l'oraison du cœur* et les *Lettres spirituelles* ? Au-delà des thèmes et avis qui reviennent ici et là, le style, l'argument, l'esprit divergent. La confrontation entre les *Lettres* et les *Instructions spirituelles* revues par le P. Antoine ne résout pas la différence, même si elle la réduit un peu : la question reste ouverte de l'authenticité de Caussade dans l'un ou l'autre cas. Jusqu'à plus ample informé et puisque Caussade n'est ici envisagé que sous l'angle particulier du *moment présent* qu'on est accoutumé à lui attribuer, il semble justifié de ne pas lever cette incertitude, malgré son évidente importance, mais, parallèlement, de rendre à l'auteur et à son œuvre le caractère mystique que tend à souligner la plus récente recherche (Olphe-Galliard, *La théologie mystique en France au 18e s. Le P. de Caussade*, Paris, 1984).

2° L'enquête autour du « corpus » caussadien suggère deux séries de **remarques relatives au climat spirituel.**

1) La querelle entre Fénelon et Bossuet reçoit des nuances : moins contrastée, plus subtile en même temps que plus larvée, au moins jusqu'au recours à l'arbitrage romain (1697). On comprend mieux après coup l'avis de Caussade « que, pour le fond de la vraie spiritualité, ces deux grands prélats n'étaient pas si éloignés de sentiment qu'un certain public l'a pensé » (*Instructions spirituelles*, livre 1, Dialogue préliminaire ; éd. Bremond, p. 3). Et le vaste mouvement de diffusion des manuscrits, les hasards de leur transmission et pérégrination, illustré en particulier par les échanges entre les monastères de Meaux et de Nancy, atténue, ou explique, « l'aventure » paradoxale qu'exaltait Bremond (*Bossuet, maître d'oraison*, Introduction, surtout p. xxxix-xli ; cf. déjà *Apologie de Fénelon*, Paris, 1910, p. 433-46, surtout p. 442, où Bremond évoque certains contemporains qui, avant Caussade, dénonçaient la fausse querelle), de Fénelon défendu par Caussade au nom de la pensée et des écrits de Bossuet (J. Le Brun, *Les opuscules...*, p. 8). C'est sans malice, contrairement à ce qu'écrit P. Pourrat (*La spiritualité chrétienne*, 5e éd., t. 4/2, 1930, p. 341-42), que sur les conseils du P. Antoine, il corrige son *Traité sur l'oraison du cœur* par des recours à Bossuet (cf. *supra* ; M. Olphe-Galliard, *Entre Fénelon et Nicole, J.-P. de Caussade*, BLE, t. 83, 1982, p. 209-13) : il est en droit d'y déceler une identité de vues avec Fénelon, et l'expression « tour de force » (H. Hillenaar, *Fénelon et les Jésuites*, p. 228, note 1) cache au moins un anachronisme. Il reste qu'à partir de la part d'irréductibilité entre Bossuet et Fénelon, et elle demeure, Caussade ne suit pas seulement Fénelon, mais encore le prolonge (M. Huillet d'Istria, *Le Père de Caussade et la querelle du pur amour*, Paris, 1964, p. 13, 59).

À un niveau plus personnel, la double personnalité de Bossuet, théologien polémiste et directeur spirituel, que suggérait Bremond en 1931, se trouve confirmée par l'étude de sa spiritualité, qui est celle d'un intellectuel écartelé entre la théorie et la pratique, entre la mystique conceptuelle et celle des âmes (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 603-13). Confirmée aussi par la tradition nancéienne qui, transmettant pêle-mêle, de copie en copie et de monastère en monastère, des écrits de Bossuet, d'autres de Fénelon ou de Caussade, révèle « un visage de Bossuet différent du Bossuet gallican et janséniSant » (J. Le Brun, *Les opuscules...*, p. 8). En face, Fénelon affiche une attitude de supériorité qui couvre d'une extrême courtoisie une certaine « absence » (cf. F. Mallet-Joris, *Jeanne Guyon*, Paris, 1978, p. 362). Fr. Varillon qui, après Bremond, lui a rendu l'honneur d'avoir été « *le* théologien de *la* mystique », souligne sa complexité inouïe, amalgame de fluidité et de rigueur, « grand aristocrate intérieurement torturé » (*Beauté du monde et souffrance des hommes*, Paris, 1980, coll. *Les entretiens*, ch. 6 ; *Fénelon*, Paris, 1954, p. 97-98 ; J. Le Brun souligne, dans les « ruptures », « l'homme des continuités », *Œuvres*, t. 1, Paris, 1983, p. XXVI).

« Vrai et faux conflit » (cf. F. Mallet-Joris, *op. cit.*, titre de la 3e partie) : Caussade s'y trouve impliqué. « Fénelonien parce que salésien » (M. Olphe-Galliard, *L'Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne*, RAM, t. 38, 1962, p. 349, 324-53), il reste en outre, même s'il ne le cite pas abondamment, disciple de saint Ignace, surtout à travers Lallemant (1588-1635 ; DS, t. 9, col. 125-35 ; cf. *Lettres spirituelles*, t. 2, Index) et ses disciples Rigoleuc et Surin.

L'apparentement aux « jésuites bérulliens » n'est pas sans failles : affirmé par Bremond en renfort de sa critique de l'ascéticisme (*Introduction à la philosophie de la prière*, 1929, p. 341), il est contesté par Fr. Varillon (*ibidem*, p. 322) qui, par ailleurs, apprécie Fénelon comme « un mystique de la volonté, comme saint Bernard, saint François de Sales et saint Ignace, non pas un mystique de l'intelligence comme Ruysbroeck, Tauler et tous les mystiques de l'école rhénane » (*ibidem*, p. 217 ; la mystique française n'est pas spéculative, mais descriptive et affective, cf. P. Renaudin, *Mystiques et saints de chez nous*, Paris, 1947, p. 7-61, sur Caussade, p. 42). Plus salésien que bérullien (DS, t. 1, col. 1576), Caussade a été influencé par celui-ci à travers Guilloré. De lui encore, il a hérité le vocabulaire de l'anéantissement, le « tout » de Dieu et le « rien » de la créature ; le thème vient de l'école carmélitaine (DS, t. 6, col. 1290) espagnole. Sa dépendance vis-à-vis de Guilloré (1615-1684 ; DS, t. 6, col. 1278-94, 1293) l'oppose à Pierre Nicole (1625-1695 ; DS, t. 11, col. 309-318 ; M. Olphe-Galliard, *Entre Fénelon et Nicole...*, cité *supra*, p. 121-34) et fait de lui d'abord un antijanséniste. Par là, il appartient au courant mystique de la Compagnie qui se survit au 18e s., moins dense apparemment qu'au siècle précédent (DS, t. 5, col. 950-53 ; cf. J. Bremond, *Témoins de la mystique au XVIIIe s.*, RAM, t. 24, 1948, p. 240-45) : Jérôme

de Gonnelieu (1640-1715 ; DS, t. 6, col. 582), Antoine Franc (1669-1744 ; t. 5, col. 781), Jean Maillard (1638-1704 ; t. 10, col. 104-06), Jean-Claude Judde (1661-1735 ; t. 8, col. 1564-71), François-Claude Milley (1668-1720 ; t. 10, col. 1226-29 ; cf. J. Bremond, *Le courant mystique au 18e siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley*, Paris, 1943), Barthélemy Baudrand (1701-1787 ; DS, t. 1, col. 1287-90).

Une caractéristique, surtout, rapproche Caussade et Fénelon : la simplicité. « Il n'est pas question d'une simplicité badine, et qui se relâche sur les vertus : il s'agit d'une simplicité de candeur, d'ingénuité, de rapport unique à Dieu seul, et de défiance sincère de soi-même en tout » (Fénelon, 10 mars 1696, *Correspondance*, t. 4, p. 72). Elle est souci de purification qui débouche sur l'indifférence, sens de la gratuité (cf. F. Varillon, *Fénelon*, p. 107-09 ; *Beauté du monde...*, p. 138-40, 212-25). Caussade, à deux reprises au moins, défend sa simplicité à l'encontre de critiques : « Je sais qu'on trouve ma conduite un peu trop simple, mais qu'importe ! Cette sainte simplicité que le monde abhorre, je la trouve si charmante que je ne penserai pas même à m'en corriger » (*Lettres*, t. 1, p. 66 et note 2) ; probablement à l'égard du même, il prend ailleurs ses distances en invoquant l'autorité de Surin en particulier (cf. p. 229-30). Chez Caussade, la simplicité est celle de la « nouveauté », reflet de la densité de la chose (cf. R. Guardini, Introduction à *Ewigkeit im Augenblick*, Fribourg, choix d'extraits de *L'Abandon* de Caussade-Ramière traduits par W. Rüttenauer ; trad. fr. *Introduction à J.P. de Caussade*, dans *Dieu vivant*, n. 13, 1949, p. 85, 91, 93).

L'indifférence relève de la tendance quiétiste dès lors qu'elle dégénère en indifférentisme « à tout bien, ou de l'âme ou du corps, ou du temps ou de l'éternité », « à être sauvé ou damné », en un « laisser faire Dieu » qui ferait fi de toute disposition correspondante de l'âme. La réfutation de Bossuet dans son *Instruction sur les états d'oraison* (1697) est intellectuellement irréprochable. Mais spirituellement ?... Dans le domaine de la mystique, l'expérience est une chose, la dire en est une autre. L'indifférence, chez Fénelon, si elle est entrée dans sa vie par Mme Guyon, est d'allure salésienne, et aussi bien liée à la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld ; son expression dans l'« hypothèse impossible » doit être remise dans son contexte de direction spirituelle, où le psychologique est essentiel, mêlé au théologique (cf. DS, t. 5, col. 167-68).

Lorsque Caussade reprend à son compte (*Instructions spirituelles*, éd. Bremond, *Bossuet maître d'oraison*, p. 24-25) la réfutation par Bossuet, il n'est pas dupe : sachant que le mot d'indifférence a été le catalyseur de la querelle, il l'évite. Et lorsqu'il le rencontre chez François de Sales, il lui substitue souvent un équivalent : « parfaite soumission d'esprit et de cœur », « parfait abandon », « grand abandon ». Ou encore il l'atténue : « une espèce d'indifférence » (cf. *Lettres*, t. 1, p. 30, 176 note 2 ; t. 2, p. 17, 96 note 2, 183 note 2 ; précaution plus que conviction, cf. J. Le Brun, RAM, t. 46, 1970, p. 222 et note 7 ; t. 47, 1971, p. 82 et note 24). Il ne l'emploie qu'à coup sûr (*Lettres*, t. 2, p. 147-48), ou encore en l'appuyant sur l'autorité de *Phil.* 2, 12 (RAM, t. 46, 1970, p. 331-32 et note 72). L'indifférence est alors une manière dépouillée et purifiée de foi (cf. TOB, note a de *Phil.* 2, 12).

L'indifférence de Caussade est « équivalence », « comme si Leibnitz avait passé par là » (J. Guitton, *Journal de ma vie*, t. 2, 1976, p. 28). En l'enseignant dans sa direction, Caussade clarifie la terminologie de Fénelon : l'« état de pure foi » et l'« état d'amour pur » esquissent deux voies de perfection parallèles, celle-là liée à la sécheresse, celle-ci à la consolation (cf. M. Olphe-Galliard, *Le P. de Caussade, directeur d'âmes*, RAM, t. 20, 1939, p. 61 note 39 ; DS, t. 2, col. 362-63). Il lui arrive de parler de « stupidité » (Olphe-Galliard, *ibidem*, p. 72-77), au sens d'oubli général de toutes choses, où l'influence de Thérèse d'Avila se prolonge plus ou moins dans celle du « second état » de perfection décrit dans *L'Abrégé de la Perfection* d'Isabelle Bellinzaga. Il donne au « laisser faire Dieu » de François de Sales un sens précis et à l'abri de tout soupçon (*Instr. spir.*, éd. Bremond, p. 26-27). Il ne craint pas de défendre les « suppositions impossibles » où il ne veut voir que « transports d'abandon et de confiance » (*Lettres*, t. 1, p. 307 ; cf. p. 27).

Caussade n'ignore pas qu'il touche là un point sensible de la querelle quiétiste. Encore moins lorsqu'il affirme, en toute sérénité, que l'oraison de repos en Dieu « n'est rien moins qu'oisiveté, comme beaucoup de gens l'imaginent, car l'esprit et le cœur ne se reposent pas à la manière du corps, en cessant d'agir ; c'est au contraire en continuant leur action, mais d'une manière plus douce et qui charme l'âme » (OC, p. 59).

2) L'opportunité de cette spiritualité pour tous et pas seulement pour les âmes « avancées » ne semble pas encore pleinement résolue. L'*Avis* de la copiste du *Traité mystique où l'on découvre la vraie Science de la Perfection et du Salut* (Bibl. s.j. Chantilly, ms 159) qui deviendra *L'Abandon à la Providence divine*, met déjà en garde contre une interprétation qui justifierait l'indolence : « ce serait agir directement contre l'intention de l'auteur ». Non sans précaution rétrospective (BLE, t. 82, p. 29, note 1), ni certaine réticence (OC, p. 48, note 119), M. Olphe-Galliard, sur la foi, entre autres arguments, de l'aide du P. Antoine à qui est due la suppression de trois chapitres (3-5) du *Traité sur l'oraison du cœur*, jugés trop polémiques (*Entre Fénelon et Nicole...*, BLE, t. 83, 1982, p. 211), maintient que Caussade, s'adressant à des âmes ferventes, entend ne pas laisser pour compte l'âme en quête de ferveur, et que sa doctrine reste d'actualité (*L'Abandon...*, p. 17 ; *Entre Fénelon et Nicole...*, p. 131-32 ; *Le P.J.P. de Caussade et Madame Guyon*, p. 25, 36).

La thèse est durcie par M. Huillet d'Istria (*Le Père de Caussade...*, cité *supra*, p. 200-06), mais critiquée par Pourrat (*La spiritualité chrétienne*, t. 4/2, p. 345-46). En général, les réserves faites à Caussade viennent de théoriciens d'une théologie spirituelle dont on peut au moins se demander si les distinctions s'appliquent uniment à toute vie mystique : A. Poulain (*Des grâces d'oraison*, 7e éd., 1909, p. 39-40 note 2) parle d'un abus des « pauses attentives » et d'exagérations (p. 533-34) ; H. Watrigant (*L'école de la spiritualité simplifiée et la formule le « laisser-faire Dieu »*, Lille, 1903) est amené, parce qu'il préfère le texte de Ramière à celui de Caussade (p. 163-64 note 3), à dénoncer chez celui-ci (p. 161) une certaine imprécision doctrinale...

L'oraison de repos en Dieu est « un état qui ne peut être appelé proprement passif, mais passivement actif ou activement passif, parce que, si, d'une part, on se sent poussé, entraîné, de l'autre, c'est toujours librement qu'on suit l'impression qui nous pousse et nous entraîne » (OC, p. 115 ; à rapprocher de Fénelon, 11 août 1689, *Correspondance*, t. 2, p. 121-22 ; 6 mars 1695, t. 4, p. 14-15). Remis dans son contexte des « pauses attentives », le propos montre que Caussade tient l'infus et le passif pour des concepts inadéquatement identiques. Dès lors, et plus globalement, une filière semble ici discernable qui relierait les écoles spirituelles jésuite et carmélitaine.

Balthasar Alvarez (1533-1589 ; DS, t. 1, col. 405-06, t. 2, col. 2026-27), confesseur de Thérèse d'Avila, reçut d'elle la

confirmation et, en même temps, la correction du *silentium*, ou « repos de l'esprit en présence de Dieu, ou union de l'âme avec Dieu » ; la méthode, suspectée par Mercurian (1573-81), réhabilitée par Cl. Aquaviva (1581-1615), est prise en relais par Luis de la Puente (*Vida del Padre Balthasar Alvarez*, 1615). La traduction (1618) par René Gaultier (vers 1580-1638 ; DS, t. 6, col. 144-47) inspire l'école de Lallemant et de ses disciples Rigoleuc et Surin, en même temps qu'elle est utilisée par Bossuet (*Instruction sur les états d'oraison*, t. 1, ch. 1, n. 10) dans sa controverse avec Fénelon. C'est là que Caussade la trouve et l'emploie de la manière que l'on sait (sur cette filière, cf. Éd. Glotin, *Agir dans la prière ? Le jésuite Balthasar Alvarez, confesseur de Thérèse de Jésus*, dans *Sainte Thérèse d'Avila*, Colloque de Venasque septembre 1982, Carmel, 1983, p. 47-66, p. 54, 58-60).

Sous le couvert de ces influences, Caussade présente une spiritualité décidément mystique. « Entre l'amour et le pur amour », il n'y a de différence que de degré « puisque tout amour de charité est si essentiellement désintéressé, qu'il n'y en peut avoir qui ne le soit pas » ; l'erreur quiétiste est « de n'admettre cet amour pur que dans un certain état de leurs prétendus parfaits » (*Instr. spir.*, éd. Bremond, p. 80-81). Les conseils que Caussade donne aux commençants et aux progressants (OC, ch. IX, X, XII ; *Instr. spr.*, livre 2, Dialogues VI, VII, IX) concernent les « degrés » de l'oraison de quiétude et de recueillement, sans préjuger ni disputer des « degrés » traditionnels. Le titre du ch. IX, dans son intégralité : « De quelque avis important à ceux qui ont commencé à entrer *dans cette oraison* à la faveur des pauses attentives » (nous soulignons), et la lecture du ch. XII supportent au moins l'hypothèse. Caussade fait partie de l'école du « pur amour » ; il y revient constamment (cf. *Lettres*, Index). Les « pauses attentives » qui y donnent accès exigent qu'on soit *attentif* : l'accueil est positif, actif, même s'il conduit au laisser-faire Dieu. Et elles ne définissent pas seulement une manière d'oraison ; elles en sont aussi une préparation et disposition que les instances n'emprisonnent pas.

2. **LA SPIRITUALITÉ DU PRÉSENT ET SON ENRACINEMENT.** – 1° Le moment présent de Caussade se situe dans l'HÉRITAGE DE FRANÇOIS DE SALES ET DE FÉNELON qu'il assume et prolonge.

Le terme lui-même ne fait pas partie du vocabulaire habituel de François de Sales qui utilise des termes plus englobants : abandon, providence, volonté de Dieu, présence de Dieu, et une fois « aujourd'hui suffit » (cf. *Œuvres*, éd. Annecy, Index, t. 27, 1964). Son contenu lui est pourtant familier : la préoccupation envahissante du passé ou de l'avenir conduit à la méfiance de soi et de la Providence, à la méconnaissance de la réalité présente (Ed. J. Carney, *St Francis de Sales. Living in the Present Moment*, dans *Review for Religious*, t. 39, 1980, p. 550 ; cf. p. 550-57). Vécu surnaturellement, le présent est riche de vie éternelle, il augmente le capital de grâce en cette vie et de gloire dans l'au-delà (lettre 1156, citée dans DES, t. 2, 1975, p. 1229-31 ; cf. *Lettres d'amitié spirituelle*, éd. A. Ravier, Paris, 1980, Index *sub verbo* Présence).

« Au jour la journée », « de moment à l'autre », « en chaque moment » : toutes expressions familières à Fénelon (*Correspondance*, éd. Orcibal, Paris, 5 vol., 1972-76, t. 2, *passim* ; cf, *Œuvres*, éd. de Paris, 10 vol., 1851-1852 ; « de moment en moment », *De l'emploi du temps*, dans *Œuvres*, éd. J. Le Brun, Paris, t. 1, 1983, p. 556 et note p. 1419). Le mot appartient au vocabulaire de sa doctrine d'abandon : « Quand on est bien abandonné à Dieu, tout ce que l'on fait est bien fait, sans faire beaucoup de choses : on s'abandonne avec confiance pour l'avenir ; on veut sans réserve tout ce que Dieu voudra et l'on ferme les yeux pour ne rien prévoir de l'avenir. Cependant on s'applique dans le présent à accomplir sa volonté ; à chaque jour suffit son bien et son mal. Ce journalier accomplissement de la volonté de Dieu est l'avènement de son règne au dedans de nous, et tout ensemble notre pain quotidien » (*Instructions sur la morale et la perfection chrétienne* 14, *Œuvres*, t. 6, p. 95).

Le temps fénelonien renvoie à diverses images et symboles qui convergent vers une même leçon. L'eau, au départ « fluide, divisible et successive », symbole du trouble et de l'informel, du hasard des remous, réapparaît, au terme, pure et claire, « d'aucune couleur ni d'aucune figure ; elle est toujours de la couleur et de la figure que lui donne le vase qui la contient » (*Lettres spirituelles* 362, *Œuvres*, t. 8, p. 663). « Le cours du fleuve fait le mien et je n'ai qu'à ne pas m'arrêter » : le courant des eaux est devenu « courant de la grâce » (vers Noël 1690, *Cor.*, t. 2, p. 139-40). De même qu'Abraham est parti sans savoir la destination (*Gen.* 12, 1 ; *Cor.* t. 2 ; *passim*, cf. Index), ainsi l'âme : entre l'avant et l'après, « que suis-je ? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau ; ... un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence » (*Traité de l'existence de Dieu*, *Œuvres*, t. 1, p. 79). La leçon est d'une désappropriation, même de sa « providence propre » : « À chaque jour, dit Jésus-Christ, suffit son mal ; le mal de chaque jour devient un bien lorsqu'on laisse faire Dieu » (25 mai 1965, *Cor.*, t. 4, p. 23).

La référence à *Mt.* 6, 34 revient comme un thème à variations : « A chaque jour suffit son mal ; quand demain sera venu, il aura soin de lui-même » (25 juillet 1700, *Œuvres*, t. 8, p. 518 ; cf. 9 juin, 12 juin 1689, *Cor.*, t. 2, p. 101, 103). Ni retenir, ni prévenir ; mais faire « bonnement le mieux que vous pourrez, selon la lumière du moment présent » (5 avril 1693, *Cor.*, t. 2, p. 257). Mais encore, se contenter d'« emprunter l'existence » (*Traité de l'existence de Dieu*, *Œuvres*, t. 1, p. 57) ; « vivez comme à l'emprunt » (*Instructions sur la morale et la perfection chrétienne* 32, *Œuvres*, t. 6, p. 142). « C'est une des plus grandes règles de la vie spirituelle, de se renfermer dans le moment présent » (6 juin 1689, *Cor.*, t. 2, p. 100). « Ne songez qu'à recevoir tout de moment en moment » (27 juin 1690, *Cor.*, t. 2, p. 176). Comme l'enfant dans les bras de sa mère, ainsi l'âme « dans les bras de Dieu » (vers février 1690, *Cor.*, t. 2, p. 150 ; cf. p. 180, 192, 209, 257). « On ne voit que le moment présent, comme s'il était une espèce d'éternité. L'âme est rassasiée, perdue, incapable de désirer et indifférente sur tout ce qui n'est pas le moment présent » (*Explication des Articles d'Issy*, éd. Cherel, 1915, p. 20-21). Mieux : « moment présent, petite éternité pour nous » (*Lettres spirituelles* 183, *Œuvres*, t. 8, p. 570). Au terme, c'est le temps de Dieu qui déferle et coule, le temps de l'âme se stabilise ; Dieu soulage du poids du temps, il l'assume comme le Christ assume les péchés du monde. Pour une analyse plus élargie, cf. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, t. 4, *Mesure de l'instant*, Paris, 1968, p. 79-104.

Le *présent* caussadien est, avec des nuances, d'allure fénelonienne : le dépouillement traduit ici l'abnégation, là une manière de noblesse spirituelle. Nous retenons les citations dont la critique penche pour l'authenticité.

Toute programmation de la fidélité, « pensées sur pensées, réflexions sur réflexions, desseins sur desseins », « s'épuise en prévoyances inquiètes, en sollicitudes chagrinantes, en précautions fort inutiles, puisque, le moment venu, les choses changent de face ou nous changeons nous-mêmes d'idées et de sentiments »... « Ne pensons qu'à profiter du moment présent selon l'ordre de Dieu, laissons le passé à sa miséricorde, l'avenir à sa providence » (OC, p. 136). Les *Instructions* (éd. Olphe-Galliard, p. 257) insistent :

« et, tout en travaillant paisiblement et sans inquiétude premièrement au salut et puis au reste, abandonnons-en tout le succès à Dieu ». Les références de l'abandon sont, ici et là, les mêmes : « à chaque jour suffit sa peine » (*Mt.* 6, 34, OC, p. 136 ; « son mal » disent les *Instr.*, p. 257) ; « Dieu prend soin de nous » (1 *Pierre* 5, 7, OC, p. 136 ; *Instr.*, p. 258). Le *Traité sur l'oraison du cœur*, qui s'est appesanti sur les divagations inutiles, ajoute à l'Écriture l'exemple de Thérèse d'Avila, de Catherine de Sienne (« Ma fille, pensez à moi et je penserai à vous », OC, p. 136, cf. note 29) et de « tant de bonnes âmes » qui, dans de semblables circonstances, puisent un sursaut de plus grande confiance.

Un autre passage concerne les « pauses attentives » : la référence de *Ps.* 122, 2 appelle le conseil de « se tenir debout devant (Dieu) dans une simple disposition à agréer de moment en moment tout ce qu'il voudra ou ne voudra pas » (*Instr.*, éd. Olphe-Galliard, p. 345). Le *Traité* (OC, p. 192-93) exprime plus explicitement qu'il s'agit d'un progrès des âmes dans la vie intérieure : après le temps saintement occupé « de tous les actes réfléchis », « Dieu à présent leur fait sentir qu'il les appelle à quelque chose de plus simple » (cf. aussi OC, p. 197-99 ; *Instr.*, p. 353-54 ; où la simplicité rejoint la paix intérieure de *Phil.* 4, 7, cf. *infra*).

Un développement propre au *Traité* (OC, p. 147) situe plus clairement le présent dans un itinéraire de l'oraison pour les « commençants ». A ceux qui portent « une grande attention à savoir profiter de tous les moments favorables à cette oraison (du cœur) », il arrive souvent, quels que soient l'instant, la circonstance, la dévotion, « de sentir tout-à-coup un certain recueillement d'esprit, un goût subit de Dieu, ou quelque autre mouvement et affection sensibles. Voilà l'arrivée du Saint-Esprit, voilà le moment favorable (cf. 2 *Cor.* 6, 2), non pas de parler à Dieu, mais de l'écouter lui-même en grand silence au fond du cœur... ». Il faut alors suspendre les actes ordinaires et « se contenter de demeurer aux écoutes le plus longtemps qu'on peut, dans une attention intérieure dont Dieu pénètre bien le motif et tous les actes qui y sont enfermés ». On pressent ici, conjointement, le discernement ignatien, l'écoute de l'Esprit de L. Lallemant, la garde du cœur de J. Rigoleuc (cf. DS, t. 1, *Attention*, col. 1064-66).

Ce que le *Traité sur l'oraison du cœur* et les *Instructions spirituelles* exposent, les *Lettres* le distillent selon les dispositions. A une âme éprouvée, Caussade enseigne la paix qui est abandon à la Providence : « la pratique d'agréer à chaque moment l'état présent où Dieu nous met, peut seule nous tenir dans la paix du cœur, et nous avancer beaucoup sans empressement, trouble ni inquiétude. D'ailleurs cette pratique est très simple, il faut nous y attacher beaucoup, mais pourtant avec une entière résignation à tout ce que Dieu voudra, même à cet égard » (à la sœur Marie-Thérèse de Vioménil, *Lettres*, t. 1, p. 54 ; on peut souligner le radicalisme du conseil).

« Vous n'avez à faire qu'une seule chose simple et aisée, qui est de voir à quoi vous porte la pente foncière du cœur, sans consulter l'esprit ni la réflexion, qui gâterait tout. Agissez constamment avec cette simple simplicité, avec bonne foi et droiture de cœur sans regarder en arrière ni de côté, mais toujours devant vous, au seul temps et au seul moment présent, et je vous réponds de tout » (*ibidem*, t. 1, p. 313 ; la Mère Louise-Françoise de Rosen connaît de nombreuses vicissitudes intérieures ; plus haut, la lettre reprend l'image de Fénelon de « l'eau, qui elle-même, n'ayant ni formes ni figure, prend indifféremment toutes les figures et les formes des vases où on la met » ; cf. aussi *ibidem*, p. 92).

A une autre, le conseil se durcit : « Pour les frayeurs du passé, c'est la plus visible et peut-être la plus dangereuse de vos tentations. Ainsi je vous ordonne de chasser tous ces retours diaboliques... Ne pensez qu'au seul présent pour vous y enfermer dans la seule volonté de Dieu, laissez tout le reste à sa Providence et à sa miséricorde » (*Lettres*, t. 2, p. 31). La « plénitude du moment présent » est ici manifeste, inspirée de Fénelon (cf. M. Olphe-Galliard, RAM, t. 38, 1962, p. 347-49). Elle est maintes fois reprise, remodelée incessamment jusqu'à trouver des accents incantatoires et des formules audacieuses.

A propos de la sainte Famille, dont le pain quotidien est la volonté de Dieu : « O Pain des anges, manne céleste, perle évangélique, sacrement du moment présent, tu donnes Dieu sous des apparences aussi viles que l'étable, la crèche, le foin, la paille ! Mais à qui le donnes-tu ? *Esurientes reples bonis...* » (*Lettres*, t. 2, p. 153 ; le mot « sacrement » est pris au sens augustinien de « signe sacré », cf. M. Olphe-Galliard, BLE, t. 82, 1981, p. 44-48). Le contexte et l'application sont précisés dans la suite : il n'y a pas de secret pour trouver le « trésor », la « drachme » : « L'action de Dieu inonde l'univers, elle pénètre toutes les créatures, elle surnage au-dessus d'elles, partout où elles sont elle y est, elle les devance, elle les accompagne, elle les suit ; il n'y a qu'à se laisser emporter au cours de ses ondes » (cette lettre est devenue, avec des corrections, omissions, plus ou moins importantes, le chapitre 1 de *L'Abandon...*, éd. 1966, p. 25-28 ; cf. *supra*). La citation semblerait ne faire aucune distinction entre grâce extérieure et grâce intérieure (cf. E.J. Cuskelly, *La grâce extérieure d'après le P. de Caussade*, RAM, t. 28, 1952, p. 224-42, surtout p. 224-29).

A partir de ces repères, la spiritualité du moment présent chez Caussade se laisse peut-être mieux approcher, qui relève tantôt de l'oraison, tantôt du quotidien. Les « pauses attentives » exercent l'âme à des temps d'arrêt qui, laissant agir la seule grâce et inspiration, privilégient, dans le silence du cœur, l'union amoureuse à Dieu : il s'agit bien d'une ouverture au pur amour, où le fréquent rapprochement entre « volonté » et « cœur » situe la doctrine par rapport à un quelconque soupçon de quiétisme. Dans le quotidien, la spiritualité du moment présent, refusant le retour au passé avec son cortège d'inquiétudes et la préoccupation de l'avenir avec ses incertitudes essentielles, vise au repos du cœur dans la docilité de l'Esprit et aussi bien à l'accomplissement du devoir qui s'impose ou se propose, quelle qu'en soit la forme, accueilli comme un ordre de Dieu, ou, plus simplement, comme un don. A chaque fois, il s'agit d'une rupture dans le charivari des contraintes pour y trouver, à la faveur de l'événement, une marge de plénitude où seul compte le Seigneur, son appel, sa force et sa paix, jusque dans leur imprécision.

2) Les références scripturaires de *Phil.* 4, 7 ; 1 *Pierre* 5, 7 ; *Mt.* 6, 34, et celles de *Ps.* 122, 2 ; 2 *Cor.* 6, 2 ; les allusions à la drachme et au trésor enracinent explicitement le courant spirituel du présent dans un contexte philosophique et littéraire précis : Les mystiques contre l'inquiétude, dit J. Deprun (*La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1979, ch. 10, p. 143-62).

De deux manières au moins, le Siècle des Lumières est empreint d'inquiétude : il travaille à l'instauration rationnelle du bonheur comme un repos, un équilibre, fin ou obstacle ; il « éclaire », en mettant en cause et en jeu – ou en jugement ? – l'inquiétude de la conscience (*ibidem*, Introduction, p. 9-10). Tandis que les malebranchistes prolongent les analyses augustiniennes, les lockistes réintègrent l'inquiétude

dans la nature. En opposition, l'inquiétude est le « fait apologétique » par excellence (p. 124) : Bernard Lamy (*Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Paris-Rouen, 1706-1711 ; cf. Fr. Girbal, *Bernard Lamy*, Paris, 1964), J.J. Duguet (1649-1733, *Traité des principes de la foi chrétienne*, 3 vol., Paris, 1736 ; DS, t. 3, col. 1759-69) discernent dans l'inquiétude la dimension surnaturelle de la destinée, donc la preuve de l'existence de Dieu, et l'immatérialité de la nature, donc l'immortalité de l'âme ; tandis que Fr. Joachim de Pierres, cardinal de Bernis (*La Religion vengée, Œuvres*, Paris, 1810, t. 2) et D.-R. Boullier (*Défense des Pensées de Pascal contre la critique de M. de Voltaire*, Amsterdam, 1741 ; Paris, 1754) l'utilisent pour renvoyer au « vide intérieur » que laisse le péché des origines. Sur le fond commun d'une référence à saint Augustin et à Pascal, la première apologétique, que J. Deprun appelle « blanche » insiste sur l'existence du désir né de l'inquiétude, la seconde, plutôt « noire », sur la distance qui en sépare et en coupe (J. Deprun, *op. cit.*, p. 129-37).

Si l'apologétique prend en compte l'inquiétude, la spiritualité la récuse et la mystique la déracine. La spiritualité française du 18e siècle englobe, de façon générale et systématique, deux positions antagonistes : le jansénisme et le quiétisme. Manière commode de parler, mais au demeurant inadéquate : les deux termes, outre le sens péjoratif qu'ils recouvrent presque dès les origines, ne représentent, même dépouillés, que deux « types-idéaux », des structures-limites qui ne rendent pas assez compte d'une diversité autrement complexe. J. Deprun, dont nous poursuivons l'analyse, propose trois courants : le « maximalisme » ou « purisme salésien », éviction radicale de l'inquiétude, sous le désir même de béatitude, où l'espérance est de plus en plus amincie, jusqu'à la limite d'un non-agir (Marie de l'Incarnation, Jean de Bernières, Mme Guyon, les « néantistes »), le « minimalisme », de tendance à la fois hédoniste et activiste (Nicole, Bossuet), l'« optimalisme » qui tient tant bien que mal l'équilibre entre les deux autres, propre à Fénelon tel qu'en lui-même, arraché à l'empreinte de Mme Guyon.

L'enjeu du débat est celui de la continuité entre Fénélon et François de Sales. La théorie de l'inquiétude, ou des inquiétudes, chez François de Sales, reste indéterminée, trop compréhensive pour prendre forme de système : du « désir plein d'inquiétude » qui est une forme d'amour-propre, il faut cheminer vers la « sainte indifférence » où demeure une « admirable mais aimable inquiétude » ; de *La vie dévote* (1608) au *Traité de l'amour de Dieu* (1616). il y a progrès, sans cassure (J. Deprun, p. 147, note 31 qui renvoie à A. Ravier, Introduction au *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, coll. la Pléiade, p. 323, n. 2, contrairement à L. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 287-88). Fénelon distingue entre l'amour-propre qui est « péché », « ordure », et l'intérêt propre, « amour naturel de nous-mêmes » qui, bien qu'imparfait, n'est pas répréhensible : des *Maximes des saints* à l'*Instruction pastorale* (1697), il y a réhabilitation d'une certaine inquiétude, sans qu'il soit possible d'affirmer que les indéterminations de François de Sales sont résolues, mais où s'insère le courant du « purisme salésien » (J. Deprun, p. 149-54). La spiritualité, d'autant, opte pour la mystique, plus radicale.

Après *Cum Alias* (1699), Fénélon se survit donc dans les maximalistes, jésuites pour la plupart. Claude-François Milley (1668-1720 ; DS, t. 10, col. 1226-29 ; cf. J. Bremond, *Le courant mystique au 18e siècle. L'abandon dans les lettres du Père Milley*, Paris, 1943) et son « pays perdu », le pays où l'âme se perd en Dieu, ayant perdu tout intérêt propre ; Antoine Franc (1669-1744 ; DS, t. 5, col. 779-82) et sa *Méthode pratique pour converser avec Dieu* (1721) par où « l'âme inquiète converse moins avec Dieu qu'avec elle-même » (J. Deprun, p. 157) annoncent et préparent Caussade.

Issu du courant maximaliste, Caussade y laisse aussi sa marque (J. Deprun, p. 158-59). Pour lui, le « devoir présent » est le levier d'éviction de l'inquiétude, le ressort de l'abandon : « Que toute votre attention aille au devoir présent et à la pureté du motif avec lequel vous devez vous acquitter du devoir présent, le reste est inutile, une perte de temps, une source d'inquiétudes » (J. Le Brun, *Textes inédits...*, lettre 1, RAM, t. 46, 1970, p. 221). Le conseil unit le présent à un devoir où se manifeste la volonté de Dieu ; l'événement signifie, mais si son sens est clair pour Dieu, il ne l'est pas à coup sûr pour nous ; la volonté qui s'y manifeste est « inconnue ». L'abandon est donc d'une application constante. Il faut rejeter les réflexions et prévoyances inquiètes (*Lettres spirituelles*, t. 2, p. 231), laisser tomber les inquiétudes « comme on laisse tomber une pierre dans l'eau » (*ibidem*, t. 2, p. 231, 233 ; cf. t. 1, p. 154, 262 ; t. 2, p. 55, 72, 73, 99 ; *Textes inédits...*, lettre 9, RAM, t. 46, 1970, p. 327, lettre 12, p. 351), accepter, voire aimer, le « vide immense » des opérations crucifiantes (*Lettres spirituelles*, t. 1, p. 286), se repentir sans inquiétude (t. 2, p. 233, « conduite à tenir après les fautes » ; *Instructions spirituelles*, éd. Olphe-Galliard, p. 238, éd. Bremond, p. 154), ne pas « s'inquiéter de s'être inquiété » (*Lettres spirituelles*, t. 1, p. 88, 155 ; t. 2, p. 243), couper court à tout esprit « propriétaire », même « pour l'éternité » (*Textes inédits*, lettre 10, RAM, t. 46, p. 339). Certains avis rappellent ou annoncent le « pays perdu » de Milley (cf. OC, Introduction, p. 37-38).

L'insistance du *fiat* (cf. *Lettres spirituelles*, Index) dans la spiritualité caussadienne est proportionnée au fait que l'abandon s'appuie toujours sur un devoir, actif ou passif, mais toujours présent. Le conseil-clé dit explicitement l'intention : « Abandonnons tout le passé à son infinie miséricorde, tout l'avenir à sa divine Providence, et ne pensons qu'à profiter du présent, par le seul *fiat* en tout, pour tout et partout » (*Lettres spirituelles*, t. 2, p. 100) : abandon et gain sont comme les deux aspects de la plénitude du présent. L'action n'en est pas exclue : « On prend alors son cœur à deux mains ; on le contraint... à faire un acte de complète résignation. C'est alors qu'il faut dire et redire le *fiat* d'un parfait abandon... » jusqu'à ce qu'il soit une action de grâces (*ibidem*, t. 1, p. 113) ; il faut prendre le *fiat* « pour votre acte favori et pour votre continuel exercice » (t. 2, p. 47). Dans cette perspective, la patience est un acte (cf. t. 2, p. 40) et les acquiescements, même contraints, sont bons (cf. t. 2, p. 67). Ailleurs, l'accent est mis sur l'acceptation, la passivité, mais la réalité est identique : se soumettre même au manque de soumission (t. 2, p. 49 ; cf. t. 1, p. 134, 193, 213, 217, 238 ; t. 2, p. 128, 251). Bref, le présent seul importe : Dieu l'habite, l'âme le vit.

L'éviction mystique n'est pas incompatible avec l'apologétique de l'*inquietum cor nostrum* : le mouvement du cœur peut être l'amorce d'un retour à Dieu, par là il accompagne la foi ; lorsqu'il est une entrave, il faut le combattre et le rectifier par l'abandon (cf. J. Deprun, *op. cit.*, p. 162).

Ainsi perçue, l'analyse suit une démarche philosophique et littéraire. Caussade « dit que cette volonté de Dieu se raccourcit et s'abrège dans la qualité du moment présent et passe ainsi dans les facultés et de là dans les choses. Pour Caussade, c'est tout un de

jouir ou de ne pas jouir de Dieu... Caussade a bien exprimé cette parfaite, profonde et pure identité de tout avec tout qui est l'effet de cette même action divine remplissant les siècles des siècles et les égalisant avec l'infiniment petit de chaque seconde humaine » (J. Guitton, *Le génie de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* supplément à la *Vie thérésienne,* n. 18, 1965, p. 23 ; la première édition, *Essai sur le génie spirituel dans la doctrine de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* dans *Les Annales de Lisieux,* 1955, ne contient pas cette incise ; sur le rapprochement entre Caussade et Thérèse, cf. *infra*). « Il n'y a pas plus dans demain que dans aujourd'hui, ni plus dans l'éternité que dans le présent » ; aussi « l'âme qui n'est pas satisfaite par la plénitude du moment présent est punie par l'impuissance de ne se trouver contente d'aucune autre chose » (J. Guitton, *Journal de ma vie,* t. 2, 1976, p. 28-29, 33)..

Une démarche plus théologique soulignerait que l'idée du moment présent ne se rapporte pas à un point d'une série, mais à une expérience religieuse fondamentale : c'est en « entrant » en soi-même et en transcendant l'espace et le temps qu'on saisit le présent comme « moment présent » ; la filière, ici, serait d'Augustin à Eckhart, et récupérerait « l'instant éternel » de K. Jaspers, tandis que dans l'Écriture, au mot νῦν qui exprime tout ensemble la présence du Christ et le dynamisme de l'histoire du salut répond le moment, instant de choix, l'aujourd'hui de l'accueil de *Rom.* 13, 11 (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* p. 381). Raisons psychologiques et considérations surnaturelles se conjuguent pour achever d'enraciner la spiritualité du présent : la préoccupation du passé ou de l'avenir risque de mobiliser et, donc, de neutraliser les énergies. Et des références bibliques familières à Caussade, certaines s'amplifient, ainsi *Mt.* 13, 44-45 (tout vendre pour la perle et le trésor), d'autres s'ajoutent, qui confèrent au présent une dimension surnaturelle que n'enferme pas le seul combat contre l'inquiétude, sauf *Mt.* 10, 29-31 (« soyez donc sans crainte ») qui, dans un contexte différent, rappelle *Mt.* 6, 34. Vivre le présent est une manière de dépouillement en vue de la connaissance de Jésus Christ (*Phil.* 3, 7-8 ; cf. 1 *Pierre* 1, 24 ; *Jacques* 4, 14). Dès lors s'y inscrivent une nécessaire ascèse des passions (*Luc* 8, 14 ; 14, 15-21), un contrôle des sens soit pour libérer l'Esprit (*Rom.* 8, 14), soit pour progresser et fructifier (*Jean* 15, 4-5 ; 1 *Cor.* 10, 31 ; *Col.* 3, 17). Si pareil développement apparaît plus structuré, le fondement spirituel du moment présent réside toujours dans la simplicité : c'est un « sacrement » ou « signe sacré » de vie divine (DES, t. 2, 1975, p. 1229 ; cf. DS, t. 7, col. 1776-91, *Inquiétude*). La doctrine, ici esquissée, ne récuse donc pas Caussade.

3. **PARAMÈTRES D'UNE SPIRITUALITÉ.** – La spiritualité du présent se prête malaisément à une enquête. D'une part, même chez Caussade, elle n'est qu'un aspect d'une doctrine plus générale, dont on a relevé plus haut les antécédents immédiats : à côté de la filière assez certaine qui relie Caussade à l'école thérésienne en matière d'oraison du cœur (*recogimiento*), sa doctrine spirituelle s'appuie sur l'abandon, forme active d'indifférence, éviction radicale de l'amour-propre, chemin vers le pur amour et la paix intérieure (voir dans DS les articles à ces mots). D'autre part, il ne peut être question que d'évoquer quelques auteurs qui, présentant quelque analogie plus générale avec Caussade, ont privilégié d'une manière ou d'une autre l'aspect du *présent* dans le temps. Il s'agit de paramètres, sans plus.

1° Dégagée arbitrairement, mais ici nécessairement, la question se pose d'abord des **racines lointaines.** Un survol des Pères, volontairement incomplet, indiquerait que, chez eux, le présent est envisagé dans un commentaire scripturaire des termes adéquats et que l'accent est mis sur la *présence de Dieu* (DS, *supra,* col. 2107-36 ; cf. F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence chez St. Augustin,* Paris, 1933 ; St. Grabowski, *St Augustine and the Presence of God,* dans *Theological Studies,* t. 13, 1952, p. 336-58 ; S. Terrien, *The Elusive Presence : Toward a new Biblical Theology,* 1978, c.r. dans *Theological Studies,* t. 40, 1979, p. 532-33). En retenant les références scripturaires ci-dessus, certaines tendances retiendraient ensuite l'attention : à propos de *Mt.* 6, 34, l'inquiétude est pour maints Pères, comme pour les auteurs païens classiques, un sentiment propre à l'homme (vg Hilaire de Poitiers, *In Mattheum,* SC 254, p. 165-67) ; le souci du présent est même de conseil (cf. Jérôme, *In Mattheum,* SC 242, p. 139 ; « la pensée du présent nous suffit donc », p. 141). À propos de *Mt.* 10, 29-31, « sa Providence s'applique à tous », commente Jérôme (*In Mattheum,* SC 242, p. 205). Le trésor (*Mt.* 13, 44) est celui « de la sagesse et de la science » dont parle saint Paul (Jérôme, *In Mattheum,* SC 242, p. 289 ; Origène, *In Mattheum,* SC 162, p. 157).

Le présent apparaît aussi, ici ou là, dans les commentaires du Pater. Ainsi Ambroise, à propos de l'eucharistie, pain quotidien : « Si tu le reçois chaque jour, chaque jour devient pour toi l'Aujourd'hui. Si le Christ est à toi aujourd'hui, il ressuscite pour toi aujourd'hui... L'Aujourd'hui est advenu » (*De sacramentis,* SC 25, p. 96 ; même idée chez Chrysostome et saint Thomas, cf. DS, t. 12, col. 399-400). L'aujourd'hui s'oppose au souci du lendemain ; mais le développement engage davantage, bien que les thèmes soient proches, une spiritualité du temps dans l'économie du salut.

1) Dans ses *Instructions spirituelles* (vers 1298 ; cf. *Les Traités,* trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1971, p. 41-90), Eckhart (DS, t. 4, col. 93-116) enseigne le dépouillement de soi jusqu'à l'anéantissement pour approcher du « tout » de Dieu. La présence de Dieu passe par la présence à soi-même de l'homme dépouillé : « toutes choses ont un mode d'être intérieur et divin pour l'homme intérieur » (p. 77).

« L'homme doit chercher Dieu en toutes choses, et trouver Dieu en tout temps et en tous lieux, et auprès de tous les hommes et de toutes les manières. On peut ainsi sans cesse croître et grandir en tout temps, sans arrêt, et ne jamais cesser de grandir » (p. 83). L'être de l'homme dépouillé « n'est trouvé » que dans un devenir qui est Dieu à l'œuvre ; « celui qui veut tout recevoir doit aussi tout donner » (p. 85). Le chemin est d'une conformité radicale et immédiate à la volonté de Dieu. « Mais ce que tu veux fortement et de toute ta volonté, tu le possèdes, et ni Dieu ni aucune créature ne peut te l'enlever, pourvu que ta volonté soit entière et véritablement divine, et appliquée au présent. Non pas, par conséquent ' Je voudrais bien... ' – ce serait encore pour l'avenir – mais : ' Je veux qu'il en soit ainsi maintenant '... » (p. 53).

Dans le sermon, postérieur d'une vingtaine d'années, sur *Luc* 10, 38 (*Sermons,* trad. J. Ancelet-Hustache, t. 1, Paris, 1974), l'idée s'affine et s'enrichit de cette autre, proche et d'une belle audace, de la virginité de l'esprit – appelé « intellect » parce qu'il est

« étincelle » de l'éternel – qui se plie à la volonté de Dieu.

« Si j'avais un intellect tel que toutes les images que tous les hommes ont jamais accueillies, et celles qui sont en Dieu lui-même, se trouvent dans mon intellect, et si j'étais à leur égard sans attachement de sorte que, dans ce que je fais ou omets, je n'ai retenu aucune d'elles avec attachement, avec un avant et un après, et que, au contraire, dans ce moment présent, je suis libre et dégagé pour la très chère volonté de Dieu, afin de l'accomplir sans cesse, en vérité, je serais vierge sans être entravé par aucune image, aussi véritablement que si je l'étais quand je n'étais pas », c'est-à-dire lorsque l'intellect n'était pas dans le temps, mais dans l'éternelle pensée de Dieu. Et s'il reste ainsi dépouillé, de moment en moment, de vierge il devient femme. « ' Femme ' est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge ». Mais, au contraire de la femme qui n'engendre que selon son cycle, l'âme produit son fruit « tous les jours cent fois et mille fois, même d'innombrables fois ». Inversement, « tout attachement à une œuvre quelconque qui t'enlève ta liberté d'être à la disposition de Dieu dans ce moment présent et de le suivre seul dans la lumière par laquelle il t'invite à agir et à omettre, libre et nouveau à chaque moment présent, comme si tu n'avais, ne voulais ni ne pouvais rien d'autre... » empêche la fécondité de l'âme « à partir du fond où le Père donne naissance à son Verbe éternel » (p. 52-53).

2) Le langage de Jean Ruysbroeck n'est pas sans analogie. L'aujourd'hui est celui de l'engendrement éternel du Fils par le Père, « car son advenement sans temps, consiste en quelque maintenant éternel » (*L'ornement des nopces spirituelles,* trad. fr., Toulouse, 1606, p. 186), et de l'engendrement temporel de l'âme à la vie trinitaire : « car, Dieu naist en nous à chaque moment » (p. 143).

3) Sainte Catherine de Gênes (1447-1510 ; DS, t. 2, col. 290-325), dont la *Vita* a marqué Fénelon, M^me^ Guyon et gêné Bossuet (cf. DS, t. 2, col. 323-24), a inspiré l'œuvre principale de Fr. von Hügel (1852-1925 ; DS, t. 7, col. 852-58), *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends* (Londres, 2^e^ éd., 1923 ; cf. résumé dans DS, t. 7, col. 854-55). Contestée sur certains points d'attribution ou d'interprétation (cf. DS, t. 2, col. 295-99), l'œuvre qui se présente comme un essai de synthèse, à partir de faits et écrits de Catherine, de psychologie et de théologie mystiques, demeure fondamentale. Elle reflète autant la recherche de Hügel qui tente de cerner la mystique comme une vie « en deux mondes, celui de l'éternité et celui de la succession », sans confusion ni séparation, et d'essayer d'atteindre ainsi un Dieu « tout entier en acte », « un présent et une présence » (cf. M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel,* Paris, 1935, p. 155, 161). C'est le point que nous retenons ici (pour une analyse plus exhaustive, cf. J. Steinmann, *Friedrich von Hügel,* Paris, 1962, p. 245-316).

« Faire une chose et rien qu'une chose à la fois », commente Hügel, est un principe tant de la vie extatique de sainte Catherine que de sa méthode de « lutte spirituelle ». Si bien qu'en dehors des extases « elle éprouve le besoin de concentrer son attention sur une seule et toute importante idée, sur un seul point du champ de sa conscience... Elle donne fidèlement son attention entière aux circonstances, aux obligations, aux lumières et aux impressions intérieures que ses prières, ses pensées et ses souffrances lui présentent successivement. Et c'est ainsi que pas à pas elle réussit à faire un long chemin, et que avec un rigoureux esprit de suite elle bâtit une riche simultanéité... » (*Mystical Element...,* 1908, t. 2, p. 34-35 ; trad. dans *Annales de Philosophie chrétienne,* mars 1909, t. 157, p. 576-77). Le principe, vécu, va profond, qui sous-tend une mystique du présent : passé, présent, avenir, aussi bien que vie et mort, sont des « accidents horizontaux et périphériques ». « Ce qui importe, c'est de vivre la relation verticale avec Dieu, toujours si variée d'instant en instant, mais toujours si semblable et qui fait de cette terre un pré-ciel, un purgatoire peut-être, mais un purgatoire de douleur-joie... L'hygiène de la vie présente, c'est donc de se laisser aller à la paix et aux petites microscopies fragmentaires que sont les moments. Et, dans ces moments, de jouer avec ces moments, outrepassant tout afin d'obtenir... une aperception consciente de la simultanéité divine. Von Hügel dit que faire cela, c'est pratiquer la grâce du moment présent, l'*age quod agis,* sans mémoire, sans anticipation inquiète, en vivant d'instant en instant, en sublimant l'instant par l'amour. Cette intuition globale de l'éternité à travers tous les instants... est une sorte de sous-intuition sublimante et globale de la simultanéité divine... Le corps est un instrument du moment présent... De sorte que, chez sainte Catherine de Gênes, comme chez tous les mystiques, tout se ramène à l'élément très simple de l'attention au présent, de l'oubli du passé et de l'absence d'inquiétude sur l'avenir... » (J. Guitton, *Journal de ma vie,* t. 2, Paris, 1976, p. 145-46).

En traitant du Purgatoire comme d'un état, en y mêlant aux aperçus doctrinaux sa propre expérience (DS, t. 2, col. 304 ; cf. J. Steinmann, *op. cit.,* p. 268-73), Catherine y voit l'âme fixée dans un présent de pur amour, « dans la pureté absolue de l'amour douloureux et purifiant », sans retour au passé, sans être « burinée par l'attente », en même temps qu'elle-même cherche « à vivre la vie présente comme une vie de pur amour, c'est-à-dire à détruire en elle tout sentiment de *propriété* », ou du passé (regret), ou du présent (souci), ou de l'avenir (inquiétude). « Elle s'efforçait de vivre de moment en moment, oubliant le moment dépassé et ne pensant pas au moment futur. Et pour elle cette science était à la fois la science du Purgatoire et la science de la vie présente ; car la vie mystique, et la vie de l'âme après la mort avant la béatitude, étaient une seule et même vie, dont la loi était le *pur amour* » (J. Guitton, *op. cit.,* p. 135).

La science des mystiques est d'être tout ensemble dans « sa zone supérieure dite abstraite et dans sa zone concrète... ». « C'est ce que faisaient Catherine de Gênes, Catherine de Sienne, en agissant d'une manière discontinue, en faisant une chose à la fois..., sans qu'on pût deviner ce qu'elles feraient dans l'instant suivant. Et moi, je m'explique que, dans les moments qui n'étaient pas extatiques, elles avaient une plénitude d'attention aux circonstances successives et aux obligations successives » (J. Guitton, *op. cit.,* p. 147-48). Simultanéité où l'âme tente, de moment en moment, de coïncider avec la simultanéité divine qui est un éternel présent : l'analyse, qui se réfère sans cesse à une appréhension mystique, ne semble pas trahir la pensée génuine de Catherine et d'autres.

4) L'œuvre de Bernières (1602-1659 ; DS, t. 1, col. 1522-1527) a connu les mêmes avatars, voire de plus grands, que celle de Caussade : il n'a rien écrit pour le public ; tout ce qui nous est parvenu est le fruit du travail, plus ou moins fidèle, de ses éditeurs Nicolas Charpy de Sainte-Croix, Louis-François d'Argentan et Robert de Saint-Gilles, à partir de sa correspondance et de ses maximes. La critique penche plutôt vers un arrangement indiscret et excessif (R. Heurtevent, *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières,* Paris, 1938 ; mise au point par L. Luypaert, *Bernières et le quiétisme,* RHE, t. 36, 1940, p. 19-130, surtout p. 41-54) : les originaux n'ont pas été retrouvés ; et les rares exceptions n'ont jamais vu le jour.

Sa doctrine, en matière d'oraison du cœur, annonce celle de Caussade. L'anéantissement en est le fil conducteur, forme d'abandon absolu : « Dieu veut que je dépende de luy seul » (août 1643, *Œuvres spirituelles,* 2e éd., Paris, 1677, t. 1, p. 192). Trouble et inquiétude sont signes d'amour-propre « qui nous rend propriétaires de quelque créature, dont nous ne pouvons souffrir la privation » (8 septembre 1646, t. 1, p. 43 ; cf. *Le Chrétien intérieur,* Paris, 1662, p. 11-64). Il faut se dépouiller de tout, s'abandonner en tout : « L'ame qui marche par cette voye (les ténèbres de la foi)... n'y porte rien que la Foy toute nuë pour trouver Dieu en un moment et le posseder, et pour entrer ensuite dans une jouissance qui est de Dieu » (1er janvier 1650, *Œuvres spirituelles,* t. 1, p. 250).

L'Esprit éclaire l'esprit pour « le debarrasser des entortillemens, reflexions, et inquietudes, où il est sujet naturellement » (7 janvier 1651, t. 2, p. 181). Mais il y a peine et peine : « La peine est toûjours accompagnee de quelque inquietude, mais non pas de la souffrance pure : si bien qu'une ame avec la grace peut demeurer paisible avec la pure croix interieure, et rejetter le trouble qui vient de l'amour propre » (janvier 1648, t. 1, p. 44). De même, il y a une inquiétude utile, celle de l'âme dont les nécessités entravent les élans du pur amour : « ... son inquietude est pleine d'amour : car la peine qu'elle a de ne pouvoir aimer comme elle le voudrait, est un amour tres-pur et tres-fort ; de sorte qu'elle demeure tres-soumise et très-indifferente à tout état, puisqu'elle y peut aimer purement » (19 janvier 1646, t. 1, p. 168). L'important, dès lors, ne réside pas dans ce qu'on fait, grand ou petit, mais dans l'esprit où on le fait : « L'unique secret d'estre en repos, c'est de contenter Dieu, et pour cela de ne vouloir rien que ce qu'il veut, et de pratiquer les vertus qu'il demande de nous, en sorte que nous ne les pratiquions pas à cause qu'elles sont plus excellentes que d'autres, mais parce que Dieu veut que nous les pratiquions... » (janvier 1641, t. 1, p. 88 ; cf. p. 100-02). Tel est le sens de *Mt.* 10, 30 : « son intelligence claire et parfaite beatifie l'ame en la terre... ; l'ordre de Dieu luy est tout en toutes choses, et toutes choses ne luy sont rien sans l'ordre de Dieu » (30 juin 1644, t. 1, p. 80-81).

Bernières revient souvent sur le thème de la présence de Dieu (vg *Le Chrétien interieur,* éd. 1662, p. 151-244), fruit de l'anéantissement : « N'ayez soin de rien, sinon de vous laisser perdre et abysmer en Dieu au dessus de toute connaissance, dans une sainte ignorance qui ne se connoist que par experience » (30 mars 1654, *Œuvres,* t. 2, p. 357 ; cf. p. 452, 466). Lorsqu'il parle du présent, c'est, en général, dans l'optique du bon emploi du temps : « Je veux dire d'en prendre pour menager son eternité et accomplir le grand œuvre de la predestination. Pour cet effet il faut bien employer celuy que Dieu nous donne, ne s'occupant aux affaires du monde, que dans la necessité precise, bien loin de s'occuper en bagatelles, mais seulement aux ouvrages que nous sommes obligez de faire suivant l'ordre et la conduite de Dieu sur nous » (*Œuvres,* 10 octobre 1644, t. 1, p. 94). Dans le texte parallèle du *Chrétien intérieur* (éd. 1859, t. 1, livre 2, traité 1, ch. 7, p. 251-52), sur le thème que le temps de la vie est « l'apprentissage de l'éternité », un développement intrigue par sa rigueur : « Par le péché, l'homme perdit tous ses droits sur le temps », « tout ce qui est renfermé dans le temps se termine enfin à rien avec le temps. L'affaire de notre éternité est la seule qui ne finit point avec le temps ». Mais le propos pourrait n'être qu'une amplification de L.-Fr. d'Argentan (cf. R. Heurtevent, cité *supra,* p. 153-54).

L'expression « de moment en moment » (1651, *Œuvres,* t. 2, p. 434-35 ; 1654, p. 452) renvoie le plus souvent à un itinéraire crucifiant et successif de dépouillement ; elle reflète « l'état » présent : « il faut toûjours vivre conformement à l'état present où Dieu nous met » (7 septembre 1646, t. 1, p. 139) ; « chaque chose en son temps, selon la disposition divine » (6 août 1641, t. 2, p. 186). Dans cette perspective, le « moment » de la vie cachée en Dieu « vaut mieux que la possession de toutes les creatures » (1653, t. 2, p. 463) ; il s'accorde à l'éternel : « le pur fond estant aneanti, est au dessus des sens, des temps et des lieux : car c'est le moment de l'éternité qui est toûjours present à quiconque possede cet état » (11 novembre 1654, t. 2, p. 467). Au terme de l'évolution spirituelle, l'instant et l'éternel coïncident.

Le recours à Dieu seul revient inlassablement : « Contentez-vous de vivre tout abandonnée aux soins de la divine Providence, et de faire dans cet état présent où elle vous laisse, tout ce qu'elle demande de vous » (*Le chrétien intérieur,* éd. 1859, t. 1, p. 257 ; cf. *Œuvres,* t. 2, p. 36-38, p. 105 ; « recevez de la divine Providence ce qu'elle vous envoyera », p. 206). La résonance caussadienne se mêle à celle de « pauvreté », de « petitesse », d'« enfance », de « la pauvreté de Providence » (*Le Chrétien intérieur,* éd. 1662, p. 197).

« Je dois dependre totalement de la divine providence sans aucune attache et sans aucun appui aux creatures..., me jettant entre ses bras comme un enfant qui n'a d'autre souci que de se laisser porter à sa chere mere... Je n'ay point appris l'abandon à la providence par raison, car je suis un enfant ; je l'ay appris par experience. Je craindrois quelque fois d'aimer trop l'oraison, et d'y trouver trop de consolations sensibles, si je n'estois persuadé que Dieu veut que je vive en enfant... ; je dois paisiblement laisser travailler les autres aux grandes affaires, comme les ainez de la maison, en comparaison desquels un petit enfant n'est rien que foiblesse » (août 1643, *Œuvres,* t. 1, p. 191-92 ; *Le chrétien intérieur,* éd. 1662, p. 213-15, avec quelques variantes). « L'union au bon plaisir de Dieu est la disposition des dispositions » (1662, p. 223). Voici enfin une réflexion qui renvoie bien à l'essentiel de la doctrine caussadienne et de ses prolongements : « Un moment de la volonté de Dieu est preferable à toutes les choses du monde, et il n'y a point de dessein, pour grand et saint qu'il soit, qui ne doive estre négligé pour se soûmettre à cet heureux moment, duquel depend tout le bonheur de l'ame ; puisque c'est par luy seul que Dieu s'ecoule dans son fond, qu'il s'en rend le maistre, et qu'il y regne absolument » (11 novembre 1658, *Œuvres,* t. 1, p. 71-72).

Autre correspondance : Bernières a été éclaboussé par la querelle quiétiste ; Caussade en a subi les séquelles. Dans sa critique des « nouveaux spirituels », Bossuet cite Bernières à côté de Molinos, Mme Guyon, Falconi ; mais il en permet la lecture discrète à quelques dirigées (cf. R. Heurtevent, *op. cit.,* p. 116-19 et le ch. 8 sur les attaques et l'influence ; on peut se demander si la condamnation de son œuvre vise Bernières ou ses éditeurs, cf. *ibidem,* p. 165-79). Surin affirme (*Correspondance,* éd. M. de Certeau, Paris, 1966, lettres 432, 522) qu'il n'aurait pas entrepris son *Catéchisme spirituel* s'il avait connu l'œuvre de Bernières... Sur le point précis d'une spiritualité du présent, Bernières semble n'être qu'un repère sans synchronisme ni causalité ; l'optique est d'une mystique proche, avec des accents et une sensibilité personnels.

5) Par contre, Pascal (1623-1662 ; DS, t. 12, col. 279-91) donne sur le temps et le présent une pensée qui, de prime abord, pourrait être envisagée comme un préalable philosophique, ou psychologique, de ce que dit Caussade. « Nous ne tenons jamais au temps présent... Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si

imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper » (*Pensées,* éd. L. Lafuma, n. 47).

Mais dans son contexte, la pensée, contrairement à Caussade, vise à démontrer que « le présent n'est jamais notre fin... Le seul avenir est notre fin » : s'agit-il d'une constatation sans jugement de valeur ou d'une condamnation d'un comportement ?... Il reste que la spiritualité de l'événement est inhérente à la pensée de Pascal, pour qui importe le seul présent (DS, t. 12, col. 288-89 ; cf. H. Schmitz du Moulin, *Blaise Pascal. Une biographie spirituelle,* Assen, 1982, p. 131-33). Sur le temps chez Pascal, cf. G. Poulet, *Études sur le temps humain,* t. 1, Paris, 1950, p. 48-78.

6) La « méthode » spirituelle de J.J. Surin (1600-1665) s'appuie sur la distinction entre le « formel » et le « matériel ». « Par le ' formel ' de la vie spirituelle... Surin entend... ce qui permet finalement de discerner dans le présent les appels divins et de s'y ' proportionner ' davantage, au-dedans et au-delà de l'expression qu'avait jusque-là, matériellement, la ' correspondance ' aux volontés de Dieu » (M. de Certeau, *Introduction* à J.J. Surin, *Guide spirituel,* coll. Christus 12, Paris, 1963, p. 24-25). Le propos est très proche de l'intention de Caussade, de même que sa portée mystique. Si son application, chez Surin, n'a des accents qu'assez éloignés de Caussade, un texte pourtant s'en rapproche : *Moyen très-facile pour acquérir la paix du cœur* (dans *Triomphe de l'amour divin... et science expérimentale...,* Avignon, 1829, p. 304-08).

Une seule chose y suffit, écrit Surin : « posséder tout notre Esprit à chaque moment présent, sans permettre à notre volonté raisonnable de rappeler inutilement le passé, ni de nous occuper pareillement de l'avenir. Le vrai abandon... c'est de laisser le passé à sa (de Dieu) miséricorde et à sa justice... et l'avenir à son soin paternel et à sa providence... L'occupation du moment présent en la pratique de la récollection que l'âme a dû prendre une bonne fois... ». Plus que Caussade, Surin insiste sur la considération utile de son abjection devant Dieu, mais comme un exercice paisible : « Cette récollection doit être fort paisible, et plus de l'intime que du sensible » (p. 305) ; « Dans le rappel des fautes passées, il faut considérer comme l'on aurait dû agir droitement, et puis en paix exposer notre misère à Jésus-Christ et la volonté qu'il nous donne d'être fidèle dès le moment présent... ». Reprenant le texte en appendice à *L'Abandon à la Providence divine* dès 1867 (éd. 1880, p. 332-36), Ramière vise à couvrir Caussade de l'autorité de Surin à côté d'autres (Bossuet, François de Sales, Jeanne de Chantal, Pignatelli), mais, par la formulation plus correcte et modernisée qu'il en donne – volontairement ? –, il rapproche la doctrine de l'un et l'autre sur le moment présent dont il émousse – consciemment ? – la pointe mystique.

7) Jean Crasset (1618-1692 ; DS, t. 2, col. 2511-20) propose, à la suite de sa *Méthode d'oraison* (1672), une *Nouvelle forme de Méditations* (1673) où la spiritualité ignatienne des *Exercices* appuie et sous-tend une lecture proprement mystique : à propos du soin à faire ses actions, il écrit : « Je n'aurai point les grâces qui suivent cette action » que son dernier éditeur commente : « Il semble difficile de faire mieux ressortir l'importance du moment présent » (éd. E. Roupain, Paris, 1931, p. 191, note 1 ; à rapprocher de la maxime d'abandon : « Je n'ai point d'autre soin / souci / que de n'en avoir point », *ibidem,* p. 223 ; l'introduction, p. 73-91, liée à la querelle d'école sur l'interprétation de la mystique, est, pour le moins, discutable).

8) Alexandre Piny (1640-1709 ; DS, t. 12, col. 1779-85) introduit directement Caussade. Le 19e siècle l'a récupéré comme un auteur spirituel de l'abandon à la Providence. Si les thèmes de l'abandon, du bon plaisir de Dieu, du *fiat,* du trésor évangélique leur sont communs, Piny les exploite avec moins de réticences : le « pur amour » est le « vouloir pur » – la volonté étant le cœur (*L'oraison du cœur,* 1683, p. 2) – auquel tous sont appelés, puisqu'aussi bien il s'agit de vivre le premier commandement (*État du pur amour,* 1682, p. 20-21, p. 36-42).

L'oraison du cœur (1683) présente des analogies certaines avec le *Traité sur l'oraison du cœur,* et une différence : Caussade tient compte du soupçon quiétiste, tandis que Piny, qui écrit avant le débat, s'en désintéresse et, au lendemain de la condamnation, s'abstient. Sur le moment présent, Piny et Caussade sont d'une évidente proximité. « ... si quelques fois elle (l'âme) pense ou au présent, ou au passé, ce n'est que pour en étoufer plus promptement le souvenir, par le souvenir amoureux du bon plaisir de Dieu, et s'affermir encore mieux dans son oubly d'amour, par le sacrifice qu'elle en reitere » (*La clef du pur amour,* 1681, p. 8). Ou encore, ce conseil radical : faire son devoir « sans anxieté d'esprit, sans sollicitude, et sans souci... pour ne pas violer cette passiveté, et cette indifference sainte, qui est si fort portée à laisser faire Dieu » (*Le plus parfait,* 1683, p. 16 ; cf. p. 192-94).

2° **Après Caussade.** – En amont, pas de référence nette donc, mais des rapprochements et des parallèles. Et au moment considéré de l'époque de Caussade, une influence, sinon inexistante, en tout cas discrète et limitée à de petits cercles monastiques (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 429). Un Martin Pallu (1661-1742), par exemple, a connu une autre notoriété (DS, t. 12, col. 131). Falconi (1596-1638) a mieux résisté à la querelle quiétiste (DS, t. 5, col. 41-42) ; mais Caussade, inversement, n'a pas été condamné.

Après plus d'un siècle d'effacement, Caussade sort de l'ombre grâce à Henri Ramière. D'emblée, c'est le succès : *L'Abandon à la Providence divine,* publié en 1861, connaît d'incessantes augmentations et rééditions (cf. DS, t. 2, col. 358-59 ; et *supra*). La spiritualité du présent devient alors une manière de vivre l'abandon à la Providence, entendue au sens du 19e siècle, d'un Dieu qui ordonne plus ou moins directement la création dans son concret et son vif. La conception relève sans doute du courant de l'ultramontanisme, mais elle n'est pas très éloignée de celle de Bossuet (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 258-59 et n. 50). La récupération de Caussade par le courant spirituel de l'abandon à la Providence comme fil conducteur et unificateur de la sainteté chrétienne (cf. Ramière, éd. 1861, p. XI-XII ; Olphe-Galliard, éd. 1966, p. 14), tout en soulevant les problèmes évoqués plus haut et repris plus bas, donne à sa pensée une postérité.

1) Jean-Nicolas Grou (1731-1803 ; DS, t. 6, col. 1059-83) apparaît comme un relais de la doctrine caussadienne, qu'il connaît selon toute vraisemblance (col. 1063-64).

Le *Traité sur l'oraison du cœur* et celui *De la paix de l'âme* (inédit de Grou publié par A. Rayez, RAM, t. 44, 1968, p. 183-215, 425-42 ; t. 45, 1969, p. 263-81 ; cf. aussi *Manuel des âmes intérieures,* éd. 1847,

p. 250-53) visent un but identique : la paix de l'âme, celle du cœur. Mais le premier recherche celle-ci dans l'oraison, le second dans la vie spirituelle la plus large ; là où Caussade privilégie, restreint, Grou amplifie ; là où Caussade se libère du souci, sinon allusif, de répondre à des objections, Grou controverse, argumente.

Même lorsqu'il aborde des problèmes de mystique, Grou se pose en apologiste et moraliste, tandis que Caussade se cramponne obstinément à la vie profonde. Et l'apologétique de Grou n'échappe pas à la dualité qui marque *La philosophie de l'inquiétude* (cf. J. Deprun, p. 124) : comme François de Sales et comme Pascal, qui suivent en cela saint Augustin, il condamne l'inquiétude, tout en lui laissant un rôle de stimulant occasionnel, semblable ici à ceux-là mêmes, Rousseau par exemple, qu'il rejette (cf. RAM, 1968, *Introduction,* p. 186-87).

Pourtant, Grou est aussi un contemplatif qui parle d'expérience, et de mystique. Le parallèle, alors, confine à la coïncidence : lui et Caussade sont des « maximalistes », face à l'inquiétude (cf. J. Deprun, *op. cit.,* p. 160). Le sacrifice du salut, dans les écrits de Grou, est d'allure fénelonienne, signifiant le « sacrifice de l'esprit propre » (*Méditations en forme de retraite,* rééd. 1867, p. 274). L'indifférence de l'âme s'exerce jusqu'« à l'égard de son bonheur éternel, envisagé par rapport à elle et d'une manière propriétaire » (p. 433) : l'âme où « l'espérance domine » sur l'amour reste sujette « aux inquiétudes et aux terreurs de l'amour-propre » (*De la paix de l'âme,* RAM, t. 44, 1968, p. 211). Il s'agit bien de l'indifférence au salut (ch. 20, RAM, 1968, p. 433-35 ; cf. *Introduction,* p. 185), cette question délicate où Grou, comme Caussade, s'affirme catégorique : « L'espérance... n'est pas sans quelque retour d'inquiétude » (*Méditations...,* p. 150) ; Caussade condamne, comme contraires à la pureté du cœur, « tant d'espérances inquiètes » (*Instr. spir.,* éd. Olphe-Galliard, p. 246). Grou : l'exclusion du moi s'étend au « moi spirituel », source de « combien de misères, de faiblesses, de chutes » (*Manuel des âmes intérieures,* éd. 1847, p. 154-55).

Ici comme là, donc, une spiritualité d'abandon radicale, d'un désintéressement absolu, où l'opposition à l'amour propre sous toutes ses formes introduit à l'amour pur (*Manuel...,* p. 282-87 : « C'est une erreur de dire ou de penser qu'il [l'amour pur] n'est pas compatible avec l'espérance... L'état d'amour pur en tant qu'il exclurait toute espérance est donc impossible » ; « le soutenir est une hérésie formelle », p. 287). La prière la meilleure est celle du cœur, constante malgré sécheresses et tentations, la prière passive, « nue, obscure » (p. 201). La mystique de Grou a gêné certains (cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. 4/2, 5e éd., Paris, 1930, p. 346-53, surtout 348-50).

La spiritualité du présent, chez Grou, présente un double aspect, en apparence disparate, en fin de compte logique. Si le temps est souvent considéré comme l'antichambre de l'éternité (cf. *Manuel...,* p. 211-16), l'attention au présent (p. 75-80) comme lieu de la Providence (p. 180-86) et des initiatives divines est fortement soulignée : l'événement qui n'est pas provoqué ou la disposition intérieure inattendue « est de l'ordre de Dieu sur nous, et par conséquent... ce qui nous peut être le plus avantageux pour le moment présent » (p. 184). « Quand on est seul, tenir toujours son esprit libre, sans le promener sur le passé, ni sur l'avenir, ni sur nous-même ni sur les autres, ne s'occupant que du présent », cela fait partie de notre dépendance nécessaire de Dieu (p. 204). « L'âme ne raisonnant plus, ne réfléchissant plus, ne s'occupe ni du passé ni de l'avenir, mais uniquement du présent... ; elle se laisse gouverner de moment en moment, au dedans par l'esprit de Dieu, au dehors par la Providence » (p. 272). La citation tire un intérêt de son contexte : l'enfance spirituelle (p. 271-77). Paraphrasant l'exigence évangélique (*Marc* 10, 14 ; *Mt.* 18, 3), Grou établit un parallèle entre les caractéristiques naturelles de l'enfant (sans malice ni déguisement, ni rien d'étudié ; docilité sans repli sur soi ; faible et dépendant ; joyeux sans souci) et leurs correspondants spirituels (sans raisonnements complexes, simplicité de comportement, ouverture à Dieu par la contemplation, soumission peu soucieuse de curiosité sur l'œuvre de Dieu, abandon, paix). C'est le premier correspondant que la citation explicite ; à propos de la docilité, il note : « L'enfant spirituel... prend ce que Dieu lui donne, et il est content d'être à chaque moment ce que Dieu veut qu'il soit » (p. 274).

2) De Charles Gay (1815-1892 ; DS, t. 6, col. 159-71) on a dit (DS, t. 5, col. 994-95) qu'il a donné à la doctrine chrétienne une fermeté de fond et de forme dans *De la vie et des vertus chrétiennes* (2 vol., Poitiers, 1874 ; 8e éd., Poitiers-Paris, 3 vol., 1878). Sa doctrine de l'abandon montre le souci d'une grande précision et parfaite rigueur dans les termes. L'abandon n'est pas obéissance, laquelle « se rattache à la vertu cardinale de justice » et non pas « à la vertu théologale de charité », ni résignation, ni acceptation, ni même acquiescement qui « dit plus un acte qu'un état », ni encore conformité pourtant « précieuse entre gens qui s'aiment », ni indifférence « mot négatif » ; il est le liquide qui épouse toutes formes où il est versé (l'image est fénelonienne et caussadienne), « la pâque de l'âme », à la fois immolation et consommation, dont le dernier mot est « la sainte enfance spirituelle » (*De la vie...,* éd. 1878, t. 3, p. 170-82 ; cf. DS, t. 1, col. 5).

Au passage, Gay insiste sur l'absence d'inquiétude et, sans le nommer explicitement, sur le moment présent ou, du moins, son esprit : « Le lendemain pour elle (l'âme), c'est uniquement, comme aujourd'hui, le bon plaisir du Père céleste. Elle ne cherche pas à en savoir plus long ; que ferait-elle de plus ? On ne vit pas deux jours en un seul » (p. 179). Ou encore : « Pour Dieu, demain n'existe pas ; il n'y a pour lui qu'un éternel présent... Dieu sait donc tout. Rien ne peut lui échapper » (*De la vie...,* cité dans Bernies, *Amour et abandon,* p. 81).

3) Dans l'œuvre de S. Kierkegaard (1813-1855 ; DS, t. 8, col. 1723-29), l'*instant* joue un rôle essentiel : représentation successive de l'existence, mode « de penser, de sentir et de vivre qui la caractérise » (*Œuvres complètes,* t. 9, Paris, 1978, Introduction, p. xii-xiii), plus un stade qu'une étape. Ainsi dans *Stades sur le chemin de la vie* (t. 9), la « sphère » religieuse supplante, après interférence, celles de l'esthétique « repoussée comme un élément du passé » et de l'éthique où « le moment... est militant ». À la fin de sa vie, l'instant « n'a rien à voir avec un moment temporel, mais constitue l'accès à l'éternité, la communication avec l'Absolu, l'éclosion de l'éternel » (*Œuvres complètes,* t. 19, 1982, Intr., p. xxix). Mais parce que dans l'éternité on ne se souvient que de ce qu'on a souffert pour la vérité (*L'Instant,* n. 8, 11 septembre 1855, t. 19, p. 263), il s'agit de vivre le temps dans une contemporanéité qui, échappant aux catégories

habituelles, anime un état d'esprit sans cesse renouvelé (cf. le commentaire de *Mt.* 10, 41-42, *L'Instant*, n. 8, t. 19, p. 253-58) ; « l'instant est venu quand est là l'homme de l'instant » (29 mai 1855, *L'Instant*, n. 10, p. 298).

S'ensuit un radicalisme religieux qui soustend le commentaire ironique et exclusif de *Mt.* 6, 33 : « Cherchez *premièrement* le Royaume de Dieu » (*L'Instant*, n. 7, 30 août 1855, p. 226-29), où la foi en la Providence est marginalisée (cf. *Stades sur le chemin de la vie*, t. 9, p. 436-45). Contre le mensonge du christianisme et du cléricalisme de son temps, l'inquiétude s'impose sous forme de « dégoût de vivre » (*L'Instant*, n. 9, 24 septembre 1855, t. 19, p. 279-280), seul moyen d'être « témoin », c'est-à-dire « martyr » de la vérité. L'inquiétude retrouve ici un rôle positif de stimulant, faite d'angoisse et de vacuité existentielle, proportionnée à une vision propre du temps.

4) Certains auteurs contemporains ont rapproché Caussade et sainte Thérèse de Lisieux (R. Guardini, *Introduction à J.P. de Caussade*, dans *Dieu vivant, op. cit.*, p. 95-96 ; J. Guitton, *Le génie de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, 1965, p. 23 ; Philippe de la Trinité, *Thérèse de Lisieux, la sainte de l'enfance spirituelle*, Paris, 1981, p. 47-48, note 16). M. Huillet d'Istria, appuyant l'actualité de Caussade sur une comparaison avec Thérèse (*Le Père de Caussade et la querelle du pur amour*, 1964, p. 298-312), avance non sans précautions l'influence indirecte du jésuite Almire Pichon (p. 305) qui ne pouvait pas ne pas connaître Caussade, dont L'*Abandon* se trouvait à la bibliothèque du Carmel de Lisieux

Thérèse ne cite jamais Caussade, non plus qu'elle n'en fait état ; elle semble même ne l'avoir jamais pratiqué (P. Descouvemont, *Ste Thérèse... et son prochain*, Paris, 1962 : l'appendice *Les lectures de Ste Thérèse*, qui semble exhaustif, ne le mentionne pas). Quant à Pichon, son rôle auprès de Thérèse reste ambigu. Au jugement de M.-L. Guillaumin, quand elle cite Pichon, Thérèse « a bien conscience de puiser dans un patrimoine commun, dont se distingue à coup sûr la doctrine qui lui est propre » et que Pichon n'a pas inspirée. Voir sa notice, *supra*, col. 1416-19.

Quoi qu'il en soit, les réminiscences des retraites et récollections de Pichon au Carmel, qui nourrissaient la prière de Thérèse (cf. St. J. Piat, *Le Père Pichon et S. Thérèse*, dans *Vie thérésienne* = VT, avril 1962, p. 15-17 ; VT, 1968, p. 60 et note 13) n'ont guère de résonance caussadienne, non plus que ses lettres : elles sont salésiennes et, surtout, relèvent de la dévotion du Sacré-Cœur (cf. J. Lafrance, *Thérèse de Lisieux et sa mission pastorale*, 1968, p. 106-30, surtout p. 127). Pichon n'est pas le lien entre Thérèse et Caussade. Et, pourtant, le parallèle ne trahit pas la réalité d'une convergence : la spiritualité du présent chez Thérèse est celle d'un « vécu », à un moment de son itinéraire personnel que l'analyse du vocabulaire permet de suivre.

Dans sa correspondance (= CG, 2 vol., Paris, 1972-1973, Index, surtout p. 1352), Thérèse utilise le terme *instant* plus souvent que celui de *moment* ou *présent*. Sauf dans le poème *Mon chant d'aujourd'hui* du 1er juin 1894 (*Poésies, un cantique d'amour*, éd. intégrale, Paris, 1979, p. 55-58 ; J. Guitton, *Le génie...*, p. 22-23 ; *Jeanne d'Arc et Thérèse de l'Enfant Jésus*, VT, janvier 1961, p. 22-36, surtout p. 30), le vocable relève du style épistolaire de circonstances. C'est la relation du temps à l'éternité qui prédomine (à Céline, 4 août 1889, p. 473 ; 474 note d ; p. 477 note a ; p. 478 ; 2 août 1893, p. 715 ; 15 octobre 1889, p. 503-05 ; 31 décembre 1889, p. 516 ; 20 octobre 1890, p. 627). Et la résonance n'est pas caussadienne : « Le temps, ce n'est qu'un mirage, un rêve... déjà Dieu *nous voit dans la* gloire, il JOUIT *de notre béatitude éternelle* ! » (à Céline, 18 juillet 1890, p. 539 ; cf. les pages profondes sur *Temps et éternité* dans H. Urs von Balthasar, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, tr. fr., Paris, 1973, p. 243-67). L'influence, ici subie, est de l'Abbé Ch. Arminjon, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, que Thérèse a lu une première fois en mai-juin 1887, dans l'édition de 1881, puis relu ou s'est fait relire par Céline en 1896, dans l'édition de 1882, y retrouvant dans une langue visionnaire et lyrique, sa soif d'aimer et sa nostalgie du ciel. Lors de la seconde lecture, Thérèse, d'abord hésitante puis radicale, prend ses distances : en lieu et place de la crainte dont Ch. Arminjon souligne l'utilité, elle lui substitue l'Amour miséricordieux (cf. B. Arminjon, *Une soif ardente. La lecture par Thérèse de Lisieux des conférences de Ch. Arminjon sur les « Mystères de la vie future »*, Paris, 1980, p. 45-56, 79-88 ; J. Guitton, *Le génie...*, p. 36-42). Le temps est venu où, comprenant que son amour ne peut répondre à l'Amour, elle se satisfait d'être aimée : « Je ne m'inquiète pas du tout de l'avenir, je suis sûre que le Bon Dieu fera sa volonté, c'est la seule grâce que je désire... » (au P. Roulland, 19 mars 1897, p. 964, p. 960-65).

Plus que la correspondance, les *Manuscrits autobiographiques* donnent l'exacte mesure, selon les circonstances, d'une croissance spirituelle. Le Ms A (1895) mêle confidences, nourries de souvenirs, et leçons, nées d'une clairvoyance sur autrui. Thérèse découvre, au hasard d'une lecture, sainte Cécile : anticipant sur le terme de l'itinéraire d'enfance (cf. P.-J. Labarrière, *Si vous ne redevenez comme de petits enfants*, VT, 1965, p. 59-75), elle écrit : « J'ai remarqué bien des fois que Jésus ne veut pas me donner des *provisions*, il me nourrit à chaque instant... Je crois tout simplement que c'est Jésus lui-même... qui me fait la grâce d'agir en moi et me fait penser tout ce qu'Il veut que je fasse au moment présent » (Ms A, p. 190). L'expression définit la perfection (cf. p. 6) : la confiance chemine, entre la réalité et l'idéal. Chaque instant porte une présence : « Jamais je ne l'ai entendu parler, mais je sais qu'Il est en moi à chaque instant... Je découvre juste au moment où j'en ai besoin des lumières que je n'avais pas encore vues... » (p. 208-09, il s'agit d'un commentaire de *Luc* 17, 21). Dans le climat de l'Acte d'offrande (9 juin 1895), l'intuition s'affermit : « Ah ! depuis cet heureux jour, il me semble que *l'Amour* me pénètre et m'environne, il me semble qu'à chaque instant cet *Amour miséricordieux* me renouvelle » (p. 211 ; cf. J. Lafrance, *« Je chanterai les miséricordes du Seigneur »*, VT, 1978, p. 7-11, 85-91 ; 1979, p. 7-15, 173-80, 245-53 ; *« Maintenant, c'est l'abandon seul qui me guide »*, dans *Annales de Ste Thérèse*, 1980, p. 167-72 ; 1981, p. 7-12, 201-06, 249-55 ; 1982, p. 7-14, 249-54 ; 1983, p. 101-06 ; Ph. Vercoustre, *La voie d'enfance spirituelle, ibidem*, 1980. p. 94-101).

La lucidité sur soi autorise qu'elle s'étende à autrui. « Pour une grâce fidèlement reçue, Il m'en accordait une multitude d'autres » (p. 117) relève encore du témoignage. Plus loin, il s'agit d'une « règle » : « Il n'aime pas à tout montrer aux âmes en même temps. Il donne ordinairement sa lumière petit à petit » ; plus on avance et plus on se voit loin du terme : « aussi maintenant je me résigne à me voir toujours imparfaite et j'y trouve ma joie » (p. 185-86). Toute âme a une histoire, le rachat est total, prévenant (p. 92-93 ; à Céline, 23 juillet 1891, CG, p. 644), il est de chaque instant (cf. P. Blanchard, *Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus et le sens de l'histoire*, VT, avril 1962, p. 33-39, surtout p. 35-36). Pour redevenir enfant, il faut découvrir un nouvel espace, un nou-

veau temps spirituel, revaloriser l'instant présent (cf. P.-J. Labarrière, *Si vous ne redevenez comme de petits enfants*, VT, 1965, p. 59-75, surtout p. 72-73 ; J. Lafrance, *La foi quotidienne de Thérèse*, VT, janvier 1967, p. 27-37, surtout p. 30-32, 35 ; P. Descouvemont, *Devenir adulte*, dans *Annales de Ste Thérèse*, 1981, p. 13-22).

Lumière et obscurité, amour et nuit de la foi : telle est la genèse du Ms B (cf. C. de Meester, *Les mains vides*, tr. fr., Paris, 1973, p. 106-15). Il s'en dégage une vision de la croissance du corps mystique (cf. P. Blanchard, *Sainte Thérèse... et le sens de l'histoire*, VT, avril 1962, p. 37-39). Et, en même temps, un lyrisme d'abord contenu, tantôt esquissé comme une éclaircie (p. 236), tantôt vibrant comme une participation, dans l'instant présent, à l'immense communion des saints de 1 *Cor.* 12 (p. 228-29), qui, enfin, se fait prière totale, englobante et, apparemment, apaisée (p. 232-33).

Tandis que le Ms B parle de « petite doctrine » (p. 221), le Ms C (1897), dans l'état où il nous est parvenu, s'étire comme une lente méditation sur « la petite voie toute nouvelle », où tout parle de « petitesse » (p. 244-45) : l'amour dont elle parle devient essentielle miséricorde où elle redécouvre le passé comme pour le vivre en action de grâces (cf. C. de Meester, *Les mains vides*, p. 76-85) et son « histoire » se transforme en « Livre des miséricordes de Dieu ». La soumission au réel tisse la trame du temps (Ms C, p. 260 : foi tentée et esprit de foi ; p. 267-69) ; « Là où la spiritualité la plus classique s'avère impuissante à réaliser la sainteté, Thérèse utilise l'événement » (J. Lafrance, *La foi quotidienne de Thérèse*, VT, 1967, p. 27-37, surtout p. 33 ; même mourir sans les sacrements, cf. *Derniers entretiens*, 5 juin 1897, p. 221). Le « tout est grâce » prend une ampleur à la fois extraordinaire et douloureuse, car l'ascension vers la sainteté dans la petitesse et dans l'épreuve de la foi depuis Pâques 1896, s'unit à la marche inexorable de la maladie. Le vocable *maintenant* investit le sens johannique de l'Heure (cf. G. Gaucher, *La passion de Thérèse de Lisieux*, 5e éd., Paris, 1973, p. 211 et note n).

Les *Derniers Entretiens* (= DE, Paris, 1971, avec *Annexes*) accentuent encore le témoignage spirituel : l'alternance et la simultanéité des deux chemins de l'âme et de la maladie évoquent, de manière vécue, le mystère pascal. S'y révèle « un être dans sa plénitude », « qui ne sait que ce qu'elle vit », hanté par le « vécu » par rapport à « l'exprimé », enraciné dans le seul présent (G. Gaucher, *La passion...*, p. 150, 162-64). « Je ne désire pas plus mourir que vivre ; c'est-à-dire que si j'avais à choisir, j'aimerais mieux mourir ; mais puisque c'est le Bon Dieu qui choisit pour moi, j'aime mieux ce qu'il veut. C'est ce qu'il fait que j'aime » (Carnet Jaune, 27 mai 1897, dans DE, p. 214-15 ; il s'agit bien du « sacrement du moment présent », J. Lafrance, *La foi quotidienne de Thérèse*, VT, janvier 1967, p. 35).

« Nous qui courons dans la voie de l'Amour, je trouve que nous ne devons pas penser à ce qui peut nous arriver de douloureux dans l'avenir, c'est alors manquer de confiance et c'est comme se mêler de créer » (Carnet Jaune, 23 juillet 1897, DE, p. 275). « Je ne souffre qu'un instant (*Novissima verba*, éd. 1927, p. 145 : « que d'instant en instant »). C'est parce qu'on pense au passé et à l'avenir qu'on se décourage et qu'on désespère » (Carnet Jaune, 19 août 1897, DE, p. 327). « Ce n'est pas comme les personnes qui souffrent du passé, qui souffrent de l'avenir. Moi je ne souffre qu'au moment présent. Ainsi ce n'est pas grand chose » (à Marie du S.C., Ms C, 20 août 1897, DE, p. 645). « Mais je ne me tourmente pas, je ne veux penser qu'au moment présent » (Carnet Jaune, 23 août 1897, DE, p. 337).

Le lexique reflète assez mal, malgré qu'il en ait, l'expérience d'une âme. Pour Thérèse, le moment présent renvoie au vécu du progrès spirituel ; plus précisément, il se veut un « anéantissement » continuel pour ressusciter, à chaque instant, à la miséricorde. La « petite voie d'enfance », quelles que soient l'origine, la justesse et la portée exacte de l'expression (cf. Philippe de la Trinité, *Thérèse de Lisieux la sainte de l'enfance spirituelle*, « une relecture des textes d'André Combes », Paris, 1981, surtout p. 151-58 ; DS, t. 4, col. 712-14), n'est aucunement une « réduction » à la pratique du devoir d'état, mais la certitude que, dans cette pratique et ce devoir, la prévenance de Dieu est première et que, sur le fond d'une constante et essentielle gratuité du surnaturel, qui imprègne les ressources imperceptibles du quotidien, tout y est dit et donné. La spiritualité du présent, chez Thérèse, est éminemment d'allure mystique et d'une mystique ouverte à toutes les âmes, au prix de leur abaissement et en dépit de leur imperfection.

5) L'INFLUENCE DE THÉRÈSE est immédiate et considérable, s'étendant jusqu'au monde des lettres (cf. VT, avril 1973, numéro du Centenaire, p. 105-42, surtout p. 132-33 – thèmes divers –, p. 136-37 – influence). Lorsqu'un écrivain s'interrompt pour « faire mémoire » et révéler son itinéraire intime, Thérèse y figure souvent. Parfois, avec une justesse étonnante ; ainsi Charles du Bos (*Journal*, t. 9, Paris, 1961, p. 62-63), commentant le « comme une proie » de *Phil.* 2, 10, écrit : « ... la parole de saint Paul fut remplie de nos jours par la sainteté de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, une sainteté dont la voie même consiste dans le refus de toute ' proie ', le refus de jamais *anticiper* ». L'idée du moment présent y est sous-jacente ; et le rapprochement avec Caussade, s'il n'est pas littéralement établi, y est peut-être suggéré (cf. P. Blanchard, *Charles du Bos et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, VT, juillet 1962, p. 31-33).

Les auteurs spirituels ne sont pas de reste. Le cardinal Mercier (1851-1926 ; DS, t. 10, col. 1038-40) connaît et recommande la dévotion au moment présent : « Reposez-vous en sa Providence ! Dieu y pourvoiera ! », aimant répéter : « A chaque jour suffit sa peine » (G. Joannès, *Le Cardinal Mercier, Docteur de la vie intérieure*, Paris, 1929, p. 110, 129 ; autre citation dans J. Guitton, *Le génie...*, p. 22).

Thérèse apparaît, à bien des égards, comme un relais ; l'*Histoire d'une âme* « depuis 1898, ... a bouleversé des millions d'hommes et de femmes de toutes langues, races, peuples et nations » (G. Gaucher, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin*, Paris, 1982, p. 5). Si elle semble avoir un moment éclipsé Caussade, elle ne l'a pas supplanté : on réédite encore *L'Abandon*. Dans le premier 20e siècle, nombreux sont les auteurs qui, parlant de l'un, évoquent aussitôt l'autre.

L'abbé P. Feige, auteur prolixe de petits traités sur divers thèmes de dévotion, de méditations pour « âmes pieuses » et pour « jeunes personnes » (*Sanctifions le moment présent*, 1921 ; 6e éd. 1923 ; 15e mille 1943), traite du moment présent comme une paraphrase de François de Sales : « Pensons seulement à bien faire aujourd'hui ; quand le jour de demain sera arrivé, il s'appellera aussi aujourd'hui, et alors nous y penserons » (éd. 1943, p. 1). Sur ces trente méditations qui envisagent le moment présent sous diverses approches et applications, les treize premières le développent dans ses rapports à la grâce, à l'inquiétude, à la routine, à la tiédeur, à la perfection, au péché, à la paix ; les ch. 14 à 22 explorent les conditions pour le sanctifier ; les derniers cernent le moment présent chez la Vierge, le Christ, François de Sales et Thérèse de Lisieux. L'intérêt, parmi d'autres, est le rapprochement, autour d'une doctrine toute salésienne, de Caussade, abondamment cité, et Thérèse.

Le rapprochement sous-tend la spiritualité du bon plaisir de Dieu. Il est, chez le jésuite G. Desbuquois (1869-1959), topique. Non seulement il cite fréquemment Caussade, mais encore il confie que « jadis, pendant un temps, moi aussi j'en ai vécu » (cité dans P. Droulers, *Politique sociale et christianisme, le Père Desbuquois et l'Action Populaire,* t. 2, Paris, 1981, p. 423). Le moment présent est constitutif de sa spiritualité, vécue et prônée, du bon plaisir de Dieu. « Jeter tout en Dieu : le passé avec son souvenir et son péché, l'avenir avec ses préoccupations, le moi qui trouble et déséquilibre. On vit alors, dans le moment présent, une ' pauvreté ' faite d'humilité, de dépendance, de ' néant ' et de souffrance, par laquelle nous participons à la Passion du Christ » (A. Rayez, présentation de G. Desbuquois, *Vivre le bon plaisir de Dieu,* Paris, 1964, p. 31 ; cf. p. 39 et n. 48). Sa « rencontre » de Thérèse de Lisieux en 1926 semble le rapprocher encore davantage de Caussade : « Les événements sont des ' espèces divines ' qui cachent la présence de Dieu ». Même si, dans ses dernières années, le ton de sa correspondance change, si la formulation se ramasse et si l'expression se simplifie (cf. A. Rayez, *supra,* p. 115), il s'agit toujours d'une spiritualité du moment présent, que le destinataire soit laïc militant, prêtre ou religieux.

Le cas laisse deviner que Caussade reste lu dans les noviciats, jésuites et autres, voire conseillé. Et une enquête, qui reste à faire, montrerait sans doute que, dans de nombreux cas, le « sacrement du moment présent » est un thème fréquent de la prédication de retraites et de la direction spirituelle. Dans le cas de la Compagnie, la place de Caussade semblerait se substituer à celle de L. Lallemant (1588-1635 ; DS, t. 9, col. 125-35), au moment où celui-ci, « redécouvert » au 18e siècle, rencontre une certaine suspicion (cf. encore H. Watrigant, *L'école de la spiritualité simplifiée...,* Lille, 1903, p. 154-55 ; DS, t. 3, col. 1491-94) qui rejoint celle de son temps, lorsque le Général M. Vitelleschi (1615-1645), tout en approuvant la solidité de sa doctrine mystique, met en garde contre ce que sa nouveauté aurait de contraire à l'esprit de la Compagnie (M. Marcocchi, *La spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento,* Rome, 1983, p. 46 ; P. Dudon, RAM, t. 11, 1930, p. 396-406 ; J. de Guibert, *La spiritualité...,* p. 349-50).

Ensemble, Caussade et Thérèse sont invoqués comme des maîtres spirituels de l'abandon : de l'un et de l'autre, on ne retient qu'un aspect, parfois durci, ou, inversement, on les utilise en tous lieux et en toutes circonstances. Dans *Amour et Abandon* (Paris, 1912), le chanoine V. Bernies cite souvent, aux côtés de Piny, Tauler, Suso, Caussade version Ramière (p. 138-39, abandon et foi ; p. 143, abandon et espérance ; p. 167, 186-87, abandon et prudence ; p. 195-97, abandon et anéantissement). Non seulement il privilégie le moment présent, mais il l'amplifie : les événements sont « l'Eucharistie de la Volonté de Dieu » (p. 265 ; à rapprocher de *Lettres,* t. 2, p. 153, à propos de la Vierge et de la sainte Famille : « O pain des anges, manne céleste... ») ; le moment présent « est toujours comme un ambassadeur, qui déclare l'ordre de Dieu. Le cœur prononce toujours le *fiat.* L'âme s'écoule ainsi par toutes ces choses dans son centre et dans son terme... L'unique nécessaire se trouve toujours pour elle dans le présent... » (p. 267-68, citation Ramière, éd. 1886, t. 1, p. 42-43). De l'abandon pratique, Caussade devient l'unique référence : « tout est main de Dieu », il faut écouter Dieu « de moment en moment », « ce qui est dit pour vous et à vous » (p. 273-80, citant Ramière, éd. 1886, t. 1, p. 40-49).

Et lorsque l'auteur écrit : « Caussade ose bien avancer cette idée que l'ensemble des événements, des réalités et de nos actes, qui ne dépendent pas de notre volonté, constituent en quelque sorte une vaste incarnation de Dieu ou du Vouloir divin » (p. 272), il amplifie même Ramière et contredit – ou, selon une interprétation inversement possible, confirme – l'objection du Père Hilaire en 1862, à propos des silences et réticences, en particulier du ch. 1 de *L'Abandon,* sur la place unique de l'Incarnation dans l'histoire du salut (cf. Olphe-Galliard, BLE, t. 82, 1981, p. 36-37 ; Ramière reprend, dans sa préface de 1861, p. XXV-XXVIII, la réserve du P. Hilaire qu'il connaît très vraisemblablement et y répond subtilement que Caussade n'en parle pas assez précisément parce qu'il la sous-entend partout ; dans les éd. postérieures, à partir de 1867, la réserve disparaît, comme s'il avait conçu quelque crainte qui ne s'était pas réalisée...).

V. Lehodey, dans l'ouvrage classique *Le saint abandon* (Paris, 1919 ; cf, DS, t. 1, col. 25), cite abondamment Caussade comme une autorité pour tous les problèmes de vie chrétienne : scrupules, tentations, abandon dans les biens et maux extérieurs, privation de recours spirituels, épreuves intérieures, ténèbres de l'esprit, pauvreté spirituelle, paix...

Le don de soi de J. Schryvers (Bruxelles, 1920) traite, d'une manière ample, où chaque article s'achève sur une invitation à la prière jaculatoire, de l'abandon à la Providence : « Je me jette à l'aveugle dans le sein de votre Providence » (p. 56). Si Caussade n'est pas cité, il semble inspirer certains passages : « A quoi donc se réduit cette loi absolue et universelle de se donner à Dieu ? Elle se réduit au devoir du moment présent... le passé n'est plus. L'avenir n'est pas encore, le présent seul est réel et amène avec lui un devoir » (p. 61-62 ; cf. p. 63, 155).

Dans *Les lettres spirituelles en France* (t. 2, Paris, 1928), M. Cagnac ne retient que la doctrine sur l'abandon (p. 43-63 ; p. 61, où perce encore le souci de laver Caussade de toute accusation quiétiste ; p. 410, où la pensée de Caussade est rapprochée de la « méthode » de sainte Thérèse). De Caussade encore, Henri Morice (*La Bonne Providence,* Paris, 1929) retient surtout le moment présent comme l'ouverture sur l'abîme de la volonté de Dieu qui surpasse tout désir (p. 197, citant Ramière, éd. 1886, t. 1, p. 29 ; cf. p. 131, Ramière, t. 1, p. 69 ; p. 152, Ramière, t. 1, p. 37) ; il cite aussi Thérèse (p. 17-18, 50). J. de Guibert suit en ceci ses devanciers, non sans nuances pertinentes (*La spiritualité...,* p. 428-29).

Et la question revient : ainsi récupéré par la filière de l'abandon à la Providence, Caussade n'est-il pas trahi ? Sa mystique ramenée au moment présent, même comme préparation ou continuation d'un état d'oraison, est-elle juste et précise ? Et le vrai Caussade n'est-il pas celui du *Traité sur l'oraison du cœur* ? celui d'une ouverture à la contemplation, où l'empreinte de Jean de la Croix est aussi forte que celle de François de Sales (cf. DS, t. 2, col. 2054) ?

6) Les TRAVAUX RÉCENTS proposent une alternative assez proche. R. Guardini a soulevé deux aspects qui apparaissent a posteriori comme des révélateurs. Et, curieusement, comme des amorces de réflexion sur une spiritualité du présent à l'heure actuelle.

a) Au premier abord, remarque Guardini (*Introduction à J.P. de Caussade,* cité *supra* ; cf. aussi J. Deprun, *op. cit.,* p. 159-62), la spiritualité de Caussade, « tout entière déterminée par le concept de situation, dans la mesure où celle-ci représente le point de condensation de la volonté conductrice de Dieu » (p. 92), reste confinée dans le cadre d'un couvent, où il règne un ordre « élaboré par la pensée, représenté par une autorité spécialement acceptée »,

où chacun rencontre un « appel explicite » (p. 94), où le chemin est, de point en point, balisé.

Replacée dans un contexte actuel où la solitude dans un monde qui n'est plus pénétré de foi impose au chrétien le devoir non « plus seulement d'accepter ce qui est, mais d'en faire la condition de son action », où la responsabilité de l'individu prend une importance nouvelle et plus grande : « ... d'être appelé par ce qui n'est pas encore » (p. 95), la spiritualité de Caussade prend une tout autre dimension ; elle « délivre l'homme qui vit au couvent de la tyrannie des méthodes et le libère pour l'amour, qui accepte et accomplit d'heure en heure le commandement de la vie concrète... – si nous ne nous trompons pas, c'est là une préfiguration du message de sainte Thérèse de Lisieux, qui voulait remplacer les programmes par les choses » (p. 95-96).

La remarque situe la spiritualité caussadienne du présent sur un arrière-fond où l'existence chrétienne est conçue non pas comme un système mais comme une histoire, où la conception de la Providence souligne davantage la venue concrète de Dieu que le déploiement d'un ordre éternel (p. 89-91). Elle rejoint, d'autre part, le souci de Thérèse qui, sans chercher pour autant à faire école, se montre catégorique : sa « petite voie » doit être transmise, elle est utile à tous parce qu'elle n'a rien d'extraordinaire, elle adresse à toutes les « petites âmes » un message dont elle souhaite véhémentement qu'il soit le plus largement divulgué, elle se sent investie d'une mission (cf. G. Gaucher, *La passion...*, p. 154-55 ; H. Urs von Balthasar, *Thérèse de Lisieux...*, p. 271-76, 317). Sa « voie » oriente le chrétien d'aujourd'hui (cf. J. Lafrance, *La foi quotidienne de Thérèse*, VT, janvier 1967, p. 27-37 ; *Thérèse de Lisieux et sa mission pastorale*, p. 283-88 ; A.M. Bernard, *Une spiritualité « dans la vie »*, VT, 1969, p. 85-97, surtout p. 89-95). Chez Caussade, le moment présent est à la vie spirituelle ce que sont à la prière les « pauses attentives » ; il est la rencontre avec Dieu de toute âme à travers toutes choses. Il contribue, pour une part, à une invitation à la mystique : la lecture du ch. 1 de l'*Abandon* dans sa version primitive et plus certaine (*Lettres*, t. 2, p. 152-54) confirme l'impression : le moment présent y revient, inlassablement, tantôt explicitement, tantôt implicitement, comme un appel au pur amour qui est l'œuvre de l'Esprit en nous.

b) « Au chrétien qui vit dans le monde actuel, poursuit R. Guardini (p. 96), elle (Thérèse) apprend que son devoir n'est réglé qu'en partie par l'autorité et le commandement. Il est ainsi invité, dans une toute autre mesure qu'autrefois, à reconnaître lui-même ce qui doit être fait. On a parlé, dans la pédagogie ecclésiastique, des possibilités du chrétien et de la responsabilité des laïques ; mais on l'a fait non seulement avec des restrictions, mais encore de façon impropre. On a parlé de responsabilité et de maturité, mais il semblait bien souvent qu'on ne pensait qu'à une obéissance résolue... Il semble que ce qui est exigé maintenant ce soit plus, et autre chose : découvrir ce qu'il faut faire, ce pour quoi il n'existe encore aucun ordre, et aider à sa réalisation. » Le propos, pris dans toute son étendue, prolonge les perspectives : dans la question de la direction spirituelle, souvent débattue à propos de Caussade et Thérèse, il pose celle d'une spiritualité de l'Esprit dans le chrétien, quel que soit son état.

Les premiers censeurs de Caussade ont exprimé, à cet égard, des réserves : le P. Hilaire (1798-1867) en particulier (cf. Olphe-Galliard, *J.P. de Caussade et Madame Guyon*, BLE, t. 82, 1981, p. 29-36). Si certaines phrases le justifient (p. 33-36), l'objection, poussée à son terme, n'aboutit-elle pas à un désaveu par Caussade de son ministère propre (p. 33) ? « Un directeur de conscience est plutôt un embarras qu'une ressource » : le mot vise deux abus, celui d'une direction humaine qui occulterait l'abandon à Dieu et celui d'une direction excessive et autoritaire (DS, t. 3, col. 1133 ; cf. *Lettres*, t. 2, p. 130). Il faut entendre dans le même sens la phrase qui ouvre *L'Abandon* : « Dieu parle encore aujourd'hui comme il parlait autrefois à nos pères, lorsqu'il n'y avait ni directeur ni méthode » (éd. Olphe-Galliard, p. 25 ; *Lettres*, t. 2, p. 152 – texte primitif). Et les *Lettres* exposent sur ce point une doctrine infiniment nuancée : la direction est utile, nécessaire dans certains cas ; il faut apprendre à s'en passer pour s'en remettre de plus en plus à l'Esprit (cf. *Lettres*, Index *sub verbo* Directeur). Un sage directeur est une bonne chose ; si Dieu l'enlève, il faut se confier à Dieu. À moins que ces passages ne soient interpolés...

c) Mais l'analyse de Guardini pousse plus loin : la pensée de Caussade aide à réconcilier, d'une part, le message de l'Esprit et, d'autre part, les appels du monde à construire. Le « sacrement du moment présent » n'est pas une panacée spirituelle. Comment y reconnaître à coup sûr la volonté de Dieu ? Faire ce qui nous est demandé laisse ouverte une marge où le devoir n'est pas clair : pourquoi écrire plutôt que lire ? écrire ceci plutôt que cela ? « Nous ne savons à peu près rien de la volonté expresse de Dieu (je parle pour nous autres laïcs), sinon qu'il veut que nous soyons saints » (J. Green, *Le bel aujourd'hui*, Paris, 1958, p. 143-44 ; cf. p. 248, à propos d'un passage de H. Bremond, *Histoire...*, t. 2, p. 159 sur Benoît de Canfeld : « Que fait-il (Bremond) des inspirations qui viennent de nous-mêmes et que nous attribuons à Dieu quand cela nous convient... ? »). Il ne peut s'agir de se décharger du poids de la vie (Gay). A l'extrême limite, celle du « subjectivisme anémique », l'âme est renvoyée à « la nuit obscure de la 'foi nue' » (J. Deprun, cité *supra*, p. 162). L'expérience peut envahir une âme en dehors de tout contexte religieux et l'amener à une vie mystique élevée (cf. *Camille C. ou l'emprise de Dieu*, présenté par H. Caffarel, Paris, 1982 ; cf. p. 168-69, l'appel à « l'hypothèse impossible » qui renvoie explicitement à Thérèse de Lisieux : « J'ai osé exprimer le désir, ridicule sans doute, d'aller en enfer pour que Dieu y soit aimé »). À partir de là, revenant à Caussade, on se rend compte de l'importance qu'il accorde à l'Esprit Saint (*Lettres*, Index ; cf. M. Olphe-Galliard, *Entre Fénelon et Nicole...*, BLE, t. 83, 1982, p. 127-28, influence de Guilloré ; *J.P. de Caussade et Madame Guyon*, BLE, t. 82, 1981, p. 39-40). L'Esprit Saint seul justifie la direction spirituelle, dans la mesure où, seul, il opère dans l'âme la sainteté, « en sorte que les directeurs n'ont autre chose à dire à ces âmes bienheureuses, sinon : soyez attentives... à suivre fidèlement l'impression intérieure de l'Esprit de Dieu » (*Lettres*, t. 2, p. 157). L'alternance, souvent incertaine, le jeu subtil entre direction spirituelle et itinéraire d'une âme, renvoyent aux imprévus de l'Esprit, où l'on pourrait sans doute voir l'ultime postérité de la spiritualité du présent.

Bien vivre l'instant présent est un des fondements de la spiritualité des Focolarini (G. Gannes, *Ne dites pas : les temps sont mauvais*, Paris, 1979, ch. 2, p. 78-79, 101-102). La fondatrice, Chiara Lubich, insiste sur la nécessité de rendre à chaque moment la part solennelle et festive dont Dieu le pare : « Il n'existe pour le Seigneur ni passé ni futur, mais seulement les instants présents » ; « Nous devons arriver à

faire en sorte que notre journée tout entière soit un acte solennel, une fête, un jour du Seigneur, que chaque moment soit pour lui » (*Aimer parce que Dieu est amour,* Paris, 1974, p. 104, 101-10). Le présent est le lieu de l'éternel anticipé, de l'amour de Dieu et des autres, à la fois obstacle et soutien : « Une fois dit oui, vivre le moment présent, sans retour sur soi, sur sa souffrance, mais en pensant aux peines des autres ou à leurs joies à partager... Y mettre toute son attention, tout son cœur, toutes ses forces. Voilà l'humble secret grâce auquel il est possible d'édifier jour après jour la cité de Dieu en soi et autour de soi, et de vivre, sans tarder, en Dieu, l'éternel présent » (Ch. Lubich, *Méditations,* 4e éd., Paris, 1977, p. 173, cf. p. 128, 129, 135).

Dans la mesure où le mouvement des Focolarini s'intègre dans le « renouveau » (cf. L.J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte ?,* Paris, 1974, p. 180-82), la spiritualité du présent rejaillit sur celui-ci. Parce qu'il s'agit d'un mouvement d'origine et de tendance laïque, il y pose un problème analogue à celui que pose la spiritualité de Caussade en son temps et aujourd'hui : celui des rapports, difficiles mais féconds, entre les « charismes » et l'institution ecclésiale (R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques, risques et avenir,* Paris, 1974, p. 227-28 ; cf. p. 65-66, 182-84 ; Ed. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church,* 1971 ; tr. fr. *Le renouveau charismatique, origines et perspectives,* Paris, 1975, surtout p. 169-216).

Conclusion. – Sauf à dériver vers une réflexion sur le temps et l'histoire, qui ne serait guère adéquate, et que, surtout, les textes parcourus n'autorisent pas, la spiritualité du présent est une ligne d'arête, avec des temps forts : Caussade, Thérèse de Lisieux et, sans doute, la redécouverte de la docilité à l'Esprit du renouveau charismatique.

En reprenant ici les deux principaux jalons, la spiritualité du présent chez Caussade et Thérèse rencontre, d'une manière ou d'une autre, l'affrontement du quiétisme et du jansénisme. Caussade en a été davantage marqué que Thérèse du fait de l'époque, bien que Thérèse ait eu conscience que sa « petite voie » pouvait être, mal comprise, interprétée comme de tendance quiétiste (*Procès,* t. 1, 1973, p. 456). Les éditions successives de Ramière ont jugé utile d'ajouter un appendice pour justifier Caussade de tout quiétisme (éd. 1886, p. 275-306). « Si François de Sales et sainte Thérèse vivaient à présent, ils passeraient pour quiétistes », confie déjà Leibnitz (à Bossuet, 1698, cité dans R. Armogathe, *Le quiétisme,* Paris, coll. Que sais-je ?, Paris, 1973, p. 102). Dès lors qu'on s'en tient aux textes sûrs, le moment présent de Caussade ne dispense pas de l'action ni de la souffrance : il en fait, au contraire, le matériau dont se sert la grâce. Et là où le devoir n'est pas clair, il préconise la docilité à l'Esprit. « Une doctrine modérée et solide du pur amour de Dieu n'a pas de lien nécessaire avec le quiétisme » (Hügel, cité dans J. Steinmann, *Friedrich von Hügel,* p. 291).

Le conflit qui opposa, au début du siècle, J. Fragnière et H. Watrigant à propos de la voie de Marie-Françoise de Sales Chappuis (1793-1875 ; DS, t. 2, col. 496-98), rallume un instant les soupçons, où se trouvent mêlés Lallemant, Piny, Caussade et l'Américanisme (cf. H. Watrigant, *L'école de la spiritualité simplifiée et la formule le laisser-faire Dieu,* Lille, 1903, surtout p. 131, 160-64). Le soupçon a la vie longue.

La doctrine de Thérèse, toutes différences sauves, a ceci qui la rapproche de Caussade : son antijansénisme (cf. M. Vilain, *Influence du jansénisme et sainte Thérèse de Lisieux,* dans *Annales de Sainte-Thérèse,* 1979, p. 189-210 ; Philippe de la Trinité, *Thérèse de Lisieux..., op. cit.,* p. 131). Née dans un milieu familial protégé du semi-jansénisme de l'époque, lequel n'est plus à proprement parler une doctrine, mais plutôt un tempérament, une mentalité de crainte et de peur face au salut éternel (cf. J. Guitton, *L'antijansénisme de Thérèse,* dans *Le génie de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus,* Lisieux, 1965, p. 7), Thérèse rassure, sans qu'elle le recherche, comme implicitement. Quand elle préconise « l'effort sans effort » (*ibidem,* p. 17-20), elle entend que l'effort n'est pas nécessairement la solution à la crainte ; elle anticipe : ce qu'une certaine analyse de l'inconscient dit en affirmant qu'un effort qui contracte et crispe aboutit à l'impasse, l'abandon le préconise en spiritualité. Elle se « joue » du problème insondable de la grâce et de la liberté : là où toute proposition de prédestination conduirait à la paresse ou à l'orgueil, elle tire de la confiance les conséquences opposées, où la grâce, étant la cause des mérites, plonge l'âme dans la miséricorde, sans aucun élément d'angoisse (cf. J. Guitton, *ibidem,* p. 21 ; DS, t. 10, col. 1048-49 ; t. 12, col. 359-60).

Par ce biais, la spiritualité du présent reste d'actualité. Aux chrétiens qui, aujourd'hui, sont heurtés ou hantés par l'insondable mystère de la prédestination (cf. J. Green, *Journal, passim*), et aux âmes qui ressentent les effets d'une éducation empreinte de rigorisme, d'une certaine rigidité ou de toutes formes « jansénisantes », elle peut apporter la paix, à défaut d'une solution intellectuelle pleinement rassurante. Prenant appui sur une théologie où la grâce s'inscrit dans la durée et l'épaisseur du temps, et investit l'instant dont elle se sert comme d'un « sacrement », la spiritualité du présent est, aujourd'hui encore, abandon sans inquiétude sur le passé, toujours dépassé, pour lequel on s'en remet au pardon de Dieu, ni pour l'avenir, toujours incertain, qu'on remet d'avance à l'initiative miséricordieuse de Dieu. Elle est docilité à l'Esprit, acquiescement aveugle, qui non seulement se reconnaît incapable de trouver des « raisons », mais encore ne veut délibérément pas en chercher : l'âme reçoit, accueille, elle se refuse à acquérir, encore plus à calculer. Manière aussi de vivre la béatitude de la « pauvreté du cœur », elle privilégie, dans la pratique et la dévotion, le soin des petites choses qui s'ajustent ainsi à la mesure de l'amour qu'on y met.

André Boland.

PRESSE (Alexis), cistercien, 1883-1965. – Mathurin Presse, né le 26 décembre 1883 à Plouguenast (Côtes-du-Nord), entra à la Trappe bretonne de Timadeuc (Morbihan) au seuil de ses vingt ans. Il fit profession solennelle le 16 février 1908, fut ordonné prêtre la même année, puis envoyé à Rome où il obtint à l'Université grégorienne le doctorat en droit canonique. On le retint à la maison généralice de l'Ordre comme maître des étudiants, mais la guerre de 1914-1918 l'obligea à rentrer en France. On le retrouve en 1920 comme professeur à l'abbaye, aujourd'hui disparue, de Bonnecombe (Aveyron). C'est là qu'en 1923 J.-B. Chautard (DS, t. 1, col. 818-20), abbé de Sept-Fons, lui demanda de venir à Tamié (Savoie) comme supérieur. Élu abbé en 1925, il le demeura jusqu'en 1936, année où il quitta l'Ordre des Cisterciens Réformés, pour regagner sa Bretagne natale, y faire ressurgir l'antique abbaye de Boquen (Côtes-du-Nord) et y instaurer une vie monastique

qu'il voulait plus conforme aux origines de l'Ordre. En 1950, il s'agrégea à l'Ordre de Cîteaux sous la dépendance directe de l'Abbé général. Dom Alexis mourut le 1er novembre 1965. Depuis 1973, l'abbaye de Boquen n'existe plus comme monastère cistercien.

Homme tout d'une pièce, forte personnalité, grand connaisseur du passé cistercien, Presse fut une sorte de pionnier. Il lutta et peina toute sa vie, au milieu d'épreuves et de conflits douloureux, pour obtenir un retour aux sources tel que Vatican II devait le préconiser plus tard.

Son œuvre écrite est minime. L'abbé de Tamié publia dans *La vie spirituelle* (*Supplément*, t. 32, septembre 1932, p. 94-106) un article intitulé : *Une école de sainteté chez les Cisterciens*, puis, dans la même revue, en janvier 1938 (t. 54, p. 5-29), quelques pages sur la vie contemplative. Ces pages furent rééditées, sous le titre : *Le métier de contemplation*, dans le *Message des moines à notre temps* (ouvrage collectif, cité *infra*, p. 121-38). Presse avait une connaissance rare de l'histoire monastique, du droit cistercien et de la liturgie cistercienne. Sa compétence fut largement mise à contribution par la Commission de Liturgie des deux Ordres cisterciens.

On a pu écrire que « le rayonnement personnel de Dom Alexis fut extraordinaire » (Guy Luzsenszky) ; il rayonna d'abord sur la communauté de Tamié à laquelle il inculqua son goût, parfois archaïsant, de l'authentique, son culte sans réserve pour la Règle de saint Benoît et son amour des saints cisterciens. Le Cîteaux des origines fut le véritable catalyseur de sa pensée, de ses recherches et de sa vie entière. Lorsqu'en 1931 il fut reçu à l'Académie de Dijon, son discours ne pouvait avoir d'autre objet que *La Réforme de Cîteaux* (Dijon, 1932). Et quand il collaborait à la *Revue Mabillon*, vers 1930, c'était pour y traiter des questions du même genre.

Mais Dom Alexis rayonnait bien au-delà de l'enceinte du monastère, sur les prêtres, religieux, religieuses et laïcs. Les évêques des quatre diocèses de la Savoie d'alors l'estimaient grandement. Il contribua notamment à la conversion de Daniel-Rops et, une fois à Boquen, se lia d'étroite amitié avec le Dr Alexis Carrel, auteur de *l'Homme, cet inconnu*. Il assista également de ses conseils les moniales cisterciennes de Boulaur (Gers) dès la fondation de leur monastère ; l'influence de sa spiritualité s'est étendue aussi à la communauté alors renaissante de l'abbaye cistercienne d'Hauterive (Suisse).

Quelques mois avant sa mort, aux premières heures de la Toussaint de 1965, Dom Alexis lui-même avait écrit à l'un des siens : « Vous savez si j'ai lutté, si j'ai peiné en ma pauvre vie ; j'ai échoué humainement parlant, mais j'ai cette consolation de finir en disant toujours avec saint Grignion de Montfort : J'adore en tout la Providence, Dieu soit béni ».

Autres œuvres (Choix). – *Tableau des anciens monastères de l'Ordre de Cîteaux en France*, Paris-Tamié, 1927 (cf. *Cistercienser-Chronik*, t. 41, 1929, p. 193-94). – *Un manuscrit des Fragments Gaufridi*, dans *Saint Bernard et son temps. Recueil de mémoires et communications présentés au Congrès de Dijon en 1927*, Dijon, 1928, t. 1, p. 1-7. – *La filiation de Clairvaux et l'influence de saint Bernard au 12e siècle*, *ibidem*, t. 2, 1929, p. 9-12. – *Étude sur l'institut juridique du « Père-Abbé » ou Père immédiat dans l'ordre cistercien*, Annecy, 1929. – *Le martyrologe cistercien. Simples notes historiques*, dans *Revue Mabillon*, t. 19, 1929, p. 57-67. – *Les observances adventices dans l'Ordre de Cîteaux*, *ibidem*, t. 20, 1930, p. 225-41. – *L'Abbé de Rancé a-t-il voulu fonder une observance particulière ?*, *ibidem*, t. 21, 1931, p. 49-60.

Saint Étienne Harding, dans *Collectanea O.C.R.*, t. 1, 1934, p. 21-30, 85-94. – *Les moniales cisterciennes réformées*, dans *Revue Mabillon*, t. 24, 1934, p. 1-14, 81-98 ; t. 25, 1935, p. 30-40. – *Le métier de contemplation*, VS, t. 54, 1938, p. 5-29, repris dans *Message des moines...*, p. 121-38, cf. *infra*. – *Esquisse de l'Ordre cistercien*, Saint-Brieuc, 1947. – *Les plus beaux écrits de saint Bernard*. Introduction historique par Daniel-Rops, Paris, 1947. – *Un Prieur de Cîteaux au 17e siècle, Dom Moreau*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, 1947-53, p. 74-84. – *A l'école de saint Benoît*, Paris, 1954 (trad. espagnole : *En la Escuela de San Benito*, Abadia de Poblet, 1959). – *Notes et documents sur les derniers temps de l'abbaye de Cîteaux*, dans *Analecta S.O.Cist.*, t. 10, 1954, p. 169-207. – *Aperçu sur les derniers temps de l'Ordre cistercien en France avant la Révolution*, dans *Revue Mabillon*, t. 47, 1957, p. 183-99. – *Une abbaye vieille de huit siècles*, dans *Message des moines*, p. 33-42, cf. *infra*. – *Histoire d'une résurrection*, *ibidem*, p. 43-48. – *Boquen 1958. À mes amis et bienfaiteurs, en souvenir de mon Jubilé sacerdotal*, Boquen, 2 juillet 1958.

Études et documents. – Bela Just, *Les Illuminés*, roman traduit du hongrois par Henri Bonnel, Paris, 1948 : histoire romancée ; trad. allemande : *Erleuchtete Toren*, Nuremberg, 1950. – B. Besret, *De commencement en commencement. Itinéraire d'une déviance*, Paris, 1976. – F. Le Bour'his-Kerbiziet, *Les grandes pages de Boquen*, dans *Le Bulletin de l'Association bretonne*, t. 62, 1954, p. 3-24. – G. Luzsenszky, *Moine*, Paris, 1978. – B.J. Martin, *Histoire des moines de Tamié et de quelques autres*, Saint-Étienne, 1982, p. 135-42. – *Message des moines à notre temps*, ouvrage collectif, Mélanges offerts à Dom Alexis, Paris, 1958. – Daniel-Rops, *Le message de Dom Alexis*, dans *Ecclesia*, n. 204, 1966, p. 15-22.

André Fracheboud.

PRESSY (François-Joseph-Gaston de Partz de), évêque, 1712-1789. – Pressy, né le 23 septembre 1712 à Equirre (Pas-de-Calais), fit ses études chez les Jésuites d'Arras auxquels il demeura toujours attaché. Entré dans la cléricature, il fut quelque temps chanoine de la collégiale d'Aire-sur-la-Lys, puis alla achever ses études au séminaire de Saint-Sulpice, dont il conserva toujours l'esprit. Durant son séjour à Paris, il conquit le titre de docteur en Sorbonne. Il se fit remarquer à cette époque tant par ses qualités d'esprit que par sa piété. Rentré dans son diocèse, il devint chanoine de Boulogne. En 1738, son évêque, Auguste-César d'Hervilly de Devise, le prit comme vicaire général. À la suite de son décès (11 octobre 1742), Pressy fut appelé à lui succéder (17 décembre 1742). Il fut préconisé le 15 juillet 1743, et sacré le 15 septembre suivant par l'évêque d'Amiens, Louis d'Orléans de La Motte (DS, t. 9, col. 167-70), qu'il avait choisi comme consécrateur à cause de sa réputation de vertu.

Son premier souci fut de mettre un terme aux menées des jansénistes qui tenaient une partie de son diocèse sous leur influence. Bénéficiant du travail de ses deux prédécesseurs immédiats, il put les combattre efficacement. Au bout de quelques années le jansénisme avait en grande partie disparu de son diocèse. S'il sévissait encore dans quelques cercles étroits, il ne touchait plus la masse du peuple (voir dans les *Nouvelles ecclésiastiques, tables*, les attaques dont il fut l'objet).

C'est donc avec une relative liberté que l'évêque put s'adonner à l'œuvre d'évangélisation qu'il s'était tracée. Celle-ci ne l'empêcha pas de participer à travers les Assemblées du Clergé à la vie de l'Église gallicane. Il défendit fortement ses droits en luttant contre les prétentions du Parlement. Ses prises de position publiques en 1754 furent très remarquées. Le 30 août 1789 il intervenait encore dans les problèmes qui commençaient à se poser à l'Église, mais il mourut à Boulogne le 8 octobre suivant à la veille d'entre-

prendre une visite générale du diocèse. Il était le plus ancien évêque de France, un des plus respectés.

Pressy a été le plus grand évêque de Boulogne du 18e siècle. Il a travaillé avec acharnement à achever dans son évêché l'implantation des institutions tridentines. Il a beaucoup fait pour la formation des prêtres. À côté du grand séminaire (établi en 1668 avec l'aide des Lazaristes), il a ouvert un petit séminaire en 1786. Il a développé la pratique des retraites pour le clergé (1749). Il a assuré régulièrement les visites pastorales : il en fit huit complètes, soit une tous les six ans en quarante-sept ans d'épiscopat. Il encouragea la dévotion au Sacré-Cœur, l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et le renouvellement public des vœux du baptême. Pour assurer la permanence de ces dévotions il multiplia l'érection des confréries. Dans cette pastorale il accorda une grande importance à la lutte contre la pauvreté. En cela il rejoignait nombre de ses confrères de la seconde moitié du siècle qui ont largement pratiqué une pastorale sociale (M. Vallery-Radot, *Un administrateur ecclésiastique à la fin de l'Ancien Régime. Le cardinal de Luynes, archevêque de Sens 1753-1788,* Meaux, 1966).

Au milieu de cette intense activité Pressy a beaucoup enseigné. Homme d'étude, il a essayé de rendre accessible à ses prêtres et à ses fidèles les aspects essentiels de la théologie, de la morale, de la vie spirituelle et de la discipline ecclésiastique. Un de ses premiers soucis en prenant en mains le gouvernement de son évêché fut de convoquer un synode d'où sortirent les *Statuts synodaux lus et publiés le 7 octobre 1744* (rééd. 1746, 1770 ; dans *Œuvres très complètes de Mgr de Partz de Pressy,* Paris, éd. Migne, t. 2, 1842, col. 495 svv, et par le cardinal Gousset dans *Les actes de la province ecclésiastique de Reims,* Reims, 1844, t. 4, p. 689-90) ; ces *Statuts* furent complétés par des *Avis donnés au synode des doyens de chrétienté du diocèse de Boulogne le 30 avril 1783* (Boulogne, 1783). De plus il mit rapidement au jour une édition révisée du *Catéchisme* de 1730 qui parut en 1740 et 1755 ; il fit paraître un *Catéchisme du diocèse de Boulogne avec des prières pour le matin et le soir* (rééd. 1771, 1790 et souvent au 19e siècle). L'évêque adressa à ses diocésains des lettres pastorales relatives à l'humilité, la patience, l'obéissance, la charité. Il s'efforça de faciliter la prière en publiant les *Heures sur l'obligation de prier souvent et dignement* (1762). Apôtre convaincu de la dévotion au Sacré-Cœur, il composa à ce sujet un petit volume qu'il voulait voir entre toutes les mains (dans ses *Œuvres complètes,* t. 2, col. 1029-1122 ; repris en 1870 par l'Apostolat de la prière ; trad. anglaise, 6e éd., Londres, 1795).

Autre aspect de sa personnalité, Pressy s'éleva avec force contre les « Philosophes ». Il publia dans ce but une suite d'*Instructions pastorales et dissertations théologiques sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères considérés en général et en particulier* (Boulogne, 1786, 2 vol.).

On y trouve des instructions datant de 1767 à 1786 sur les mystères chrétiens, la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, sur la grâce, l'eucharistie et la création. Elles sont des traités de théologie et dénotent une connaissance approfondie des sujets, mais sont diffuses et peu claires. Quelques-unes de leurs opinions ont soulevé des discussions, par exemple sur l'eucharistie et la messe (cf. DTC, t. 5, col. 1443-44 ; t. 10, col. 1286-87), mais l'ensemble reste de qualité et fait de Pressy un auteur important de son temps.

Enfin cet évêque était connu pour sa piété, sa vie pauvre et dépouillée, son sens de l'hospitalité. Homme d'oraison, il consacrait beaucoup de temps à la méditation et à la prière. Il faisait de fréquents séjours à la Chartreuse de Neuville-sous-Montreuil. Il était considéré par beaucoup comme un émule de saint François de Sales à cause de sa douceur et de sa mansuétude. Il exhortait volontiers à la sainteté. Son attrait pour celle-ci se manifesta avec évidence lors de la mort de Benoît-Joseph Labre à qui il se flattait d'avoir administré la confirmation (4 septembre 1761) et qu'il connaissait bien. En effet, immédiatement après sa mort le 16 avril 1783, il songea à sa béatification. Dès le 16 mai suivant il nomma une commission pour enquêter sur sa jeunesse. Le 3 juillet il publia une lettre pastorale sur l'éventuelle béatification. Le 28 janvier 1784, muni des instructions romaines, il institua le Tribunal diocésain pour procéder au premier procès. Le 1er juillet il fit une instance auprès de la S. Congrégation des Rites pour l'introduction de la Cause. Jusqu'à sa mort il suivit l'affaire de près.

Cette mort ne diminua pas son influence. Par l'intermédiaire de ses publications elle se poursuivit durant le 19e siècle. La vie et l'œuvre de Pressy sont encore insuffisamment connues, mais il appartient à cette portion de l'épiscopat français de la fin du 18e siècle qui a laissé une forte empreinte sur la vie religieuse de leur temps.

Migne a donné une édition des *Œuvres très complètes de Mgr F.-J. de Partz de Pressy évêque de Boulogne,* 2 vol., Paris, 1842, qui laisse de côté de nombreuses pièces connues et d'autres textes retrouvés depuis ; Mme A. Playoust-Chaussis a tenté récemment un bilan et une première évaluation de cette œuvre très dense qui attend son biographe et son historien.

Mandement de Messieurs les vicaires généraux du diocèse de Boulogne, le siège épiscopal vacant, 14 octobre 1789 (*Œuvres,* t. 2, col. 1303-12) : rétrospective de la vie du prélat. – E. Van Drival, *Histoire des évêques de Boulogne,* Boulogne-sur-Mer, 1852. – M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle,* 3e éd., t. 5, Paris, 1855, p. 491-92. – D. Haigneré, *Étude sur la vie et les ouvrages de Mgr Fr.-J.-G. de Partz de Pressy, évêque de Boulogne,* Arras, 1858. – B.J. Thobois, *Les évêques de Boulogne,* Boulogne-sur-Mer, 1917. – P. Héliot, *L'évêché de Boulogne à travers les siècles,* Boulogne-sur-Mer, 1948. – L. Mahieu, *Jansénisme et antijansénisme dans les diocèses de Boulogne-sur-Mer et de Tournai...,* Lille, 1948. – Arlette Playoust-Chaussis, *La vie religieuse dans le diocèse de Boulogne au XVIIIe siècle (1725-1790),* Arras, 1976, p. 117-32. – *Répertoire des visites pastorales de la France.* 1re série : *Archives diocésaines (jusqu'en 1790),* I. *Agde-Bourges,* Paris, 1977, p. 301-11. – DS, t. 1, col. 1026.

Raymond Darricau.

PRESTON (John), ministre protestant, 1587-1628. – 1. *Vie.* – 2. *Théologie.* – 3. *Spiritualité.*

1. Vie. – John Preston naquit à Upper Heyford en 1587 dans le Northamptonshire. Il entra en 1604 à l'université de Cambridge, d'abord à King's College, puis à Queens' College dont il devint Fellow en 1609. En 1611 un sermon de John Cotton, prédicateur puritain en renom d'Emmanuel College, orienta Preston vers la théologie ; ses études portèrent sur la Scolastique (Duns Scot, Occam, surtout Thomas d'Aquin) avant de se fixer sur Calvin. Il fut ordonné dans l'Anglicanisme en 1614 et devint doyen de Queens' College : homme prudent, astucieux, silencieux, c'était

« un parfait homme politique », dit de lui Thomas Fuller, son contemporain. Preston sut accroître l'influence puritaine en contrôlant les nominations universitaires et il usa de ce pouvoir pour étendre le Puritanisme.

Les multiples relations nouées avec ses élèves issus de grandes familles lui donnaient une influence considérable dans le pays et auprès du Parlement. Il s'opposa au mariage espagnol du prince Charles, devint le collaborateur du duc de Buckingham, favori du roi. En 1621, il est nommé aumônier du prince Charles. L'année suivante, il est, à Londres, prédicateur de Lincoln's Inn qui rassemblait les principaux juristes et membres du Parlement. Très habilement, il obtint la direction d'Emmanuel College ainsi qu'une chaire importante à l'église de la Trinité à Cambridge. Il ne cherchait pas ces promotions pour son avancement personnel mais pour augmenter l'influence du Puritanisme. Une forte opposition de William Laud, évêque de Londres et chef de file du parti arminien, anti-puritain (DS, t. 9, col. 385-86), et la perte de l'amitié du duc de Buckingham sapèrent les projets de Preston. Il passa les dernières années de sa vie, allant d'une chaire à l'autre, de Londres à Cambridge. Il mourut de la tuberculose en 1628.

2. Théologie. – La théologie de Preston est proche de celle de Th. de Bèze et manifeste l'influence du calvinisme anglais de William Perkins, selon lequel la certitude d'être élu pouvait être obtenue dans l'expérience spirituelle. Preston n'a pas écrit de traités spécifiquement théologiques, cependant il écrivit longuement sur Dieu et ses attributs, la Trinité et les preuves de l'existence de Dieu dans *Life Eternal* (1631).

Il ne parle guère d'autres thèmes théologiques. Il mentionne à peine la controverse entre les Protestants et Rome, sinon pour rejeter la transsubstantiation et la prétention de l'Église à l'infaillibilité. Il le fait brièvement et en termes d'un protestantisme traditionnel. Il ne parle pas beaucoup de la prédestination ; comme pour d'autres sujets théologiques, il préfère la théologie pratique. Il a bien laissé à Emmanuel College une *Summe of Theology* (ms), mais c'est surtout un débat sur la création, la chute et la rédemption où il met l'accent sur le sens de l'élection divine.

Son œuvre principale, *The New Covenant* (1629), analyse longuement la théologie de l'alliance, qui est devenue capitale dans la théologie de l'Église réformée. Dieu est omnipotent et auteur du bien et du mal dans l'humanité : nous devons entrer en alliance avec lui. Cette alliance est double : celle des œuvres de la loi et celle de la grâce. L'alliance des œuvres consiste à se mettre au service de la lettre de la loi : elle installe dans l'esclavage, si grande est la difficulté de l'observer. Mais, en même temps, la loi est un pédagogue qui conduit à l'alliance de la grâce, c'est-à-dire au service de l'Esprit, et apporte la liberté grâce à notre adoption dans le Christ. Les élus entrent dans cette alliance de la grâce. Nous y trouvons l'assurance du pardon des péchés et la paix. Nous sommes sûrs d'être dans cette alliance en manifestant notre foi comme en travaillant par amour, c'est-à-dire que la foi doit se montrer par les œuvres. Le sacrement de la Cène du Seigneur est une occasion de raviver en nous l'alliance. En voyant le pain et le vin nous voyons les sceaux de l'alliance qui sont le pardon et la miséricorde. Notre sanctification est la mise en œuvre de l'alliance.

Ailleurs, Preston définit le péché comme un mouvement de l'âme qui se détourne de Dieu pour se tourner vers l'homme et ses désirs. L'image de Dieu est double : il y a l'image naturelle, commune à tous, par l'intelligence, la volonté et la raison ; et l'image véritable de Dieu qu'est la sainteté. Les Pères de l'Église, dit Preston, affirment que l'homme a perdu les dons surnaturels après la chute ; il doit donc être restauré par une foi efficace et les œuvres qui mènent l'homme à la sainteté. Dans un débat soutenu en latin à Cambridge, Preston affirme encore sa croyance dans la grâce irrésistible de la conversion.

3. Spiritualité. – Presque toute l'œuvre de Preston consiste en sermons publiés après sa mort. Il est significatif que dans la préface de *The Breastplate of Faith and Love* (1630) les éditeurs le dépeignent comme un exemple de la vie de foi et des œuvres de l'amour. Pour Preston, la foi est un ferme assentiment à tout ce qui est contenu dans l'Écriture, car elle est revêtue de l'autorité de Dieu qui y parle. La foi justifiante est plus élevée que la foi d'assentiment (car les démons croient et tremblent), puisqu'elle est un « habitus » infusé dans l'âme par le Saint Esprit, nous rendant capables de croire et de regarder le Christ comme Seigneur. La foi se reçoit comme un don, mais ce don doit être complètement et délibérément saisi par la volonté. Quand le Christ nous attire à lui, c'est parce que Dieu éclaire notre esprit et dispose notre volonté. Cette foi justifiante purifie et sanctifie.

Être dans le Christ, c'est devenir vivant et de là procèdent les bonnes œuvres inspirées par la foi, requises par Dieu, qui nous juge d'après elles. Preston rejette toute notion de mérite par les œuvres comme hors de propos, puisque la sanctification est dans le Christ par Dieu. Nous pouvons, cela arrive, tomber dans le péché, mais par notre foi, il n'y a pas lieu de désespérer, bien plutôt de continuer de croire et d'agir ; là, nous trouvons joie et paix. Par là aussi, nous savons que nous sommes fidèles à notre élection, à l'alliance divine de la grâce. Ce thème des œuvres venant de la foi est souvent repris par Preston avec divers arguments et illustré différemment. La prière aussi est une œuvre ; sa profondeur importe plus que sa fréquence. Nos œuvres et notre vocation n'ont pas pour but le succès ou les richesses, mais plutôt le service désintéressé de Dieu et des hommes. Dans le monde, des hommes peuvent vivre selon la morale et se conduire avec courtoisie, mais ce que Dieu demande à ceux qui sont dans le Christ est plus que le simple formalisme religieux. Nous avons à faire l'expérience de l'humiliation pour comprendre notre faiblesse et notre péché, chercher une foi efficace dans le Christ, et ensuite marcher avec Dieu : l'« exact walking », c'est de garder le sabbat, être appliqué et fervent dans la prière, maîtriser toute affection qui peut conduire hors du bon chemin, exercer sa volonté et ses affections pour suivre ces principes. Cette « piété » est une grâce divine accordée par Dieu à l'âme qui garde Dieu dans son cœur au-dessus de tout et en toute sa vie. Le sacrement de la Cène scelle notre être dans l'alliance et nous vivifie de la grâce efficace.

Le DBN (Compact edition, t. 2, 1975, p. 1705) donne 24 œuvres de Preston. Nous ne citons que les plus caractéristiques : *The Saints Daily Exercise or a Treatise of prayer*, 3e éd., 1629. – *The New Covenant, or the Saints Portion*, 1630 (8 éd. ultérieures). – *The Breastplate of Faith and Love*, 1630 (8 éd. ultérieures). – *Life Eternal, or a Treatise of the Divine... Attributes*, 1631. – *The Saints Qualification*, 3e éd. 1633 (3 éd. ultérieures). – *Four Godly and Learned Treatises*, 1636. – *Remaines of that Reverend and Learned Divine John Preston*, 2e éd., 1637. – *The Golden Scepter held forth to the humble with the Church's Dignity by her marriage and the Church's duty in her carriage*, 1638.

Thomas Ball, *The Life of the Renowned Doctor Preston*,

éd. E.W. Harcourt, 1885 (ms écrit en 1628). – Irvonwy Morgan, *Prince Charle's Puritan Chaplain*, Londres, 1957.

Basil HALL.

PRÊTRES. Voir PRESBYTÉRAT, *supra*, col. 2069-2106.

PRÊTRES DU CŒUR DE JÉSUS (INSTITUT DES). – La Société du Cœur de Jésus, fondée par Pierre-Joseph Picot de Clorivière (DS, t. 2, col. 974-79) le 2 février 1791, approuvée verbalement par Pie VII en 1801, se développa difficilement sous la Révolution et l'Empire, puis s'éteignit peu à peu au cours du 19e siècle. Rétablie le 29 octobre 1918 par Daniel Fontaine (DS, t. 5, col. 669-72), elle a pris dès lors une large expansion en France et dans le monde ; en 1952 elle a reçu l'approbation définitive comme institut séculier de droit pontifical. On complètera d'abord brièvement les portraits de Clorivière et de Fontaine tracés plus haut pour s'attacher ensuite à l'évolution de la spiritualité de l'institut depuis 1920.

1. **CLORIVIÈRE.** – 1° **Doctrine spirituelle.** – Ni théologien ni exégète de métier, il ne cesse jamais cependant de chercher les fondements de sa spiritualité dans l'Écriture et la théologie ; et c'est la personne de Jésus qui en est le point central, même s'il fait tout remonter au Père. Dans l'article cité, Monier-Vinard a particulièrement analysé la doctrine du corps mystique, et cela surtout dans le dernier écrit qui est un commentaire du Discours après la Cène. Il faut compléter ses vues par trois autres thèmes, fréquents eux aussi chez Clorivière : le Cœur de Jésus, le Saint-Esprit, la Vierge Marie ; pour ne rien omettre d'essentiel, il convient enfin de relever sa doctrine sur la prière contenue dans ses *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (cf. DS, t. 2, col. 977-78).

1) *Cœur de Jésus.* – Peut-être trouva-t-il les premiers éléments de cette dévotion dans le milieu malouin du 18e siècle. Il est probable que J. Grisel (DS, t. 6, col. 1049-52), son confesseur pendant ses études de droit à Paris, lui ouvrit des vues qu'il puisait dans ses rencontres avec les religieuses de Sainte-Aure. Les écrits de Clorivière prouvent qu'il attachait grande importance aux révélations faites à sainte Marguerite-Marie et à la doctrine de Claude La Colombière (DS, t. 2, col. 939-43). On doit surtout se référer à une neuvaine en l'honneur du Cœur de Jésus (rédigée entre 1767 et 1770), à un long passage du commentaire du Cantique des cantiques (1800) et à la première lettre circulaire aux sociétés (14 février 1799) ; mais ses autres écrits et sa correspondance sont souvent émaillés d'allusions au Cœur de Jésus.

Bien qu'il ne faille pas négliger le cœur de chair, « la partie la plus noble » de la sainte humanité du Seigneur, l'attention de Clorivière se porte ailleurs : le Cœur de Jésus, c'est ce qui est au cœur de sa personne, c'est le centre d'où rayonne toute son action. Ce qui donne lieu à deux expressions : soit que l'on considère plutôt cette centralité comme un lieu ; soit que l'on cherche ce qui en est le moteur, à savoir l'amour.

La source biblique principale est le côté transpercé du Seigneur (*Jean* 19, 34) : la « blessure » est une « ouverture » à laquelle l'Église va puiser sa vitalité dans l'amour ici manifesté : par analogie le fondateur utilise plusieurs fois *Cant.* 2, 14.

Le cœur, c'est l'amour. L'amour du Cœur de Jésus éclate en ses diverses vertus, parmi lesquelles Clorivière souligne particulièrement la douceur, l'humilité, l'amour de la croix.

Clorivière lie étroitement Cœur du Christ et eucharistie. Notons encore que, pour lui, la dévotion est essentiellement imitation. Pour cela il s'appuie sur *Phil.* 2, 5 dans son texte latin qu'il modifie même de manière significative dans le premier usage qu'il en fait : « Hoc sentite in vobis quod et in Corde Jesu » (*Notes intimes*, t. 1, p. 278).

2) *Esprit Saint.* – Une étude systématique des textes serait nécessaire. L'affirmation théologique la plus fréquente porte sur l'Esprit comme amour consubstantiel des deux autres personnes divines. La docilité à l'Esprit est certainement une caractéristique de la spiritualité de Clorivière.

3) *Marie.* – La place de la Vierge dans la mystique et l'œuvre écrite du fondateur est très importante. Faute de pouvoir développer ici, il faut renvoyer à A. Rayez, *Dévotion et mystique mariale du Père de Clorivière*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 307-28.

2° **Fondation de la Société du Cœur de Jésus.** – 1) Le 19 juillet 1790, au sortir de l'oraison du matin, Clorivière reçut une « inspiration », de l'origine divine de laquelle il ne douta jamais et qui fut à l'origine de la société qu'il fonda. Bien que le caractère de « parole intérieure » (cf. *Prière et oraison*, p. 216-19) de l'événement soit bien attesté, il n'en reste pas moins qu'il s'inscrit dans un contexte qui influe considérablement sur son expression humaine.

Depuis 1773, la Compagnie de Jésus ayant été supprimée, Pierre de Clorivière en garde la nostalgie sans que celle-ci pour le moment prenne une forme particulière. Lorsque, cependant, il rédige un essai inédit de biographie de Catherine de Francheville (DS, t. 5, col. 1004-07), il montre bien qu'il est intéressé par ces formes de vie religieuse proches du monde. C'est la rencontre d'Adélaïde Champion de Cicé (1749- 1818), en août 1787, qui l'oblige à chercher davantage. Celle-ci, en effet, après divers essais de vie religieuse, a fait un projet de vie entièrement donnée à Dieu par les trois vœux, mais qui ne comporterait pas la vie commune et permettrait de vaquer au soin des pauvres à domicile. Après l'avoir longuement éprouvée, Clorivière finit par consentir et écrit à Adélaïde : « Loin du monde, quoiqu'au milieu du monde, (votre âme) jouira dans le sein de Dieu d'une grande paix » (15 février 1789).

Mais la Révolution française met fin au début de réalisation entrepris à Saint-Servan. Elle bouleverse bientôt la vie du fondateur : ayant protesté en chaire contre la suppression des ordres religieux, il sent devoir abandonner la direction du collège de Dinan et se propose de répondre à un appel déjà ancien venu du Maryland : pourquoi n'irait-il pas missionner dans le nouveau diocèse des États-Unis dont son ami John Carroll est depuis peu le nouvel évêque ? Et qu'y faire de mieux, sinon d'y préparer le rétablissement de la Compagnie de Jésus ?

Il en était là de ses pensées quand il entendit une voix intérieure : « Pourquoi pas en France ? Pourquoi pas dans le monde entier ? » Et, ajoute-t-il, « il me fut découvert, comme dans un clin d'œil, et cependant dans un assez grand détail, un genre de vie, tel à peu près que celui que j'ai tracé » (*Documents constitutifs* = DC, p. 470).

2) Il faut ici distinguer plusieurs choses : a) La nouvelle société comporte un triple caractère – et cela ne variera jamais – : la dispersion des membres dans le monde, une finalité apostolique non liée à des œuvres déterminées, la consécration par les trois vœux selon les conseils évangéliques.

Ainsi le premier projet rédigé dans les jours suivant l'inspiration : « Cela se fera, si des hommes, respirant uniquement la gloire de Dieu, se réunissent en une société dont le but unique serait de promouvoir la vie chrétienne et d'aider au salut du prochain par tous les moyens et tous les genres de services apostoliques. À condition toutefois que les membres de cette société, unis seulement entre eux par un lien dans le Christ, n'aient aucun signe extérieur de leur association, ni forme déterminée de costume, ni maison, ni chapelles, ni terrains ou autres possessions de quelque genre que ce soit ; mais qu'ils vivent isolément comme on croit que vécurent, au temps de l'Église naissante, les premiers prédicateurs de l'Évangile... Seuls pourront être admis dans la société ceux

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK N.Y.

qui, appelés à elle par le Christ, et libres de tout lien susceptible de les écarter de la voie des conseils, désireront vivement, après avoir émis devant Dieu les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, être régis par les lois de cette société, pour leur plus grand progrès dans la perfection ; et seront fermement décidés à se consacrer tout entiers, chacun suivant son état et les moyens que Dieu lui aura donnés, non seulement à leur propre salut, mais encore à procurer celui du prochain ainsi que la gloire de Dieu » (DC, p. 41-42).

b) La société est ouverte aux prêtres et aux célibataires laïcs masculins (l'idée d'une société féminine parallèle se fit jour peu après) ; mais ces derniers ne vinrent pas nombreux. Une hésitation sur le statut des prêtres est manifeste : dans les premiers temps ils sont disponibles entre les mains du supérieur général qui peut les envoyer en mission partout ; mais les événements amènent Clorivière à leur laisser leur caractère diocésain et leur pleine soumission pastorale à leur évêque, au point d'écrire cette formule étonnante (que dom A. Gréa † 1917 retrouvera pour ses chanoines réguliers) : nos sociétés seront « les sociétés religieuses des évêques » (DC, p. 397).

c) Le plan primitif en calque l'esprit et l'organisation sur la Compagnie de Jésus, dont on suivra l'« institut ». Après trois mois, les événements ont prouvé au fondateur que ce ne pouvait être une tentative de restauration de l'ordre de saint Ignace (contrairement à ce que seront les Pères du S. Cœur de Fr.-L. de Tournély et la Société de la Foi de N. Paccanari). Ce sera plutôt un « rejeton » de la Compagnie, avec la même spiritualité mais avec un genre différent : ainsi les clercs pourront avoir des charges pastorales et les laïcs des professions que le droit canonique interdit aux réguliers.

3) De là une certaine hésitation du fondateur sur la nature « religieuse » de la société, qu'il tente de fonder par une distinction qu'on trouve en particulier dans un texte qui pourrait dater de 1809 :

« Une société, liée par les trois vœux, qui n'aurait rien qui la distinguât et la séparât, à l'extérieur, de la société commune et générale, pourrait être religieuse devant Dieu, mais elle ne le serait pas devant les hommes, qui ne peuvent juger des choses que par ce qu'ils en voient au dehors. Les membres dont elle serait composée, seraient véritablement religieux dans le for de la conscience et devant Dieu, parce qu'ils auraient tout ce qui fait l'essence de l'état religieux, mais ils ne seraient pas tels devant les hommes, parce qu'ils n'auraient rien au dehors qui les fît reconnaître pour religieux. Or, telles sont les sociétés des SS.CC. de Jésus et de Marie » (DC, p. 583).

Certes, ce qui l'inspire d'abord ici, c'est le souci de sauvegarder le caractère religieux de la fondation à un moment où il ne peut être reconnu ni par le gouvernement impérial ni par le pape. Mais cette ambiguïté a un fondement ; quel que soit leur futur statut canonique, les sociétés auront une forme de vie originale, inédite. C'est pourquoi la société féminine a pu devenir, au prix de nombreuses dérogations (pas de costume, pas de vie commune obligatoire, pas de disponibilité obligatoire entre les mains des supérieurs), une société religieuse approuvée comme telle au cours du 19e siècle et confirmée encore en 1948, tandis que dans la société masculine Pie XII en 1952 reconnaissait la « parfaite image d'un institut séculier » tel qu'il les avait voulus en 1947.

4) Jusqu'à la Pentecôte 1791, cette dernière n'avait pas de nom propre. Ce jour-là, Clorivière fut poussé à lui donner celui de « Société du Cœur de Jésus ». Cela répondait à une dévotion majeure chez lui, mais aussi chez la plupart des confrères qui adoptèrent ce vocable avec enthousiasme.

5) Il ne peut être question de retracer, même sommairement, l'histoire de la société en sa première période. Elle ne connut jamais un grand développement : le nombre des membres ne semble pas avoir dépassé 75, répartis en une quinzaine de diocèses de la moitié nord de la France. Mais les difficultés ne cessèrent jamais. Sous la Terreur, cinq des premiers compagnons furent mis à mort, dont les bienheureux Gabriel Desprez de Roche (Paris) et Louis Lanier (Laval), et François Cormeaux (Saint-Brieuc ; DS, t. 2, col. 2327-29), hardi prédicateur du Cœur de Jésus. La dispersion des membres compliquait les contacts. Vinrent en 1804 les circulaires et décrets du ministre Portalis interdisant les congrégations religieuses, spécialement celles se réclamant du Cœur de Jésus ; au même moment le fondateur était emprisonné sans jugement au Temple (1804-1809) : ces mesures indisposèrent les évêques, dont certains retirèrent l'approbation qu'ils avaient donnée. Enfin, après un dernier effort de Clorivière pour visiter et stimuler les groupes vers 1810-1812, la charge de restaurer la Compagnie de Jésus en France ne lui laissa plus le loisir pour les soins nécessaires.

Après sa mort (9 janvier 1820), on ne voit plus vivre les groupes de la société masculine, sinon à Tours vers 1835, et les membres s'éteignirent peu à peu dans l'isolement, le dernier précisément à Tours en janvier 1886.

Aux ouvrages cités par Monier-Vinard (DS, t. 2, col. 979), il faudrait ajouter la cinquantaine d'écrits d'André Rayez ; parmi les principaux : *En marge des négociations concordataires. Le Père de Clorivière et le Saint-Siège,* RHE, t. 46, 1951, p. 624-80 et t. 47, 1952, p. 142-62 ; *Vie intérieure de la Vierge. Les quinze mystères du Rosaire,* Paris, 1954 ; *Prière et oraison* (nouvelle présentation des *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison,* Paris, 1961 ; nouv. éd. augmentée, 1981 ; *Formes modernes de vie consacrée. A. de Cicé et P. de Clorivière,* Paris, 1966 ; – *Retour aux sources. Clorivière et ses fondations (1790-1792),* RHEF, t. 54, 1968, p. 253-79 ; (en collaboration avec Louis Fèvre) *Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui.* I. *Le fondateur et le maître spirituel.* II. *Le pasteur,* Paris, 1971 et 1973.

L. Baunard, *Adélaïde de Cicé et ses premières compagnes,* Roulers, 1913. – M.E. de Bellevue, *Le Père de Clorivière et sa mission,* Wetteren, 1933. – *Documents constitutifs des sociétés (1790-1820),* h.c., 1935 ; repris, avec de nouvelles notes et quelques omissions, dans *Documents historiques. Les trente premières années (1790-1820),* h.c., 1981. – M.E. de Bellevue, *La Société du Cœur de Jésus et ses premiers membres,* Le Mans, 1936. – *Lettres* de Clorivière, Paris, 1948, éd. très défectueuse. – *Marie-Adélaïde Champion de Cicé (1749-1818),* Paris, 1961. – M. de Bazelaire, *Le Père de Clorivière,* Toulouse, 1965. – Fr. Morlot, *La sécularité de l'institut séculier des prêtres du Cœur de Jésus* (thèse de droit canonique, Univ. Grégorienne), Troyes, 1972.

2. **DANIEL FONTAINE.** – 1° **Spiritualité.** – À l'article que lui consacre le DS, il faut ajouter quelques notes sur sa spiritualité. Celle-ci est malaisée à saisir, car il a peu écrit, sinon des brochures, de petits articles de revues ou de bulletins paroissiaux et une abondante correspondance. Trois thèmes principaux sont à retenir :

1) Le Cœur de Jésus. – Parisien de Paris, Fontaine est adolescent lorsque commence la construction du Sacré-Cœur de Montmartre : il s'y rendra souvent ; et il trouve cette dévotion solidement implantée dans la congrégation de Saint-Vincent de Paul, de Jean Léon Le Prévost (DS, t. 9,

col. 681-83), dont il fréquente le patronage dès 1875 et où il entre en 1882. Sa dévotion est renouvelée par la rencontre d'Adèle Garnier (Marie de Saint-Pierre), fondatrice des Bénédictines adoratrices de Montmartre, en 1902-1905 ; il y eut même un projet, vite abandonné, de fonder un ordre masculin parallèle. Enfin la rencontre du P. Mateo Crawley en 1917 et la restauration de la Société du Cœur de Jésus lui donnèrent un regain de ferveur. Sa dévotion est totalement centrée sur l'amour (cf. lettre à Paul Claudel, 24 avril 1917, dans *Chronique du Journal de Clichy*, Paris, 1978, p. 153-55), à l'école de Paray-le-Monial où il se rendit de nombreuses fois.

2) La Vierge Marie occupe la place la plus vaste dans ses écrits. Attiré par Lourdes, mais surtout par La Salette, il voit en Marie la mère et le modèle. À l'imitation de son confesseur Louis Lantiez, il ne terminait pas une prédication sans invoquer la Vierge.

3) Saint Vincent de Paul l'accompagna presque toute sa vie, puisqu'il fit partie d'une congrégation qui en portait le nom et, en sortant, fut nommé à Clichy, paroisse dont le saint avait été le curé. À son école il apprit à aimer les pauvres et à agir pour eux, en particulier les chiffonniers de la « zone » qui tinrent une grande place dans son apostolat et auxquels il réussit à conduire L. Descaves, L. Massignon, P. Claudel.

2° **Restauration de la Société.** – En sortant en 1902 de sa congrégation, Fontaine eut aussitôt le désir de trouver une vie religieuse compatible avec la situation de prêtre diocésain ; avec Joseph Raux (1863-1938) et Adrien Gréa (DS, t. 6, col. 802-08) il crut longtemps en trouver la voie dans la « collégiale » ou l'antique règle des chanoines réguliers alliant le service pastoral paroissial, la donation de soi dans une vie évangélique, la célébration solennelle de la liturgie et l'éducation des clercs. Mais il fut le premier à en ressentir l'impossibilité dans une grande paroisse. Divers autres essais n'aboutirent pas davantage. Il comprit alors que, pour offrir à tous les prêtres diocésains un engagement évangélique plénier, il ne fallait leur demander ni la vie commune ni le chant intégral du bréviaire ; il ne fallait même pas que l'association eût une structure trop rigide ou préconisât une ligne pastorale privilégiée, si elle voulait que ses membres demeurent pleinement dans le *presbyterium* diocésain en dépendance de leur évêque. La Société du Cœur de Jésus = SCJ lui apparut répondre exactement à ces exigences ; après de longues réflexions et une hésitation provoquée par les échecs antérieurs, il se décida à la rétablir le 29 octobre 1918. À sa mort, deux ans après, elle comptait déjà plus de trente membres prêtres. Fontaine avait cru devoir surseoir à une ouverture aux laïcs ; la chose n'était pas mûre.

Fr. Morlot, *Daniel Fontaine (1862-1920) curé de Paris*, Mulhouse, 1982 ; *L'abbé Daniel Fontaine, restaurateur de la Société du Cœur de Jésus*, Paris, 1982.

Dans l'article du DS, quelques rectifications s'imposent. Fontaine naquit à *Saint-Leu-la-Forêt (Val-d'Oise)*, entra à *20* ans chez les Frères de S. Vincent de Paul et fut ordonné le *4* juin 1887. Il arriva à Auteuil en *mai* 1895 et fut dispensé de ses vœux en *septembre* 1902. Bellanger entra chez les Frères en *1896* et Myionnet mourut en *1886*. La SCJ fut restaurée en *1918*. Le décret de Benoît XV sur les Filles du Cœur de Marie est du *29* mai 1918, et la constitution *Provida Mater* est du *2* février 1947. Fontaine récusait le titre de *second fondateur*. Raux est né en *1863*.

3. **APRÈS 1920.** – La mort brutale et prématurée de Fontaine provoqua un certain désarroi. La Société fut sauvée par la volonté des membres de poursuivre son œuvre à tout prix. Sous la direction de Mgr Hippolyte de La Celle (1863-1930), Georges Chevrot entreprit la rédaction d'un directoire utilisant largement les écrits de Clorivière et chacun eut entre les mains le commentaire de celui-ci sur le sommaire des constitutions de la Compagnie de Jésus.

1° **Religieux diocésains.** – Un même désir a réuni les premiers membres : trouver la vie religieuse que n'offrent pas les structures du clergé diocésain. L'accent est mis surtout sur la pratique des vœux et les exercices spirituels, et la société se refuse à parler de la vie pastorale parce qu'elle relève de l'autorité épiscopale. Dans cet esprit Joseph Rouillaud entreprend de rédiger des constitutions (1927) pour de « vrais religieux » restant au service de leurs diocèses. La chose était possible moyennant quelques aménagements : pas de vie commune, obéissance pastorale à l'évêque sans intervention des supérieurs, pauvreté de dépendance et non de partage. Mais il reste l'essentiel : tendre à la perfection par la pratique des conseils évangéliques sanctionnée par les vœux. Ainsi le dit clairement une série d'articles du bulletin : « Le chrétien, et le prêtre plus que tout autre, est obligé de tendre à la perfection et ... la perfection chrétienne est assurée normalement par l'état religieux. Il en résulte que le prêtre, pour sa perfection, ne saurait mieux faire qu'embrasser l'état religieux. » « Tendre à la perfection par l'observation des conseils ne suffirait donc pas à nous établir dans un état de perfection. Nous savions qu'il nous fallait autre chose, et c'était précisément le vœu. »

Tel était le thème d'une brochure publiée vers 1935 par Georges Lemaître, de Lille, qui fut secrétaire général de 1936 à 1962. *Sacerdoce, perfection et vœux* est bâti sur un syllogisme : le sacerdoce demande la perfection ; or, le meilleur mode de perfection, ce sont les vœux de religion ; donc les vœux de religion sont le meilleur moyen de perfection sacerdotale. Ou encore cette progression : pour vivre selon l'Évangile, rien de mieux que la pratique des conseils ; parmi les conseils, rien de meilleur que les trois conseils traditionnels ; pour la pratique des trois conseils, rien de mieux que de le faire « sous la sanction qui lie la volonté et l'enchaîne sous le joug suave du Christ selon des modalités fixées une fois pour toutes » ; pour pratiquer les conseils sanctionnés par les vœux, rien de mieux que la vie religieuse. Et pourquoi obligerait-on le prêtre diocésain qui veut vivre la vie religieuse à quitter son diocèse pour entrer dans une congrégation ?

2° **Prêtres vivant en religieux.** – La situation évolua bien vite sous l'influence de deux facteurs. D'une part les canonistes consultés, J. Creusen en particulier, estimaient qu'il ne fallait pas penser à une congrégation, mais garder la voie originale suivie jusqu'alors. Peu à peu on fit disparaître le vocabulaire trop canoniquement religieux (chapitre de 1936). D'autre part, G. Lemaître, en accord avec Paul Boudet, du Mans, supérieur général de 1930 à 1949, souhaitait mieux mettre en valeur le sacerdoce des membres et son « incontestable primauté » et y subordonner leur vie religieuse. Le chapitre de 1946 l'exprima en disant : « Nous sommes des prêtres diocésains vivant en religieux, c'est-à-dire que la Société doit apparaître avec netteté comme une société de prêtres du clergé diocésain demandant à la pratique des vœux le moyen de mieux mettre en valeur leur sacerdoce. »

Au même moment un prêtre belge venu dès 1929 à la société, le chanoine Jean Dermine (1893-1951), publiait une brochure consacrée à *La dévotion au Cœur de Jésus, foyer de vie sacerdotale et religieuse* (Le Mans, 1941). Théologien et homme d'action, ouvert par tempérament aux adaptations exigées par l'évolution des idées, très sensible aussi au problème de la sanctification du clergé considérée dans ses

rapports avec le ministère apostolique, il ne cessa d'approfondir ce thème tout au long de sa vie, ce qui nous a valu un précieux petit livre portant le même titre que le précédent (Tournai, 1952) où il s'efforçait de montrer, cette fois, que la grâce sacerdotale fondée sur le mystère même du Cœur de Jésus contient un appel à la pratique des conseils évangéliques. L'horizon s'est élargi. L'auteur ne traite plus d'une dévotion particulière ni d'un idéal propre à tel groupement sacerdotal. Il entend au contraire exposer une conception de la vie spirituelle qui puisse trouver accueil auprès de tous les prêtres soucieux de vivre intégralement leur sacerdoce. Les pages remarquables consacrées à la chasteté sacerdotale dans cet opuscule gardent aujourd'hui encore toute leur valeur.

3° **« Idéal apostolique missionnaire ».** – Le 2 février 1952, la S.C. des Religieux approuvait dans la Société « la parfaite image de l'institut séculier tel que Pie XII l'a institué » ; c'était l'aboutissement d'un long processus qui reconnaissait le caractère pleinement diocésain des membres dont l'institut n'avait pas la responsabilité pastorale ni économique.

On remarqua bien vite que, dans les documents fondateurs des instituts séculiers, l'apostolat a une place primordiale de fin : « toute la vie des membres doit être orientée vers l'apostolat » (*Primo feliciter* II). Dès lors, il ne pouvait plus être question de dissocier vie pastorale et vie intérieure ; certes l'institut laisse à l'évêque l'entière responsabilité de l'activité pastorale de chacun, mais il doit prendre en compte le « cœur » de l'apôtre. « Pour celui qui fait partie d'un institut séculier, écrit Jacques Ménager en 1953, l'apostolat est une partie intégrante de sa tendance vers la perfection : impossible par conséquent de concevoir sa vie religieuse sans un souci de vivre aussi complètement que possible et aussi purement que possible la charité pastorale qui animait le Cœur de Jésus. »

Dès 1949, Louis Lochet montre que les vœux ne sont pas une simple préparation du cœur du prêtre pour qu'il soit un meilleur apôtre, mais un acte même de la charité pastorale. « La mission pastorale est devenue pour le prêtre comme le but de sa vie, il est devenu vitalement solidaire de son troupeau et de ses brebis ». Or l'acte suprême de la solidarité, de la charité pastorale est bien de donner sa vie pour la vie du troupeau. Car le prêtre participe à la charité infinie du divin Pasteur. « C'est qu'en effet la mission du pasteur est de sauver son troupeau. Or, il ne le sauve pas d'abord par les entreprises de son zèle, ses conseils, mais par le don de soi, le don total de sa vie à Dieu, en sacrifice pour son troupeau ». L'auteur en vient alors à situer la vie religieuse sacerdotale : « Qu'est-ce donc que mes vœux sinon pour moi le moyen concret de réaliser ce don total ? ... Par ces trois vœux ... se vérifie en moi le don total de l'holocauste. En vivre chaque jour, c'est mourir chaque jour à soi-même, et pour le salut du monde ».

Ces mêmes idées furent reprises par L. Lochet et Simon Ligier dans une session de 1953 qui eut un grand retentissement. Et elles trouvent leur aboutissement dans les formules lapidaires du chapitre de 1962 : « Nous avons découvert que la pratique de la vie évangélique est, de par notre vocation propre, une exigence de notre consécration sacerdotale et que c'est la vie tout entière qui doit en être l'expression... Notre vie de prêtre du Cœur de Jésus nous attache de plus en plus à un sacerdoce séculier, soumis à un évêque, lié à un clergé, au service d'un peuple... Le Cœur du Christ, c'est le Christ lui-même. Le symbole n'est là que pour nous aider à le rencontrer, lui, avec tout son amour filial et rédempteur et à participer par notre charité pastorale à sa volonté de salut... Nous voulons être pauvres, chastes et obéissants pour convertir davantage notre vie en apostolat et notre apostolat lui-même sera marqué par la pauvreté, la chasteté et l'obéissance ».

L'institut invite ses membres à pratiquer la revision de vie, conçue comme un exercice de contemplation communautaire où, à travers l'analyse d'un fait de vie, le groupe apprend à lire et à célébrer le passage de Dieu.

4° **Au cœur du monde.** – Fruit des recherches de l'assemblée de 1966, la nouvelle règle de vie trace les grandes lignes d'une spiritualité qui se cherche encore. Significativement elle commence par un chapitre « Au milieu des hommes ». En effet l'institut prend mieux conscience d'être « séculier ». Qu'est-ce que la sécularité des prêtres ? Les prêtres séculiers sont membres à part entière d'une Église séculière, pasteurs d'une communauté présente et envoyée au monde. Leur ministère est d'être signes du Christ Tête dans l'exercice même de la sécularité, d'être les témoins permanents de la sécularité du Christ au sein d'une Église immergée dans le monde. Sans s'insérer habituellement dans les tâches temporelles, ils sont témoins de l'appel évangélique, ils suscitent autour d'eux une communauté chrétienne pour que l'Église soit présente et agissante dans la communauté humaine, ils veillent à ce que la communauté ne s'évade pas hors du monde, qu'elle reste séculière de la sécularité même de Jésus. Jean-Paul II résume en trois fonctions la sécularité du prêtre membre d'un institut séculier : « rechercher une meilleure compréhension des réalités et des valeurs temporelles en lien avec l'évangélisation..., se rendre toujours plus attentif à la situation des laïcs..., porter au presbyterium une sensibilité exacte du rapport de l'Église avec le monde » (28 août 1980).

L'assemblée de 1978 le dit dans un langage plus concret. « Prendre conscience de notre réalité d'hommes, l'accueillir avec toutes ses lourdeurs et son dynamisme, est une première tâche à laquelle nous ne devons pas nous soustraire : connaître les forces de toute nature qui travaillent ce monde et que nous subissons, les courants de pensées qui le traversent et qui nous habitent, les intérêts qui se le disputent, les structures qui écrasent ou font grandir, est requis par notre présence au monde... Cette prise de conscience nous engage : par notre mission, Dieu nous appelle à collaborer à la réalisation de ce monde qu'il a voulu très bon. Notre insertion dans le monde est vocation. Mais vocation critique... Suivre Jésus, c'est choisir une solidarité effective avec les victimes de l'injustice et avec ceux qui s'engagent dans un effort de libération des hommes, et pour cela prendre des risques ; c'est en même temps laisser la lumière de l'Évangile critiquer sans cesse notre mentalité et nos options ». Et elle termine son message en rendant au Cœur du Christ toute sa place. « Au sein du peuple de Dieu, dans la diversité des ministères, les membres de l'institut du Cœur de Jésus attesteront, signifieront et réaliseront ce don d'amour de Dieu aux hommes avec qui ils vivent. La fidélité au Cœur transpercé du Christ implique donc, dans notre sécularité, l'amour et la mission. Elle nous engage à une vie toujours plus évangélique ; elle nous impose d'être attentifs à ces exigences et nous procure des moyens pour y répondre ».

5° Au cours de son assemblée de 1984, l'institut a décidé de reprendre l'intention de Pierre de Clorivière voulant offrir la même vocation aux laïcs. Il a institué une seconde branche accueillant les célibataires, hommes et femmes, attirés par cette manière séculière de vivre le radicalisme évangélique. Sur la demande de couples, il a voulu aussi créer une association pour les personnes mariées s'estimant appelées à suivre Jésus de plus près dans une fidélité toujours plus grande à tout l'Évangile : il sera intéressant de voir comment ils exprimeront le cheminement pour lequel ils se sentent vocation.

Outre les ouvrages cités à propos de Clorivière, on consultera le *Bulletin* que l'institut publie depuis 1925 et qui a pris en 1947 le titre *Cor Unum* ; cette abondante collection (plus de 14 000 pages) reflète la vie de l'institut et ses préoccupations spirituelles.

M. Anger, *Notre spiritualité*, Le Mans, 1944. – E. Bergh, *Een seculier instituut voor priesters*, dans *Tijdschrift voor geestelijk leven*, t. 9, n. 7-8, 1953. – J. Beyer, *Aux origines des instituts séculiers*, NRT, t. 85, 1953, p. 1053-66 (trad. all. GL, t. 27, 1954, p. 109-17). – M. Espeleta, *Un instituto secular sacerdotal. La sociedad del Corazón de Jesús*, dans *Hechos y Dichos*, n. 221, nov. 1953, p. 765-74. – A. Gebus, *Ein Weg zur Heiligung des Priesters. Das weltliche Institut der Priester des Herzens Jesu*, dans *Der Seelsorger*, t. 24, n. 2, 1953, p. 69-73. – L. Lochet et S. Ligier, *L'esprit apostolique dans la Société du Cœur de Jésus*, Paris, 1953. – J. Noubel, *Un type d'institut séculier sacerdotal. La Société des Prêtres du Cœur de Jésus*, dans *L'Année canonique*, t. 2, 1953, p. 161-67. – *Manuel du novice de l'institut séculier Société du Cœur de Jésus*, Paris, 1953. – L. Lochet, *Un institut séculier clérical. La Société du Cœur de Jésus*, VS, t. 92, 1955, p. 159-78. – G. Lemaître, *Les instituts séculiers de prêtres*, VSS, n. 51, 1959, p. 407-35. – *Étapes et perspectives dans l'éclairage de Vatican II*, 1966. – Fr. Morlot, *L'institut séculier des Prêtres du Cœur de Jésus. Histoire et actualité*, Paris, 1972.

DIP : art. *Clorivière*, t. 2, 1975, col. 1194-96 ; *Fontaine*, t. 4, 1977, col. 117-21 ; *Società del Cuore di Gesù*, à paraître.

François Morlot.

PRÉVOST (Eugène), prêtre, 1860-1946. – Eugène Prévost est né à Saint-Jérôme (Québec), le 24 août 1860, huitième d'une famille de quinze enfants. Après ses humanités au collège de Sainte-Thérèse et deux ans de philosophie chez les Sulpiciens de Montréal, attiré par l'Eucharistie, il quitte sa famille et son pays en 1881 pour se rendre à Bruxelles, au noviciat des Pères du Saint-Sacrement, fondé par Pierre-Julien Eymard (DS, t. 12, col. 1679-93) en 1863. À Rome, il étudia quatre années au Collège romain, puis fut ordonné prêtre le 4 juin 1887. La même année, il fut envoyé à Paris comme directeur de l'Œuvre des Prêtres-Adorateurs.

Pendant treize ans de ministère auprès des prêtres, Prévost put constater les besoins spirituels et temporels du clergé ; il eut alors l'inspiration de fonder une congrégation religieuse consacrée exclusivement aux prêtres. Sagement conseillé, il quitta sa congrégation (1900) et le 17 février 1901 Léon XIII approuva la fondation de la Congrégation de la Fraternité Sacerdotale et de la Congrégation des Oblates de Béthanie, deux familles religieuses consacrées à l'adoration eucharistique en vue de glorifier le sacerdoce de Notre Seigneur Jésus Christ au Saint Sacrement et dont l'apostolat a pour objectif d'aider les prêtres dans leurs divers besoins spirituels et temporels.

Pendant 45 ans, Prévost œuvra patiemment, dans l'humilité et la souffrance, pour implanter son œuvre sacerdotale. Des milliers de prêtres furent l'objet de sa charité. Il mourut le 1er août 1946, à la Beuvrière (Maine-et-Loire, France). Désormais son tombeau se trouve à la Pointe-du-Lac (Québec).

Prévost composa de nombreux ouvrages sur le sacerdoce de Jésus, les prêtres, la vie d'amour, l'Eucharistie, etc. À ses fils spirituels, il laisse une abondante documentation, conseils et directives sur leur vocation. Ses œuvres, signées « M.E. de la Croix, de la Fraternité Sacerdotale », sont toutes publiées aux Éditions du Bon Pasteur à Paris (sauf indication contraire).

Jésus mieux connu et plus aimé dans son sacerdoce, 6 vol. : 1) *De la connaissance de Jésus le Verbe incarné*, 1917 ; – 2) *De la condition de l'Homme-Dieu*, 1919 ; – 3) *De Jésus dans son état de victime*, 1924 ; – 4) *Du sacerdoce de Jésus*, 1929 ; – 5) *De Jésus prêtre et victime dans l'Eucharistie*, 1937 ; – 6) *De Jésus prêtre et victime dans la gloire*, 1950.

Retraite sacerdotale, Jésus et le prêtre, 4 vol. : 1) *Ce que le prêtre est pour Jésus : son élu et son représentant*, 1919 ; – 2) *Ce que le prêtre est pour Jésus : son ami et son confident*, 1921 ; – 3) *Ce que Jésus est pour le prêtre : sa science*, 1932 ; – 4) *Ce que Jésus est pour le prêtre : son amour*, 1934.

Mes retraites avec Jésus, 5 vol. : 1) *Retraite sur l'amour divin*, 1917 ; – 2) *... sur « Jésus, mon Tout »*, 1920 ; – 3) *... sur « Jésus seul »*, 1926 ; – 4) *... sur ma vie d'union à Jésus prêtre et victime*, 1926 ; – 5) *... sur « Jésus, mon ciel »*, 1933.

La vocation sacerdotale, Considérations pratiques destinées aux prêtres, aux élèves des séminaires, aux familles chrétiennes et aux âmes pieuses, 1926. – *La vocation religieuse, Réflexions et conseils*, 1928. – *La Vie d'amour*, 1935. – *Le saint sacrifice de la messe pour le prêtre*, 1937.

Prévost publia encore de nombreux feuillets, de 1913 à 1938 : *Élévations sur la vie d'amour et d'intimité avec Jésus*, *Conseils spirituels* et *Signets religieux*. – On lui doit une présentation de sa fondation : *Une œuvre de charité sacerdotale* (Vatican, 1906).

Prévost a été inspiré dans la fondation de son œuvre par le sacerdoce du Christ dont il a fait le fondement de sa spiritualité. Sa doctrine spirituelle est centrée sur Jésus Prêtre et Victime dans l'Eucharistie et dans ses prêtres.

Jésus est essentiellement prêtre. Son sacerdoce est éternel. Sa mission sur la terre est une mission sacerdotale. En s'incarnant il a été consacré prêtre. En lui, sacerdoce et Incarnation sont une même réalité. « Quand Jésus s'incarne, c'est le prêtre éternel qui apparaît dans le temps. Si Jésus n'avait pas été prêtre, il ne se serait pas incarné, parce qu'il n'aurait pas pu s'immoler, lui seul pouvant être le prêtre de son propre sacrifice » (*Mes retraites avec Jésus*, t. 4, Paris, 1926, p. 8). Venu comme prêtre, Jésus a également vécu toute sa vie comme prêtre, exerçant continuellement son sacerdoce. C'est en tant que prêtre qu'il a parlé et agi. Il est donc prêtre avant tout et tout repose sur son sacerdoce.

Prêtre, Jésus est inséparablement victime. Il s'est incarné pour s'immoler. C'est de cette façon qu'il opère la rédemption : « Tout en Jésus porte le cachet du sacrifice et tend à son immolation suprême. S'il n'avait dû mourir, il ne serait pas né. Il n'a pris une vie mortelle que pour pouvoir l'offrir et l'immoler » (*ibidem*, p. 18). L'offrande qu'il fait de lui-même culmine dans son sacrifice suprême du Calvaire.

Jésus continue d'exercer son sacerdoce et de s'offrir comme victime dans l'Eucharistie. L'efficacité de son sacerdoce est perpétuée grâce à l'Eucharistie :

« L'Eucharistie, c'est le Prêtre éternel toujours s'immolant, toujours glorifiant son Père, toujours sanctifiant et glorifiant les âmes... Jésus-Eucharistie, c'est l'amour crucifié toujours en activité ; c'est Jésus nous appliquant sans cesse les mérites de sa passion et de sa mort » (*ibidem*, p. 9 et 19). Nous devons à Jésus Prêtre l'Eucharistie qui perpétue continuellement en notre faveur son sacerdoce et son immolation rédemptrice. L'Eucharistie est le chef-d'œuvre de la puissance et de l'amour du sacerdoce de Jésus.

Puisque Jésus est prêtre et victime dans l'Eucharistie et qu'il s'y immole sans cesse mystiquement sans pouvoir poser les actes extérieurs de son sacerdoce, il a besoin du prêtre pour le représenter et il lui communique son sacerdoce. Il est prêtre et victime

dans ses prêtres. Prévost a une vision profonde de ce qu'est le prêtre :

« Jésus-Prêtre est tout entier dans le prêtre : même dignité, même puissance, même efficacité... Le prêtre prête à Jésus les dehors, l'enveloppe ; mais c'est Jésus qui agit, qui anime, qui vivifie... Jésus a fait de son prêtre un autre lui-même... Le prêtre personnifie Jésus... » (*ibidem*, p. 28 svv). Participant au sacerdoce de Jésus, le prêtre participe par le fait même à son état de victime : « Prêtres avec Jésus-Prêtre, les prêtres sont victimes avec Jésus victime » (p. 38). C'est dans la souffrance et le sacrifice que le prêtre doit remplir sa mission.

Comme conséquence de sa doctrine du sacerdoce de Jésus, Prévost a développé une spiritualité d'imitation de Jésus prêtre et victime dans l'Eucharistie, spiritualité qui, selon ses propres termes, « s'inspire essentiellement de l'amour » (*Directoire spirituel de la Fraternité sacerdotale et des Oblates de Béthanie*, p. 26). C'est l'amour et le sacrifice qui ont animé Jésus dans son sacerdoce, dans l'institution de l'Eucharistie et du sacerdoce et qui continuent de l'animer au Saint Sacrement. L'Eucharistie est le grand sacrement de l'amour. Jésus nous nourrit de son corps et de son sang pour nous faire vivre de lui, pour que nous ne fassions qu'un avec lui. En s'unissant à Jésus dans l'Eucharistie, on doit donc se pénétrer de l'esprit du sacerdoce de Jésus qui est un esprit d'amour et d'immolation. Telle est la spiritualité que Prévost a laissée en héritage à ses fils et à ses filles spirituels pour qu'ils en soient animés dans leur apostolat auprès des prêtres.

G. Lapointe, *Le Père Eugène Prévost (M.E. de la Croix), 1860-1946*, Paris-La-Pointe-du-Lac, 1951. – M.-G. Perras, *Le Père Eugène Prévost et sa cause*, Cap-de-la-Madeleine (Canada), 1958. – Ch. Garceau, *Documentation pour la cause de béatification et de canonisation du serviteur de Dieu, le Père Eugène Prévost*, 2 vol., Québec, 1972. – EC, t. 9, 1952, col. 1995-96. – DS, t. 5, col. 1002.

François Breton.

PRÉVOSTIN DE CRÉMONE (Prepositinus), théologien, † après 1210. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. – Prévostin serait né en Italie du Nord, selon une tradition constante. Aubry de Trois-Fontaines précise « natione Lombardus » (*Chronica*, MGH, *Scriptores*, t. 23, 1874, p. 891). Plusieurs mss l'appellent « Prepositinus Cremonensis ». On ignore tout de sa famille et de ses premières études. Sa date de naissance n'est pas connue ; toutefois elle doit se situer avant 1150 ; en effet, deux témoignages supposent qu'il est déjà âgé à la fin du siècle : vers 1194, il fait figure de maître confirmé, comme Pierre le Chantre † 1197 ou Alain de Lille † 1203 : « His temporibus Petrus Cantor Parisiensis et Alanus et Prepositinus magistri claruerunt » (Otton de Saint-Blaise, *Chronica* MGH *Scriptores*, t. 20, 1868, p. 326, 17) ; en 1203, Innocent III s'adresse à lui comme à un vieillard : « Credebamus hactenus quod sapientia regnaret in senibus, et ornaret prudentia litteratos ; sed in te iam, quod dolentes didicimus, e contrario experimur quod in senio desipis, qui tempore sapueras iuuentutis, et multae litterae ad insipientiam te adducunt » (A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. 1, Berlin, 1874, n. 1881 ; PL 215, 43).

Ses travaux montrent qu'il a suivi la formation classique du *triuium* et du *quadriuium* et qu'il a étudié la théologie avec soin, probablement à Paris. Qu'il ait exercé en trois occasions au moins les fonctions de juge délégué du pape semble également impliquer de bonnes connaissances juridiques, peut-être acquises à Bologne (G. Lacombe, *La vie et les œuvres...*, p. 36-38). Il entre en contact avec les *Passagini* (cf. DS, t. 7, col. 2191), secte hérétique de l'Italie du Nord, au dire de Guillaume d'Auxerre : « diu conuersatus est inter eos et paucos potuit ad uiam ueritatis reducere » (*Summa aurea* II, 7, 1, cité par M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode*, t. 2, Fribourg/Brisg., 1911, p. 553).

Vers 1190, Prévostin enseigne probablement à Paris. En 1195, il exerce les fonctions d'écolâtre à la cathédrale de Mayence : le premier acte où il a apposé son nom est du 3 janvier 1195. Son intervention pour défendre le choix, fait par les chanoines, de Liupold de Worms comme archevêque de la ville, lui vaut, en 1203, la sévère lettre d'Innocent III citée *supra*. A la suite de cette affaire, Prévostin résigne ses bénéfices. Trois ans après, en 1206, il est, à Paris, chancelier et juge délégué du Saint-Siège qui lui avait donc gardé sa confiance malgré l'épisode malheureux de Mayence. Jusqu'en 1209 il reste à la tête des écoles parisiennes.

C'est en 1208 qu'Innocent III limite à huit pour Paris le nombre de chaires en théologie (PL 215, 1248) ; cette même année, Pierre de Nemours succède à Eudes de Sully comme évêque de la ville. En 1209, Jean de Chandelle devient chancelier, comme le note Aubry de Trois-Fontaines (MGH *Scriptores*, t. 23, p. 891). Prévostin se retire en quelque abbaye et meurt peu après 1210 ; les obituaires de Saint-Martin-des-Champs et de Sainte-Geneviève portent son nom, le premier à la date du 25 février, le second à celle du 26, le même mois (A. Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, Diocèses de Sens et de Paris, 1re partie, Paris, 1902, p. 427-28, 487).

L'ouvrage de base sur la vie et les œuvres de Prévostin reste G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin* (Bibliothèque thomiste 11), Le Saulchoir, Kain, 1927 ; du même auteur : *Prepositinus Cancellarius Parisiensis*, dans *The New Scolasticism*, t. 1, 1927, p. 307-19, et *Prévostin de Crémone*, DTC, t. 13, 1935, col. 162-69. – Inventaire des mss et mise à jour bibliographique dans A.M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, éd. franç. par A.-M. Landry et L.-B. Geiger, Montréal-Paris, 1973, p. 153-56.

2. Œuvres. – 1° La *Summa theologica*, œuvre la plus importante de Prévostin, est conservée par d'assez nombreux manuscrits dispersés dans toute l'Europe occidentale ; trente environ proposent un texte complet.

S'appuyant sur la mention d'un cardinal Roger, G. Lacombe en situait la composition vers 1206-1210 (*La vie et les œuvres*, p. 180), mais C. Ottaviano a fait observer que déjà en 1178 un archevêque de Bénévent du nom de Roger avait été élevé au cardinalat (*A proposito di un libro sul Prepositino*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica* = RFNS, t. 10, 1928, p. 366-71). On pense aujourd'hui que les différentes parties ont été écrites à des dates assez éloignées les unes des autres. Prévostin a pu rédiger le début de l'œuvre lors de son premier séjour à Paris avant 1195 ; il a continué à Mayence et de nouveau à Paris. Le manque de temps dû à ses fonctions d'écolâtre ou de chancelier explique peut-être la composition assez lâche du livre III et le caractère de plus en plus succinct que prennent les explications du livre IV ; l'auteur avoue lui-même : « et hec sufficiant de matrimonio quia tempus scribendi non habemus » (éd. D.E. Pilarczyk, p. 113). L'existence de deux traditions manuscrites, perceptible par exemple dans Vat. lat. 1174, et

Vat. Ottob. lat. 601, implique aussi une révision de l'ouvrage. Prévostin a poursuivi, semble-t-il, jusqu'à sa mort la rédaction et la révision de la *Summa theologica*.

La division en quatre parties, la similitude de nombreuses questions, les citations n'autorisent pas à faire de la *Summa theologica* un simple commentaire des *Sententiae in IV libris distinctae* de Pierre Lombard. L'ordre est souvent différent, le contenu du livre III aussi. Prévostin omet des questions traitées par Pierre Lombard ; à l'inverse, il développe beaucoup le livre II. Son ouvrage a bénéficié de toute la réflexion théologique poursuivie durant la seconde moitié du 12e siècle.

Seuls les livres I et IV de la *Summa theologica* ont été édités. Le livre I est publié en Appendice, p. 191-303, de la thèse de C. Angelini, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino* (Analecta Gregoriana 163) Rome, 1972 ; texte établi d'après quatre mss italiens, choix restreint que l'éditeur ne justifie pas. Livre IV, éd. D.E. Pilarczyk, *Praepositini Cancellarii De Sacramentis et de nouissimis (Summae theologicae pars quarta). A Critical Text and Introduction* (Collectio Urbaniana, ser. III, Textus ac documenta 7), Rome, 1964 ; six mss ont été retenus. – Pour le contenu de la *Summa* dans son ensemble, consulter la liste des questions établie par G. Lacombe d'après Paris, BN lat. 14526, f. 2-58, ms du 13e s. provenant de l'abbaye Saint-Victor de Paris (*op. cit.*, p. 168-78).

La *Summa theologica* a joui d'un grand crédit auprès des maîtres du 13e siècle. En fait, marqués par la logique aristotélicienne, ils citent plus qu'ils ne suivent une œuvre qui appartenait à une autre génération. Voir les références à Prévostin dans *Alexandri de Hales Summa theologica seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, Indices in t. I-IV, Grottaferrata, 1979, p. 160.

2° *Collecta ex Distinctionibus Prepositini.* – Cette œuvre inédite est connue jusqu'à maintenant par le seul ms Munich, Bayerische Staatsbibliothek 4784, f. 167-175. Les *Collecta* relèvent du genre *Distinctiones*, où les mots de l'Écriture ne sont plus expliqués selon l'ordre du texte, comme dans la *Glossa*, mais d'après un classement arbitraire, le plus souvent alphabétique. Les *Collecta* contiennent 114 *distinctiones*. Le mot *domus* est ainsi traité :

domus
ecclesie-hystorice : Domus mea, domus orationis (*Mt.* 21, 13)
ecclesie-allegorice : Domine, dilexi decorem domus tue (*Ps.* 25, 8),
consciencie-tropologice : Tolle lectum tuum et uade in domum (*Mt.* 9, 6),
glorie-anagogice : In domum Domini letantes ibimus (*Ps.* 121, 1).

Les autres termes sont commentés de la même manière sans les formules *hystorice, allegorice*, etc. ; liste des termes dans G. Lacombe, *op. cit.*, p. 122-24.

On pense qu'un ouvrage aujourd'hui perdu, les *Distinctiones Prepositini* a précédé et inspiré les *Collecta* et d'autres recueils du même genre, plus développés cependant, comme la *Summa Abel* de Pierre le Chantre (1250 *distinctiones*), les *Distinctiones super Psalterium* de Pierre de Poitiers, chancelier (1300 *dist.*) et la *Summa super Psalterium* du même Prévostin (225 *dist.*).

3e *Summa super Psalterium.* – Cet ouvrage qui s'apparente donc au précédent est aussi inédit. Quelques mss le contiennent ; Paris BN lat. 454 et Assise, Bibl. capitulare 55 proposent un commentaire des 59 premiers psaumes ; Paris, BN lat. 1447, f. 242-308, va jusqu'au psaume 98.

La *Summa super Psalterium* fait allusion à des changements liturgiques opérés par Eudes de Sully (Paris BN lat. 454, f. 123v) ; or c'est en 1196 qu'il succéda à Maurice de Sully, comme évêque de Paris. L'ouvrage est donc postérieur à cette date. Voir G. Lacombe, *op. cit.*, p. 104-30. – Ph. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre-Dame Indiana, 1936, p. 92-96. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii aeui*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6987-6988, p. 479-480.

4° *Tractatus de officiis.* – Cinq mss ont transmis ce traité liturgique ; éd. J.A. Corbett, *Praepositini Cremonensis Tractatus de officiis* Notre Dame et Londres, 1969.

Le *De officiis* néglige la liturgie parisienne, mais le rubricateur du ms Salzbourg, Erzstift S. Peter VI-32, s'efforce de suppléer à ce manque d'informations. Plusieurs fois ses gloses mentionnent l'église de Paris et elle seulement. Or, s'il parle de la fête des fous, il ne connaît pas la nouvelle réglementation de 1198. Dans la liste qu'il dresse des liturgistes, il insère Jean Beleth, auteur de la *Summa de ecclesiasticis officiis* écrite entre 1160 et 1164 (DS, t. 8, col. 285), alors qu'il ignore Sicard de Crémone † 1215 dont le *Mitrale* a été écrit à l'extrême fin du 12e siècle.

Plusieurs passages sont communs au *De officiis* et à d'autres ouvrages de Prévostin : *Summa theologica, Summa super Psalterium*, sermons. L'éditeur du *De officiis* ne précise pas de quel côté se trouve la dépendance. Au plan chronologique on peut seulement supposer que le *De officiis* est antérieur à 1198.

A l'origine le *De officiis* ne semble pas avoir été divisé en livres et en questions. G. Lacombe s'est appuyé sur les numérotations d'abord arabes puis romaines du ms Salzbourg, VI-32, pour introduire une répartition de l'ouvrage en quatre livres et en chapitres après un prologue, disposition reprise par J.A. Corbett : Liber primus : De officiis ab aduentu usque ad Parasceuem, n. 1-253. – Liber secundus : De uigilia Pasche, n. 1-134. – Liber tertius : De uigilia Pentecostes, n. 1-31. – Liber quartus : De officiis diurnis et nocturnis ecclesie, n. 1-122. Le contenu des livres II-III déborde le titre trop restrictif : il s'agit en fait du temps pascal et partiellement de celui de la Pentecôte.

Prévostin a beaucoup utilisé les commentaires liturgiques antérieurs, en particulier le *Liber officialis* d'Amalaire de Metz († vers 850), le *Gemma animae* d'Honorius Augustodunensis († après 1153 ; cf. DS, t. 7, col. 733) et dans une moindre mesure la *Summa* de Jean Beleth. Le *De officiis* devait à son tour inspirer le *Rationale diuinorum officiorum* de Guillaume Durand † 1296 ; ce classique du moyen âge, dont la diffusion et l'influence furent considérables, incorpore en effet la plus grande partie du *De officiis* ; souvent Guillaume Durand le reprend textuellement, mais s'il nomme parmi ses sources Hugues de Saint-Victor, Sicard de Crémone ou Guillaume d'Auvergne, il ne parle pas de Prévostin.

5° *Sermons.* – G. Lacombe, *op. cit.*, p. 185-88, a établi une liste d'incipit, dans laquelle il a intégré plusieurs sermons du ms Paris, Arsenal 543, f. 234ra-245b, qui pourraient être de Pierre le Mangeur. J.B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 870-76) a corrigé des erreurs d'attribution ; il reconnaît 68 sermons à Prévostin, chiffre qu'il faut probablement réduire, car les n. 36 et 42, par exemple, pourraient être du chancelier Hilduin † 1190. Écolâtre à Mayence, chancelier à Paris, Prévostin fut amené à

prêcher souvent ; il est probable que la majeure partie de son œuvre oratoire conservée se situe dans ces deux villes, et surtout à Paris.

Le ms Paris, Arsenal 543, f. 203ra-234ra, qui propose à lui seul trente sermons, ne précise ni les destinataires ni les fêtes qu'il s'agit de célébrer. Les autres recueils sont plus explicites, en particulier celui de Londres, Br. Mus. Add. 18335, f. 2v-15v (13 sermons authentiques). Cette prédication s'adresse à des auditoires choisis : moniales, moines, chanoines, prêtres. Elle a lieu aux grandes fêtes du temporal (Noël, Semaine sainte, Pâques) ou du sanctoral (Toussaint, sainte Geneviève, saint Benoît et saint Magloire). Un seul sermon a été publié, celui sur s. Benoît, donné peut-être à l'abbaye féminine de Montmartre, le 21 mars 1209 (J. Longère, *Deux sermons inédits sur saint Benoît,* dans *« Sapientiae doctrina ». Mélanges... Dom Bascour,* Louvain, 1980, p. 207-11).

6° *Œuvres imputées à tort à Prévostin.* – 1) *Summa de penitentia iniungenda.* – G. Lacombe (p. 67-70) lui attribue cette *Summa,* se fiant au titre du ms Vienne, Nationalbibl., 1413, f. 129rb-132ra : *Summa Magistri Prepositini de penitentia iniungenda.* Il reconnaît toutefois un désaccord entre ce traité et la *Summa theologica* du même auteur à propos du pouvoir du prêtre absolvant le pécheur. Dans l'art. *Prévostin,* DTC, t. 13, col. 165, il est plus réservé : le titre *Summa de paenitentia iniungenda secundum Prepositinum* fait penser, écrit-il, « que l'ouvrage est plutôt inspiré de Prévostin qu'écrit de sa main ». L. Höld a fortement mis en doute l'authenticité de cet ouvrage, écrit selon lui avant 1193 (*Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt,* BGPTM 38/4, Münster, 1960, p. 276-89).

M. Boháček a retrouvé d'autres témoins de la *Summa ad iniungendam penitentiam* : Kynžvart (Bohême occidentale), Bibl. du Château, 20-H-47, 13e s., f. 135ra-140ra ; Stuttgart, Landesbibl. H B I 70. Dans le ms de Kynžvart, la division du traité en dix chapitres est semblable à celle du ms de Vienne ; ce dernier proposerait cependant une version plus courte de l'œuvre. L'auteur de la *Summa ad iniungendam penitentiam,* un certain Richardus, instruit de théologie et de droit canonique, aurait enseigné dans une école épiscopale. Voir M. Boháček, *Un manuscrit intéressant du « Compendium » de Werner von Schussenried,* dans *Traditio,* t. 18, 1962, p. 480-82 ; et *« Summa Richardi » a « Summa Pseudo Prepositini », Vrâjemnij poměr Studie o rukopiseh,* Prague, Komise pro soupis rukopisů, 1963, p. 175-84 ; cf. P. Spunar, dans *Scriptorium,* t. 20, 1966, n. 66, p. 94.

2) *Summa contra hereticos.* – Dix mss conservent cette œuvre avec de grandes différences de texte de l'un à l'autre. Se basant sur une mention de Douai BM 434, f. 1, à la table des matières du manuscrit : *Summa Prepositini contra hereticos,* G. Lacombe (p. 131) avait cru pouvoir l'affecter à Prévostin de Crémone. Cette opinion souvent combattue est aujourd'hui abandonnée. Le ms Vat. Chigi A.v. 156, f. 28ra, intitule le traité *Summa magistri Galli* ; Milan, Ambrosiana Q 32 sup., f. 4ra, parle d'un certain *G. Pergamensis.*

L'auteur, que rien ne permet encore d'identifier, écrit sans doute à la fin du 12e siècle, vu les sources utilisées ; il combat les Cathares et les Passagini (cf. DS, t. 7, col. 2188-91).

Ce traité a été édité d'après huit mss plus ou moins apparentés (le texte de Paris, BN lat. 2476, f. 107va-117va, qui résume ou parfois altère le texte commun, est publié en appendice) : *The « Summa contra Haereticos » ascribed to Praepositinus of Cremona,* éd. J.N. Garvin et J.A. Corbett, Notre Dame, 1958 (recension par A. Borst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. 70, 1959, p. 166-69). Voir aussi : C. Ottaviano, *A proposito di un libro sul Prepositino,* RFNS, t. 20, 1928, p. 366-71. – A. Dondaine, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge,* RSPT, t. 28, 1939, p. 465-88. – W.L. Wakefield, *Notes on some Antiheretical Writings of the thirteenth Century,* dans *Franciscan Studies,* t. 27, 1967, p. 293-96.

3) *Quaestiones.* – Le ms Paris, Mazarine 1708, propose, entre deux groupes de *questiones* disparates (f. 232ra-253rb, et f. 256rb-261vb), un *tractatus* sur le péché originel (f. 253rb-256ra). L'ensemble est de la même main ; le scribe a intitulé le tout *Questiones Prepositini cancellarii Parisiensis.*

G. Lacombe (p. 66) note : le *Tractatus de peccato originali* « ne ressemble en rien à toute autre chose que Prévostin a écrit », cependant il ne met pas en doute son authenticité. O. Lottin la rejette catégoriquement ; il relève, en effet, une grande différence d'inspiration entre ce traité et la *Summa theologica* de Prévostin : « Il semble... avéré que par sa propre doctrine sur le péché originel et par ses maîtres, Prévostin de Crémone appartient au courant conservateur, augustinien, issu de Pierre Lombard et qu'il reste étranger à la tradition d'Abélard et de Gilbert de la Porrée où s'est alimenté l'auteur du *tractatus* sur le péché originel » (*Le traité sur le péché originel des « Questiones Prepositini »,* RTAM, t. 6, 1934, p. 416-22 ; repris dans *Psychologie et morale...,* t. 6, Gembloux, 1960, p. 19-26). Pour A. Landgraf, les *Questiones* de Paris, Maz. 1708 appartiennent plutôt à l'entourage d'Odon de Soissons et contiennent des éléments empruntés aux cercles de Pierre de Poitiers ou de Pierre de Capoue (*Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIe siècle,* RTAM, t. 6, 1934, p. 379-80 ; t. 7, 1935, p. 117-21 ; *Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* t. 52, 1939, p. 202-22, 348-58).

3. Doctrine. – Cette étude s'appuie essentiellement sur les sermons de Prévostin de Crémone ; sa pensée est parfois difficile à saisir à cause de l'abondance et de l'enchevêtrement des thèmes et des images.

1° *Le Christ.* – Comme d'autres prédicateurs d'alors, Prévostin accorde une importance particulière aux abaissements et à la mort rédemptrice de Jésus. La typologie vétéro-testamentaire n'est pas ici très abondante ; l'auteur se réfère cependant au sacrifice de l'agneau pascal (*Ex.* 12, 5).

Prévostin souligne les souffrances spirituelles du Christ, d'autant plus grandes qu'elles sont provoquées par les croyants, bénéficiaires les plus immédiats des mystères du salut : leur amour de Dieu est sans vigueur ni durée, ils accèdent à la table de l'eucharistie et restent fidèles à celle du démon, leur mauvaise conduite fait blasphémer le nom du Seigneur, l'esprit de lucre les envahit. Il n'accable pas de reproches les juifs, les hérétiques et les païens, il les excuse plutôt. Parlant des blessures du Christ, il nomme celles du cœur et du corps. Le cœur est considéré, semble-t-il, comme source d'amour et d'amour refusé ; la plaie naturelle ouverte par le coup de lance (*Jean* 19, 31-37) est seconde par rapport à l'infinité de la souffrance morale (Paris, Arsenal 543, f. 203v-204r).

Un sermon contient un exposé d'allure très juridique sur la Rédemption ; il touche la question alors débattue des droits du démon : le Christ n'a rien à racheter à quiconque, bien que son testament, l'évangile, soit présenté en parallèle avec le faux utilisé par Satan. Sa mort est inspirée par la seule miséricorde et non pas le souci de payer une dette considérée comme inexistante (Londres, Br. Mus. Add. 18335, f. 12r).

Le Christ humble, pauvre et souffrant est proposé à l'imitation des chrétiens, surtout des prêtres et des moines. A la suite du Christ, le chrétien sera suspendu à la Croix par chacun de ses membres, ce qui évitera à la main de faire le mal, au pied d'aller vers le défendu ; dans le silence du Christ crucifié, Prévostin voit une invitation à ne pas rendre outrage pour outrage et à pardonner (Arsenal 543, f. 231ra, 208rb). La Résurrection n'est guère étudiée ; l'Ascension propose une leçon morale : suivre le Christ avec confiance vers les hauteurs qu'il indique. En résumé un christianisme centré sur la Passion, où se manifestent l'humilité et la miséricorde de Dieu.

2° *L'Église.* – L'intérêt va plutôt à l'Église d'ici-bas et Prévostin, devant les atteintes à la foi des hérétiques ou les menaces des vices, rappelle aux pasteurs leurs devoirs. C'est avec humilité qu'il leur faut accéder au sacerdoce, et avec la volonté d'imiter le Christ qui a exercé tous les ordres, et d'abord portier, lecteur, exorciste, acolyte : « Il fut sous-diacre, c'est-à-dire serviteur des serviteurs, diacre car il a prêché l'évangile, prêtre en s'offrant lui-même sur l'autel de la Croix » (Arsenal 543, f. 213va).

S'il s'adresse souvent aux prêtres, Prévostin se garde d'identifier l'Église avec eux seuls ; l'enseignement tiré des figures de Noémi, de Noé, Daniel et Job, de Sion aux sept portes, ouvre une perspective plus large et témoigne de l'appel universel à la sainteté (Br. Mus. Add. 18335, f. 5v-6r).

Comme une mère, l'Église aime tendrement les fils qu'elle a enfantés. Elle doit les défendre contre les ennemis qui les menacent, avant tout l'hérésie ou des vices comme l'orgueil, l'avarice, la luxure. Dans cette lutte elle peut compter sur l'aide du Christ-Soleil : sa chaleur consume le péché, sa lumière éclaire le chemin à parcourir (Arsenal 543, f. 224).

3° *Liturgie et sacrements.* – Le *De officiis* fait de la liturgie une lecture allégorique et parfois tropologique, héritée, on l'a dit, des auteurs antérieurs comme Amalaire de Metz et Honorius Augustodunensis. Les sermons ne parlent pas beaucoup de l'année liturgique ou des sacrements ; les interprétations mystiques traditionnelles laissent cependant une place à quelques remarques d'ordre historique et surtout aux exhortations à vivre en conformité avec le mystère célébré. Ainsi Prévostin s'interroge sur le choix de l'entrée à Jérusalem (*Mt.* 21, 1-16) comme évangile du premier dimanche de l'Avent : aux Rameaux, dit-il, ce récit a pour but de rappeler l'événement passé ; au début de l'année liturgique, il signifie que le Seigneur s'est approché de la Jérusalem céleste et non seulement de la Jérusalem terrestre, de l'Église ou de l'âme fidèle (Br. Mus. 18335, f. 11r). Autre moment de l'année, la Septuagésime : on s'y lamente à cause du péché hérité d'Adam ; au deuxième dimanche de Carême (*Reminiscere*), on doit pleurer ses péchés personnels (Arsenal 543, f. 210vb).

Selon J. de Ghellinck (art. *Eucharistie*, DTC, t. 5, 1932, col. 1293), Prévostin aurait employé 57 fois les mots *transsubstantiatio* et *transsubstantiare* dans la *Summa theologica*. Il est sûr, en tout cas, que la question *De uerbis quibus fit transsubstantiatio* occupe l'essentiel du chapitre sur l'eucharistie au livre IV (cf. éd. D.E. Pilarczyk, p. 74-93). La prédication est plus discrète sur le sujet ; parlant du Christ-prêtre, Prévostin écrit cependant : « Il s'est offert lui-même sur l'autel de la Croix, et, à la Cène, il changea (*transsubstantiauit*) le pain et le vin en son corps et en son sang » (Arsenal 543, f. 213va).

Les différents stades de la résurrection d'un mort traduisent pour Prévostin les effets du sacrement de pénitence : « La contrition du cœur ressuscite le mort ; la confession orale l'enlève du tombeau ; la satisfaction en actes donne de marcher, une fois le corps délié » (Arsenal 543, f. 209rb). Dans un autre sermon, Prévostin résume les difficultés que soulève la confession, pour un chrétien ordinaire : honte de l'accusation, crainte d'une satisfaction trop lourde, manque à gagner qu'entraîne le temps consacré à accomplir une pénitence appropriée, peur de retomber dans les mêmes fautes. Prévostin répond avec finesse et garde un certain sens du dialogue avec les contradicteurs imaginés. Le confesseur a donc la tâche d'exhorter et de réconforter le pénitent souvent balloté entre présomption et désespoir. Il lui faut également questionner le pécheur : temps, lieu, espèce de la faute. « Les circonstances offensent Dieu plus que le péché lui-même... Avant tout, interrogez au sujet de la foi : à peine trouve-t-on aujourd'hui quelqu'un qui ne soit pas infecté par une hérésie » (Arsenal 543, f. 216r ; Br. Mus. Add. 18335, f. 10v).

4e *Vertus et vices.* – Prévostin groupe souvent par trois, quatre ou sept, les vices contre lesquels il met en garde. En général, il les décrit à l'aide de figures plus ou moins inspirées par les textes bibliques qu'il commente. Le fils prodigue, par exemple, n'écoute pas l'appel de son père, mais celui d'une mère entourée de ses trois filles : quatre femmes hideuses qui pourtant lui semblent belles et l'invitent à les suivre. La mère représente la concupiscence, et les trois filles les formes qu'elle revêt, à savoir « la luxure, l'avarice, la vaine gloire ou orgueil de la vie » (Arsenal 543, f. 210rb). Les trois sortes de convoitise deviennent dans un autre sermon des « lamies » (cf. *Lam.* 4, 3), animaux à tête de femme et corps de bête, caractérisés par la gourmandise et la luxure, l'avarice et la vaine gloire, l'envie et l'arrogance (Br. Mus. Add. 18335, f. 6v-7v). Les lamies désignent ailleurs les sagesses de la chair, du monde et de la malice. On peut les combattre par les vertus que figurent les trois Marie venues au tombeau du Christ ressuscité : la première : contrition, confession et satisfaction ; la deuxième : sobriété, justice et paix ; la troisième : joie spirituelle, retenue, assurance d'une prière exaucée (Arsenal 543, f. 209).

L'opposition trois contre trois n'est pas la seule employée par Prévostin pour décrire le combat des vertus et des vices. Il utilise aussi des groupes de quatre : foi, espérance, abstinence, charité s'opposant à l'idolâtrie, à l'esprit de puissance et d'avarice, à la gourmandise et à la luxure, à l'hypocrisie et à la simulation (Arsenal 543, f. 204vb). Ou bien il souligne l'efficacité du signe de la Croix contre l'orgueil, la luxure, l'avarice, l'hypocrisie (BN lat. 14859, f. 215rb). Il assigne chacune des quatre vertus cardinales à un lieu précis de la vie monastique : prudence à l'oratoire, justice au chapitre, force au dortoir, tempérance au réfectoire (Arsenal 543, f. 109v).

Les sept sceaux de l'Apocalypse (5, 1) sont à interpréter comme sept groupes de sept et recouvrent, par exemple, à côté des sept demandes du *Pater* et des sept sacrements, les sept dons de l'Esprit opposés aux sept vices (Munich Clm 14126, f. 2). Prévostin apprécie beaucoup les exemples empruntés au monde animal : il exhorte à imiter la chasteté et la fidélité de la tourterelle (Arsenal 543, f. 221vb), l'humilité de l'ânon (Clm 14126, f. 1vb-2ra), l'énergique douceur du mouton, la soumission du bœuf de travail (Arsenal 543, f. 203rb).

Prévostin n'en reste jamais à un exposé négatif et il indique toujours la vertu qui permet de combattre un vice. Il souligne volontiers l'aspect de lutte qu'a la vie chrétienne. Il note que des querelles opposent parfois des aspects différents du même vice, la prodigalité à l'avarice par exemple, ou des vices entre eux, comme l'avarice et l'orgueil à la luxure ; il insiste davantage sur les combats entre les vices et les vertus : l'orgueil contre l'humilité, la luxure contre la chasteté. Rien de tel entre les vertus : la miséricorde peut paraître contrecarrer la justice, mais il n'y a pas conflit entre elles « car la miséricorde sans justice est fatuité ou démission, la justice sans miséricorde est cruauté » (Arsenal 543, f. 217rb). Il ne parle pas beaucoup de la charité, il précise toutefois que cette vertu dépasse les autres par l'excellence, la durée, la force et l'utilité (BN latin 14859, f. 213rb). Une forme privilégiée de la charité est, à l'exemple du Christ, de pardonner à ses ennemis (Br. Mus. 18335, f. 8v).

En traitant de la vie morale du chrétien, Prévostin énumère beaucoup de vertus et de vices ; il en fait souvent une analyse au moins sommaire mais, très dépendante des textes à commenter et des exemples qu'ils lui proposent ou lui suggèrent. Il manque parfois de rigueur pour établir un peu d'ordre et de hiérarchie dans ses listes.

Outre les sources et publications signalées dans l'article, voir : P. Daunou, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 16, Paris, 1824, p. 583-86. – P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au 13e siècle*, t. 1, Paris, 1933, n. 109, p. 266-68. – LTK, t. 8, 1963, col. 696 (J.N. Garvin).

La troisième partie doit beaucoup à notre étude : J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, 1975, principalement t. 1, p. 23-25 (vie), 134-41 (christologie, ecclésiologie), 319-25 (vertus et vices) ; notes correspondantes, t. 2, p. 22-24, 107-10, 242-45.

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Fribourg/Brisg., 1909 ; Graz, 1911. – A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le 8e jusqu'au 14e siècle...*, Wetteren-Bruges-Paris, 1926, p. 185-91. – A. Fries, *Urgerechtigkeit. Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre* (Freiburger theol. Studien 57), Fribourg/Brisg., 1940. – O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 6 t. en 8 vol., Gembloux, 1942-1960. – P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au 12e siècle*, Louvain-Gembloux, 1949. – A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 t. en 8 vol., Ratisbonne, 1952-1956. – J. Grûndel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, BGPTM 39/5, Mûnster, 1963. – J.C. Murray, *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries* (Diss., Rome Angelicum), Windsor, 1963.

DS, t. 3, col. 1416, 1589 ; t. 4, col. 195, 1496 ; t. 6, col. 1127.

Jean LONGÈRE.

PRÉVOT (LÉON ; en religion ANDRÉ), Prêtre du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, 1840-1913. – 1. *Vie*. – 2. *Doctrine et œuvres*.

1. VIE. – Né au Teil (Ardèche), le 9 novembre 1840, Léon Prévot mourut le 26 novembre 1913 à Brugelette (Belgique). De sa vie, sans événement extraordinaire, on retiendra la date de 1885, qui marque son entrée dans la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur, fondée par Léon Dehon à Saint-Quentin, en 1878 (cf. DS, t. 3, col. 105-15).

Avant 1885, c'est pour Léon Prévot une longue période de recherche et, apparemment, d'instabilité : études au séminaire de Viviers (1855-1858), essai de noviciat dans la Compagnie de Jésus (1860-1862), préceptorat à Aix et Marseille (1864-1869), ordination sacerdotale le 10 juin 1865 à Aix-en-Provence et aumônerie des Ursulines d'Aix (1869-1875). Curé de Port-de-Bouc (1875-1876), il entre en relation avec Mère Marie-Véronique (Caroline Lioger), fondatrice des Sœurs Victimes du Cœur de Jésus, aux Avenières (diocèse de Grenoble), pour un essai de fondation d'Institut de Prêtres-Victimes (cf. DS, t. 10, col. 596-98). La fondation s'avérant irréalisable, Prévot passe les années 1880-1884 dans divers ministères intérimaires à Aix et dans le diocèse de Nîmes (Villeneuve-les-Avignon, Aigues-Mortes, Bouillargues), laissant partout, semble-t-il, une réputation de « nouveau Curé d'Ars ».

Après la mort de Mère Marie-Véronique (8 juin 1883) et sur son conseil, Prévot rejoignit l'Œuvre fondée à Saint-Quentin, où il trouva, dans une stabilité enfin définitive, une forme de vie conforme à ses aspirations. Il y fit profession le 22 septembre 1885 et prit le prénom d'André. Nommé maître des novices en 1886, à Watersleyde-Sittard (Hollande), il le resta jusqu'en 1909, date à laquelle il fut nommé supérieur provincial, puis en 1913, assistant général de la Congrégation jusqu'à sa mort. Comme dans ses ministères antérieurs, Prévot, dans l'exercice de ses diverses charges et d'un apostolat discret, mais profondément rayonnant, de prédicateur de retraites et de directeur d'âmes, laissa une profonde réputation de sainteté. Sa cause de béatification est introduite à Rome.

Cette vie, apparemment divisée en deux parties, fut profondément unifiée par la spiritualité qui l'animait, celle d'une vie de réparation – de victime, selon l'expression de l'époque. Prêtre et hostie : tels sont les mots qui peuvent caractériser et résumer la vie et la doctrine du P. André Prévot, comme en témoignent aussi ses ouvrages et ses écrits. On sait que c'est aussi le titre d'un ouvrage célèbre du P. Sylvain-M. Giraud (cf. DS, t. 6, col. 403).

2. DOCTRINE ET ŒUVRES. – Tempérament contemplatif, Prévot, par l'austérité de sa vie et de sa doctrine, semblait sans doute plus proche de Jean de la Croix que de François de Sales. Pauvreté, mortification, pureté du cœur et des sens, humilité, sacrifice, obéissance sont, dans ses conférences et ses ouvrages, des thèmes privilégiés. Sa réparation était largement affective, dans la ligne d'une spiritualité victimale assez bien représentée, entre beaucoup d'autres, à l'époque, par Jean du Cœur de Jésus (Louis Maulbon d'Arbaumont, cf. DS, t. 10, col. 821-22) et Mère Marie-Véronique. Pour la doctrine, Prévot s'inspirait de celle de Condren et d'Olier sur le sacrifice (DS, t. 2, col. 1376-84 et t. 11, col. 737-50), ainsi que des ouvrages de S.-M. Giraud sur l'esprit de victime (DS, t. 6, col. 404). C'était, semble-t-il, l'orientation du projet de fondation qui retient son attention de 1876 à 1885.

La rigueur de cette spiritualité victimale apparaît cependant toute pénétrée et tempérée chez lui par une dévotion gertrudienne au Cœur de Jésus (cf. DS, t. 6, col. 335) et un amour filial de la Vierge Marie selon la doctrine de Louis-Marie Grignion de Montfort (DS, t. 9, col. 1076) ; « Amour, Paix et Joie », « le Cœur Maternel de Marie, source d'amour, de vertus et de joies » ; ces titres de deux de ses ouvrages caractérisent assez bien, semble-t-il, la tonalité profonde de son austère vie et de sa doctrine spirituelle.

Prévot a relativement beaucoup écrit et publié, prolongeant par ses ouvrages, tous de spiritualité, son

apostolat de maître des novices, de prédicateur de retraites et de directeur spirituel.

A signaler, à part, l'intérêt manifesté par lui, dès sa jeunesse, pour la théologie spirituelle et mystique de Richard de Saint-Victor, auquel il consacre une thèse préparée et, sinon présentée, du moins publiée à Aix en 1870 : *Étude sur Richard de Saint-Victor* (145 p.). On y remarque notamment deux chapitres sur « la mystique spéculative et la méthode de contemplation de Richard » et sur « le symbolisme scripturaire ». Cette thèse scolaire est un bon essai de théologie positive qui, pour l'époque, apparaît bien informé et, en tout cas, significatif d'une sérieuse préoccupation doctrinale.

Prévot écrivit aussi *la Vie de la Servante de Dieu, Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus – Caroline Lioger – Fondatrice et première Supérieure Générale de l'Institut des Sœurs Victimes du Sacré-Cœur de Jésus* (Rome, 1903 ; Paris, 1913). En 1905, parut un abrégé sous le titre : *La Vie de Victime pour l'heure présente, ou Vie abrégée de la Révérende Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus* (Tournai, 1905 et 1907), avec une introduction doctrinale du P. Ch. Sauvé sur « l'idée, l'état et le vœu de victime » (p. V-XXX). Dans l'un et l'autre ouvrages, la critique des sources semble céder le pas à l'admiration et à la ferveur.

Quant au reste des ouvrages de Prévot, des recueils de méditations (tous publiés chez Casterman, Tournai-Paris), ils se répartissent facilement en trois groupes principaux, les titres eux-mêmes suffisant à indiquer le contenu : 1) Méditations pour la dévotion au Cœur de Jésus et l'apostolat de la réparation : *Amour, Paix et Joie. Mois du Sacré-Cœur de Jésus d'après Ste Gertrude* (1893, 288 p. ; 1907, 1911, 1913, 1924 ; trad. en allemand, anglais, italien, espagnol, néerl., port.). – *Amour et Réparation – Manuel pour l'apostolat de la Réparation* (1906, 228 p. ; etc. ; trad. allem., néerl.). – *Retraite de Réparation pour les âmes vouées au Sacré-Cœur* (1909, 356 p.).

2) Méditations mariales : *Retraite de Marie. Confiance en Marie pour les âmes du temps présent, d'après la Vraie dévotion à Marie du B. de Montfort* (1893, 1909, 325 p. ; trad. néerl.). – *L'Année avec Marie ou Marie nous aidant à méditer l'Évangile pour tous les jours de l'année* (2 vol., 654 et 689 p., 1903, 1912, 1921, 1926, 1930). – *Le Cœur Maternel de Marie, source d'amour, de vertus et de joies* (1904, 273 p. ; trad. allem., ital.). – *Un mois d'obéissance à l'École de Marie* (1906, 188 p.).

3) Méditations diverses : *Fleurs nouvelles pour notre couronne du ciel (les vertus théologales et diverses vertus morales)* (1904, 236 p. ; trad. angl.). – *La vraie dévotion à Saint-Joseph* (1905, 311 p.). – *Un Bouquet de violettes à offrir à l'Enfant-Jésus. Notions doctrinales et pratiques pouvant servir de probation religieuse sur l'humilité* (1906, 165 p.). – *Méditations du Soir* (méditations sur les lectures quotidiennes du bréviaire ; 1908, 746 p.). – *Manuel de la dévotion au Saint Esprit* (1913, 193 p.).

Sont conservées à la Postulation de la Cause, en mss ou dactylographies, des notes de conférences ou méditations pour les novices et de retraites prêchées par le Père (plus de 1 500 p.), et de nombreuses lettres, surtout de direction spirituelle ou d'exhortation (près de 5 000 p.).

J. Guillaume, *Le R.P. André Prévot,* dans *Le Règne du Sacré-Cœur dans les âmes et dans les Missions,* Louvain, 1913, p. 361-71. – G. Bertrand, *Vers le Cloître et la Sainteté. Vie du R.P. A.P.,* Lille-Paris-Bruges, 1920. – L. Buron, *Réparateur et victime, le R.P. A.P.,* dans *Regnabit,* n. 5, nov. 1923, p. 407-15 et n. 6, déc. 1923, p. 46-59. – A. Ducamp, *Le Père Dehon et son œuvre,* Paris, 1936, p. 283-93. – B. Keup, *La Charité chrétienne. Recueil des plus belles pensées du P. A.P.,* Tournai, 1947. – B. Caporale, *Il Servo di Dio, P. Andrea Prévot...,* Padoue, 1960.

DS, t. 3, col. 109, 111, 115 ; t. 8, col. 1466, 1659 ; t. 10, col. 597-98.

Albert Bourgeois.

PRIÈRE. – Le DS présente déjà les principaux types ou manières de la prière ; ainsi : *Aspirations, Contemplation, Examen de conscience, Exercices spirituels, Jésus (Prière à), Lecture spirituelle, Liturgie, Méditation, Oraison, Pater, Présence de Dieu,* et encore *Bouquet spirituel, Colloque, Jaculatoires (Oraisons).* Le présent article, lui, est centré sur la prière en général : sur cette activité, qui est de la liberté de l'homme, de s'adresser à Dieu pour le prier. La matière étant immense, ses frontières incernables, l'enquête indéfinie, il a fallu se borner, et en particulier laisser de côté les religions dites primitives, celles de l'Inde et de l'Orient, l'Islam aussi.

Une première partie traite rapidement des religions qui ont influencé la tradition biblique. La deuxième présente Israël et Jésus. La troisième s'étend sur la tradition chrétienne. On a joint enfin une enquête sur la réflexion des philosophes depuis les Lumières jusqu'au 20e siècle, et une présentation rapide de la place du corporel dans la prière chrétienne. – I. Les religions antiques : A. *Égypte.* – B. *Les Hittites.* – C. *La Mésopotamie.* – D. *Le monde gréco-romain.* – II. La Bible : A. *D'Israël au Judaïsme.* – B. *Jésus, maître de prière.* – C. *L'Église primitive.* – III. La tradition chrétienne : A. *Du 2e siècle au concile de Nicée.* – B. *Du 4e au 6e siècle.* – C. *Le moyen âge.* – D. *Les Églises orthodoxes.* – E. *Le Catholicisme, 16e-20e siècles.* – F. *Les Églises protestantes.* – IV. Les philosophes. – V. Prière et corps.

I. LES RELIGIONS ANTIQUES

A. Égypte

Voir DS, t. 4, col. 501-31.

B. La prière hittite

L'essentiel des prières hittites connues à ce jour provient du milieu royal. Nous ignorons donc presque tout de la prière populaire comme c'est le cas pour la plupart des religions de l'antiquité.

1. Terminologie de la prière. – Le hittite connaît un vocabulaire spécifique de la prière qui tient essentiellement en cinq termes : *arkuwar, malduwar, mugawar, talliyawar, walliyatar.* Les quatre premiers termes sont les infinitifs provenant respectivement de *arkuwai-* « argumenter, excuser, plaider », de *mald-* « promettre », de *mugai-* « mettre en branle », de *talliya-* « évoquer » ; *walliyatar* est un déverbatif abstrait de *walliya-* « louanger ». Dans plusieurs cas les radicaux peuvent se rattacher à une étymologie indo-européenne et ils témoignent de la manière originale et spécifique selon laquelle les Hittites concevaient leurs rapports avec les dieux. Ainsi :

1° *arkuwai-* et *arkuwar* (issu de **arkuwa-war*) comportent un radical **ark*^{w}- qu'il est possible de rapprocher du radical contenu dans le latin *arguere* ou *argumentum.* Dans cette prière l'idée d'argumentation et de discussion de la part de l'orant est essentielle ; ce fait suppose une liberté relative de l'individu, un embryon de responsabilité et de rationalité.

2° *mald-, malduwar « devotio »* et le déverbatif, en *-essar, maldessar « votum* ou contenu matériel du vœu » présen-

tent un radical rencontré aussi en arménien, en balto-slave et en vieil haut allemand avec la valeur de « prier ». La prière votive est, bien sûr, commune à toutes les religions antiques ou modernes.

3° *mugai-*, *mugawar* et *mugessar* « contenu matériel du *mugawar* » ont des chances de remonter à un étymon **meug*^{w}- retrouvé sans doute dans le latin *movēre, momentum*. Cette « prière » comporte des actes magiques autant que des paroles accompagnant ces derniers ; son but est d'exercer une contrainte sur la divinité afin de la tirer de sa bouderie.

4° *talliyawar* a une étymologie toujours obscure ; la prière est destinée à l'*evocatio* d'un dieu et aussi à celle de l'esprit d'un défunt.

5° *walliya-*, *walliyatar* « louange » comportent un radical **wal-*, issu de l'indo-européen *wal-*, que l'on retrouve en latin (*valēre, validus, valetudo*) tout comme en gotique ou en vieux-slave. *Walliyatar* caractérise la prière hymnologique qui, comme son nom l'indique, doit « fortifier » le dieu, et par laquelle on peut se concilier ses faveurs. Ces prières sont d'origine mésopotamienne.

6° Pour être complet, il convient de mentionner la prière *wekuwar* « (prière) de demande », infinitif de *wek-* « demander avec insistance, réclamer » ; le radical dérive de l'indo-européen **wek-/wok-* et se retrouve aussi bien en grec qu'en sanskrit. *Wek-/wekuwar* n'ont cependant aucune valeur religieuse spécifique ; se trouvant avec la même valeur aussi bien en contexte profane que religieux, ils expriment une « demande urgente, qui tient à cœur ».

2. Phénoménologie de la prière. – La documentation réunie à ce jour permet d'effectuer les mises au point suivantes :

1° La prière de pure adoration, de pure louange n'existe pas chez les Hittites. La transcendance divine y est très réduite à l'inverse de ce que nous constatons chez les Sémites et ce dès l'époque pré-sargonique (cultes de Ilum, El). De mentalité essentiellement pratique comme les Latins, les Hittites ne se tournent vers les dieux que lorsqu'ils sont embarrassés ; comme à Rome, les dieux font partie intégrante d'un système et il est souhaitable de s'assurer leur aide en cas de nécessité. C'est pourquoi, la prière hymnologique (*walliyatar*) sert parfois de préambule à la prière *arkuwar* dont elle doit assurer l'efficacité. Le dieu doit être flatté pour écouter la plaidoirie de l'orant. Peu enclins aux spéculations et aux grands transports, dans le cadre d'un vaste syncrétisme hittite-hourrite-babylonien, les Hittites se sont contentés de traduire dans leur langue des hymnes babyloniens qui, selon eux, avaient fait leurs preuves.

2° L'absence de transcendance réduit les dieux à l'état de rois sublimés. Cet anthropomorphisme en fait des êtres faillibles, susceptibles d'être trompés. Le Hittite de la haute société n'est donc pas démuni devant un *deus non omnipotens*. La prière typiquement hittite – à laquelle peuvent se ramener la plupart des prières connues – est l'*arkuwar* ; elle trouve son origine dans la nécessité de se justifier, de plaider sa cause devant le dieu à la suite d'une calamité ou d'un ennui sérieux. Des traces de rationalité sont à relever dans ce type de prière : confiance de l'homme dans ses possibilités, accent mis sur la liaison des intérêts humains et divins (comme chez les Babyloniens), refus de l'hérédité de la faute et mise en évidence de la responsabilité individuelle, invitation au dieu de calquer sa conduite sur celle d'hommes « sages », repentir sincère du coupable.

La qualité de la prière *arkuwar* impériale réside dans le choix d'arguments judicieux ; sa composition est ainsi affaire de spécialistes (scribes) ; l'absence d'arguments persuasifs peut entraîner l'inefficacité de la prière. Le problème reste de savoir si l'originalité de cette prière est à mettre au crédit total des envahisseurs indo-européens de l'Anatolie que nous dénommons Hittites, ou s'ils ont hérité des Hattis (habitants de l'Anatolie centrale avant l'invasion indo-européenne, lesquels avaient une brillante culture qui influença les Hittites) ce modèle de prière, ou s'ils l'ont perfectionné. De toute manière la qualification de la prière n'est pas hattie.

3° Dans certaines circonstances (par exemple lorsque la responsabilité de l'homme n'est pas en cause ou si l'*arkuwar* est jugé insuffisant), les Hittites eurent recours au *mugawar*. Cette prière est notamment utilisée pour demander au(x) dieu(x) d'assurer le déroulement correct des saisons, de continuer à assurer l'équilibre cosmique. Il s'agit de créer autour du dieu un climat contraignant auquel il ne peut se soustraire. Ceci est obtenu par des pratiques magiques (notamment la magie sympathique ou des gestes censés avoir été accomplis par les dieux eux-mêmes en des temps mythiques pour tirer un des leurs de sa mauvaise humeur et de son apathie). Les gestes sont accompagnés de paroles fort simples et le *mugawar* peut comporter la récitation d'un mythe approprié. Le recours aux produits odoriférants est aussi habituel dans ce genre de prière.

4° Toute prière peut avoir sa conclusion assortie d'un *maldessar* (*votum*) que l'orant se doit de respecter scrupuleusement sous peine d'irriter la divinité. Cette prière constitue le gage du remerciement de l'orant si le dieu écoute sa requête et contribue à exercer une contrainte sur la divinité.

5° Les prières mettent en évidence quelques péchés graves. Mentionnons surtout la *perfidia* qui consiste à ne pas respecter la parole donnée dont les dieux furent témoins, l'*iniustitia erga deos* illustrée surtout par les négligences cultuelles et enfin le meurtre dont la souillure rejaillit sur tous les descendants du meurtrier, un point qui sera cependant contesté dans certains *arkuwar* impériaux. La *perfidia* et l'*iniustitia erga deos* autorisent de rapprocher les conceptions teintées de juridisme des Hittites et des Latins.

3. Les dieux sollicités dans les prières et les orants de marque. – 1° Les entités divines sollicitées dans les prières hittites sont assez constantes que ce soit sous l'ancien royaume ou sous l'Empire. La première place revient incontestablement au dieu Soleil. Tantôt il s'agit du dieu Ištanu, le Soleil du ciel, figure divine prolongeant le culte solaire hatti d'Eštan, tantôt il s'agit de l'hypostase féminine du Soleil, à savoir la déesse Soleil d'Arinna dénommée Wurušemu en hatti et assimilée sous l'Empire à la déesse hourrite Hébat, la parèdre du dieu de l'orage Tešub pour les Hourrites occidentaux ; tous les rois s'adressèrent à elle. On ne peut oublier la place tenue par la déesse Soleil de la terre. La seconde place revient au dieu de l'orage du Hatti (vénéré sous sa forme hattie, louvite ou hourrite) et à son dieu fils, le dieu de l'orage de Nérik et de Zippalanda. Télibinu, le dieu hatti de la végétation, se vit toujours sollicité, en particulier par Mursili II, tandis que Lelwani, la déesse reine des enfers, d'origine hattie, se taillait une place de choix sous le règne de Hattusili III-Puduhépa. Les tablettes-catalogues renseignent sur des prières à d'autres dieux comme les dieux de l'orage locaux, les déesses du destin, le dieu protecteur ou encore Ištar de Ninive ou Ištar de Samuha.

2° Plusieurs souverains ont donc laissé le souvenir de prières adressées aux grands dieux du panthéon hittite. On remarquera que les reines sont parfois associées aux prières du roi ou qu'elles sollicitent seules une divinité (par ex. Puduhépa). La prière était généralement récitée par un grand scribe s'exprimant au nom du roi (ou de la reine) ; les scribes jouèrent un rôle essentiel dans la composition des prières. Les prières les plus nombreuses se rapportent à Mursili II (1334-1306 av. J.-C.) auquel on doit des prières à la déesse Soleil d'Arinna, à Télibinu, à tous les dieux, à Lelwani et les quatre versions de prières au sujet d'une épidémie de peste qui dura plus de vingt ans, à Muwatalli (1306-1280) avec ses prières au dieu de l'orage *pihassassi* et à Tešub de Kummanni, ainsi qu'à Hattusili III et à son épouse Puduhépa (1280-1255) et leurs prières à la déesse Soleil d'Arinna (Hébat).

4. Conclusion. – Même si nous ignorons l'influence exacte exercée par les Hattis, il est clair que les Hittites ont dû réinventer un vocabulaire de la prière lors de leur installation en Asie Mineure. Leur démarche s'inscrit dans le cadre de cet anthropomorphisme proche-oriental définissant les rapports hommes (rois)-dieux à l'image de ceux régnant entre le roi et ses courtisans. Les Hittites ont puisé dans leur vocabulaire indo-européen profane des termes adéquats qu'ils ont chargés d'une valeur religieuse spécifique : ainsi, *walliya-* = « vanter » dans le langage courant, *mugai-* = sans doute « mouvoir », *arkuwai-* = « justifier ».

L'*arkuwar* constitue la prière hittite caractéristique. Comme le montrent bien les prières de Mursili II et de Hattusili III-Puduhépa, l'*arkuwar* est souvent précédé d'une partie hymnologique (inspirée d'un modèle babylonien) et se conclut par une prière votive afin d'accroître son efficacité. La qualité des arguments est essentielle et la rédaction de la prière est donc affaire de spécialiste. Cette prière témoigne d'une confiance de l'homme en lui-même face aux dieux. On est loin de la prière sumérienne teintée de résignation et de pessimisme et plus proche de la prière babylonienne ; par ailleurs, on a en écho la Bible avec *Gen.* 18, 22-33 où Abraham intervient en faveur de Sodome, et avec *Ex.* 32, 11-14 où Moïse essaye de raisonner Yahvé et d'apaiser sa colère. D'autre part, le *mugawar* fait songer au *Ps.* 44, 24-27 : « Réveille-toi ! Pourquoi dors-tu, Seigneur ? ». Quant au caractère intéressé de la prière, quant au souci d'efficacité, aux règles juridiques régissant les rapports hommes-dieux et à la morale révélée par ces prières, les Hittites se rapprochent du monde romain.

Dans cette religion non révélée, modèle de paganisme, la prière témoigne d'un effort de rationalité *intra naturam* hautement appréciable. Il y a cependant un monde entre cette conception et celle enseignée par Jésus, ou par les Sages du Nouvel Empire égyptien pour qui la seule prière digne de la divinité est le silence « pieux et contemplatif ».

E. Laroche, *La prière hittite : vocabulaire et typologie*, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, 5e section, Paris, 1964, p. 3-29. – R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, coll. Homo Religiosus 4, Louvain-la-Neuve, 1980 ; *Observations sur la prière hittite*, dans *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, coll. Homo Religiosus 5, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 31-57.

René Lebrun.

C. La prière en Mésopotamie.

La Mésopotamie ancienne, l'« Entre-fleuves », à savoir la région du Tigre et de l'Euphrate, nous a légué un nombre impressionnant de textes écrits sur des tablettes d'argile en écriture cunéiforme, c'est-à-dire en forme de coins ou de clous. Les plus anciens sont en sumérien, langue d'un peuple d'origine inconnue déjà installé en 3 000 av. J.-C. dans le sud mésopotamien et qui disparut comme ethnie vers 2 000 av. J.-C. Les autres sont en akkadien, nom qui désigne conjointement le babylonien, parlé et écrit dans la moitié sud de la Mésopotamie, et l'assyrien, parlé et écrit dans la moitié nord, et qui sont l'un et l'autre parents de l'hébreu et de l'arabe.

Le plus ancien texte akkadien est du 25e siècle av. J.-C. et les plus récents du 1er av. J.-C. bien qu'alors l'akkadien ait cessé d'être depuis longtemps une langue vivante. Tous ces textes constituent une littérature où sont représentés les genres les plus divers : inscriptions commémoratives, annales royales, textes juridiques, économiques ou scientifiques, correspondance officielle ou privée, épopées, textes religieux enfin, à savoir récits mythologiques, rituels et, ce qui nous retiendra ici, les prières.

Ces dernières peuvent être groupées soit par divinité invoquée (par exemple prières à Anou, le grand dieu du ciel ; à Shamash, le dieu soleil ; à Sin, le dieu lune ; à Ishtar, la déesse de l'amour et des batailles, etc.), soit par type d'orant (le roi ; le spécialiste ès sciences religieuses, conjurateur ou devin ; le simple fidèle), soit par les buts qu'elles se proposent et qui définissent leurs « genres littéraires » : prières de louange ; prières pénitentielles ; prières conjuratoires ; prières « ikribou ». C'est ce dernier classement qui est adopté ici.

1. Les prières de louange (hymnes) proclament, invitent à admirer et à chanter les qualités, les mérites, la puissance, les hauts faits et les bienfaits d'une divinité. Ce peut être en parlant d'elle, comme dans les lignes suivantes d'une prière à Ishtar, du 17e siècle av. J.-C.

« Chantez la déesse, la plus imposante des déesses, / que soit glorifiée la maîtresse des gens, la plus grande des êtres divins. / Chantez Ishtar, la plus imposante des déesses, / que soit glorifiée la maîtresse des femmes, la plus grande des êtres divins. / Elle est revêtue d'allégresse et d'amour, / elle est parée d'appas, d'attirance et de charme ; / Ishtar est revêtue... / Elle, parmi les dieux hors de pair est sa place, / sa parole est de poids, elle l'emporte sur eux. / Ishtar, parmi les dieux... / Elle est leur reine ; ils confèrent de ses dires, / eux tous sont agenouillés devant elle ; / ils reçoivent d'elle sa clarté, / femmes et hommes la craignent ».

Ce peut être aussi en s'adressant à une divinité, comme dans ces extraits d'un hymne au dieu soleil Shamash, de la fin du 2e millénaire av. J.-C. dans sa rédaction dernière :

« Shamash, quand tu te lèves, les vivants s'agenouillent, /.../ Ton éclat a rempli l'étendue de tous les pays ; /.../ Tu fais paître ensemble les êtres animés, / tu es partout leur berger. /.../ Devant toi sont agenouillés tous les vivants, / Shamash, à l'unisson ils tendent à ta lumière. /.../ Tu exauces, Shamash, la demande, la requête, la prière, / la soumission, l'agenouillement, la prière murmurée et l'humiliation. / A pleine voix le débile t'appelle, / le chétif, le faible, l'opprimé, le petit ; / la mère du captif sans répit, constamment, se présente à toi. /.../ De ceux qui se sont agenouillés tu absous les péchés ; / De ceux qui t'ont prié sans cesse tu as

sans cesse accepté les prières. / Eux, ils te révèrent, ils célèbrent ton nom, / ils chantent à jamais ta majesté ».

2. Les prières pénitentielles, dans lesquelles l'orant avoue ses fautes, en déplore les conséquences, en demande pardon.

1° L'aveu est le plus souvent très général : « Mon Seigneur, mes fautes sont nombreuses, grands sont mes manquements ; /.../ La faute que j'ai commise, je ne la connais pas, / le manquement que j'ai commis, je ne le connais pas ». A cela rien d'étonnant, car, comme dit encore l'orant : « Les hommes sont stupides, ils ne savent rien ; / autant qu'il y en a, que savent-ils ? / Qu'ils agissent mal, qu'ils agissent bien, ils n'en savent rien ». Pourtant il arrive que l'orant puisse dire de quoi il est coupable : « J'ai été négligent à l'égard de mon dieu, j'ai manqué à l'égard de ma déesse, j'ai été malfaisant ; /.../ J'ai dit et je me suis dédit, /.../ J'ai proféré sans cesse des mensonges /.../ Du dieu qui m'a créé j'ai enfreint le tabou /.../ Vers ton argent précieux est allé mon désir ».

2° L'orant déplore alors les conséquences de sa faute : « Dieu N. violent, tu t'es détourné de colère de ton serviteur, / sur lui sont survenues pénurie et souffrance. / Il gît en pleines hautes eaux et le flot bat sur lui, / la rive est loin de lui, éloignée la terre ferme ; / il a péri dans un collet impossible à trancher, / il s'est couché dans un marais, il est retenu dans la boue ». Ou encore : « Un dieu, sans que je sache lequel, me brûle, /.../ Je cherche sans cesse et personne ne me prend par la main ; / j'ai pleuré et personne ne s'est approché de moi ; /.../ Je suis tourmenté, je suis aveuglé, je ne vois plus ».

3° L'orant implore enfin humblement son pardon : « Mon dieu, réconcilie-toi avec moi, ma déesse sois amicale avec moi ; / à mon imploration et à mes mains levées tournez vers moi vos faces ; / que votre cœur en fureur se calme, / que votre humeur se rassérène à mon égard ; faites la paix avec moi, / que je n'oublie jamais de célébrer vos louanges devant la multitude ! ».

3. Les prières conjuratoires sont destinées à conjurer les maux (dommages matériels, maladie et même mort) qui menacent ou atteignent déjà quelqu'un par suite soit de ses fautes, soit d'un événement fâcheux et de mauvais augure, soit de l'intervention hostile d'une tierce personne, en particulier sorcier ou sorcière.

Dans les cas les plus simples, l'orant se contente d'une prière appelée par les textes eux-mêmes prière « à main levée », à réciter main droite ouverte à la hauteur du visage et paume tournée vers l'intérieur. L'orant y fait d'abord l'éloge de la divinité à laquelle il s'adresse : « Grand Seigneur, dieu miséricordieux, qui prend par la main celui qui gît, qui délie celui qui est lié, qui fait revivre le mort » ; « Dame très grande, qui habite dans les cieux, / mère miséricordieuse, qui fait don de vie, / dont le regard est exaucement, dont la parole est salut... » ; ensuite il se présente : « Moi, ton serviteur », « Je t'appelle », « Je te cherche », « J'invoque ton nom », « Je regarde ta face », « Je saisis le bord de ton vêtement » ; puis il rappelle éventuellement les maux qui l'affectent : « Pertes, dommages, déficit et restrictions me sont amplement infligés ; mon cœur s'est tourmenté, mon souffle s'est fait court » ; il peut alors présenter sa requête : « Extirpe la grave maladie qui est en mon corps, / enlève tout mal qui m'est fait » ; « Fixe mon destin, rends bonne ma marche ; / que soient heureux les présages pour moi, / que soient favorables mes rêves ; /.../ Que j'aille heureusement mon chemin /.../ Que dans la rue soit agréé ce que je dirai ; / dans l'allégresse et la jubilation que je passe les jours ! ». La prière se termine par une action de grâce comme : « Que je proclame tes hauts faits, que je chante tes louanges », ou par une petite litanie faite de phrases comme « Que les cieux se réjouissent à ton sujet, que l'Abîme jubile à ton sujet », « Que les grands dieux contentent ton cœur ». Ce type de prière est habituellement accompagné d'une offrande d'encens, de quelques mets (pains, dattes, miel, etc.) et de boisson (bière ou vin) à la divinité invoquée.

Dans les cas graves (malédictions, envoûtement, apparition de spectres, etc.) on avait recours à des prières spéciales, accompagnées d'un rituel magique plus ou moins complexe (préparation et usage d'eau lustrale et d'onguents ; fabrication de figurines à jeter ou à brûler ; confection et port d'amulettes, etc.). La présence d'un conjurateur professionnel, qui avait aussi à réciter des prières propres à son art, était alors inévitable.

4. Les prières « ikribou », ce mot akkadien désignant des prières composées de salutation, d'hommage ou de bénédiction, sans élément pénitentiel ni conjuratoire, avec ou sans demande. A titre d'exemple, ces deux prières du roi Nabuchodonosor II (605-562), la première au grand dieu de Babylone :

« Mardouk, souverain des dieux, dieu qui m'as créé, que mes œuvres trouvent faveur auprès de toi, que je subsiste à perpétuité. Fais-moi présent d'une vie aux jours lointains, de satiété de très grand âge, de stabilité du trône et de longue durée de règne. Que tu sois mon aide et mon appui, Ô Mardouk ! A ton ordre ferme, qui est invariable, que mes armes soient brandies et acérées, qu'elles terrassent les armes de mes ennemis ! ». – La suivante à la déesse Ninmah : « Ninmah, mère miséricordieuse, regarde joyeusement et qu'il y ait sur tes lèvres des propos en ma faveur ; élargis ma descendance, rends vaste ma postérité et parmi mes rejetons assure heureusement la fécondité ! ».

Reste à savoir si toutes les prières dont il a été question ci-dessus étaient d'usage courant. Pour les prières de louange, il est probable que la plupart d'entre elles ne sont pas sorties de cercles restreints. A cause de leur caractère pratique, les prières pénitentielles et surtout les prières conjuratoires semblent bien avoir eu une plus large diffusion.

A. Falkenstein – W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,* Zurich-Stuttgart, 1953. – W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen « Gebetsbeschwörungen »,* Rome, 1976. – M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie,* Paris, 1976. – On trouvera des bibliographies détaillées dans ces ouvrages.

Marie-Joseph Seux.

D. La prière dans le monde gréco-romain

La prière est un sujet qui n'a guère intéressé les historiens de l'Antiquité grecque et romaine. Si l'on consulte l'index de la grande histoire de la religion grecque de M.P. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion,* Munich, t. 1, 2e éd., 1955 ; t. 2, 1950), on y trouve à peine quelques références à des indications fugitives sous le mot *Gebet.* Sur le sujet, l'étude presque unique est restée longtemps le chapitre sur la prière antique dans le livre classique de F. Heiler, *La prière.* Ce n'en est qu'un chapitre. Malgré un intérêt nouveau pour le sujet parmi les chercheurs, il n'est pas encore remplacé par un livre, dont quelques articles d'encyclopédie ne peuvent tenir lieu.

1. **Remarques préliminaires.** – Ce retard est dû, parmi d'autres raisons, au fait que c'est un sujet difficile à traiter, car de la prière passée, l'historien ne peut saisir que les circonstances, les intentions, au mieux les formules, alors que c'est d'abord un acte relevant de la vie intérieure.

Comment distinguer d'après les documents la prière sincère et la prière hypocrite, la prière vécue et la prière de

convention ou de routine ? D'autre part, la prière n'est pas au centre de la piété antique (voir art. *Piété, supra,* col. 1694-1714) comme elle l'est dans la tradition judéo-chrétienne. Une institution aussi importante dans l'hellénisme païen que les mystères ne comportait généralement pas de prières. On peut difficilement considérer comme telle la formule des mystères d'Éleusis *Hue, Kue*: « Pleus (dit en regardant le ciel), Conçois (en regardant la terre) » (Proclus, *Commentaire sur le Timée,* 293C III, 176, 24, éd. C. Diehl). C'est un élément d'un rituel de fécondité agraire à base de symbolisme sexuel, qui relève de la magie et non de la prière.

La Grèce a transmis une riche littérature mythologique, mais assez peu de prières proprement dites. On ne peut considérer comme prières les questions posées aux dieux par les consultants des oracles, si nombreux et si importants en Grèce. Souvent les mentions des prières entrent dans le couple « sacrifices et prières ». La priorité est au sacrifice dont la prière ne fait le plus souvent que préciser les intentions ; elle est secondaire. Comme il est plus facile pour un historien de décrire les actes que de sonder les âmes, les rites ont retenu l'attention plus que les prières.

Cependant si l'on réunit les témoignages anciens, les documents écrits, les documents figurés et les textes de prière que les livres et les inscriptions nous ont conservés, la moisson n'est pas négligeable et elle révèle des aspects peu connus de l'homme antique. Il vaudrait la peine de recueillir un *Corpus* de la prière antique ; mais personnne ne paraît y songer. En attendant, les documents parvenus permettent de saisir dans ses grands traits ce que fut la prière chez les Grecs et chez les Romains. Le vocabulaire de la prière est assez riche et varié en Grec (A. Corlu) et à Rome (E. von Severus). Les mots les plus communément traduits par « prière » (grec : *eukhè* ou *proseukhè* ; latin : *preces* et *precatio*) signifient, comme le plus souvent le mot français, une *demande* adressée aux dieux. Plus encore que le français, les langues anciennes tendent à restreindre le sens de « prière » à ce que nous considérons comme l'un des éléments de la prière, le plus important peut-être, le plus fréquent assurément, mais non le seul : la demande. Cependant si l'on accepte la définition que les anciens ont transmise aux chrétiens : « La prière est un entretien avec Dieu », il faut y inclure tous les actes par lesquels les hommes s'adressent, en parole ou en pensée, à un dieu ou à un être proche du divin, avec l'espoir d'en être entendu. On inclura donc dans la prière aussi l'hommage désintéressé, adoration, louange, action de grâce, etc. Certes, il faudra faire la distinction, puisque les anciens la faisaient, entre la prière proprement dite et l'hymne (grec : *humnos* ; latin : *carmen*). Mais c'est en partie question de forme : la prière est dite, l'hymne est chanté ; la prière est en prose, l'hymne est en vers. Dans la pratique il y a des échanges. Certaines prières ont été rédigées en vers ; les hymnes ont été parfois écrits en une prose rythmée, ou ils ont influencé la prière ordinaire. Quant au fond, toute prière commençait par une invocation qui rappelait le début des hymnes, et la plupart des hymnes finissent par des demandes aux dieux.

2. **Les prières grecques.** – 1° Prières privées. – Il est d'usage chez les historiens des religions de considérer comme des formules magiques les formes « primitives » de la prière par opposition à des formes « évoluées ». Il est certain que la prière entretient avec la magie des relations ambiguës. La formule des mystères d'Éleusis citée plus haut relève d'une sorte de magie naturaliste et elle est certainement très ancienne. Mais il faut prendre garde que les formules archaïques ont pu se vider de tout autre sens que magique par la suite des temps ; celles qui ont été conservées semblent bien l'avoir été précisément parce qu'elles faisaient partie de rituels considérés comme efficaces. Il en est sans doute ainsi de l'antique prière des Athéniens, dont Marc Aurèle (v, 7) admirait la noble simplicité : « Fais pleuvoir, cher Zeus, sur les champs des Athéniens et leurs plaines » (cf. É. des Places, *La Religion grecque*, p. 154-55). Cette formule a sans doute été conservée parce qu'on lui attribuait un pouvoir particulier. Mais comparée à la formule éleusinienne, qui relève d'une mentalité voisine, cette bénédiction apparaît plus nettement comme une prière.

Il faut prendre garde que la relation entre prière et magie est à double sens. Les papyrus magiques grecs appartiennent presque tous à l'antiquité tardive. Pour la plupart ils contiennent des formules de prière. C'est surtout leur usage comme amulettes qui les dénonce comme magiques. Ils représentent une dégénérescence de la prière qui n'est le propre d'aucune époque. Une efficacité automatique attribuée à telle formule suffit pour la faire passer par un glissement insensible du stade de la prière confiante à celui de l'opération magique. Tout dépend de l'idée qu'on se fait des dieux et de leur action. Nous n'avons aucun moyen sûr de décider si les plus anciens textes conservés sont des formes « primitives » de la prière ou des prières dégénérées. La tendance à imaginer un progrès du plus grossier vers le plus raffiné pourrait induire en erreur.

Les plus anciens témoignages explicites sur la prière sont les poèmes d'Homère. Ils ne nous transmettent rien qui ressemble à des formules magiques. Les dieux sont loin d'exaucer toutes les prières. Les Troyennes prient pour la victoire sur les Grecs. Elles offrent un voile précieux à Athéna. La prêtresse lui promet un sacrifice. « Elle prononça cette prière ; mais Pallas Athènè la repoussa », conclut laconiquement le poète (*Iliade* VI, 311), comme il dira ailleurs : « Il prononça cette prière et le dieu l'exauça » (I, 43 ; etc.). C'est le cas lorsque Ulysse naufragé, poussé par les vagues vers l'embouchure d'un fleuve, adresse une prière au dieu de ce fleuve. Et le fleuve lui facilite l'accès au rivage (*Odyssée* v, 444-53). Les écrivains postérieurs tantôt se sont scandalisés de ce que les dieux exauçaient les uns et non les autres, tantôt ont essayé d'en trouver des raisons dans la personnalité de l'orant et dans ses mérites. Mais le vieux poète n'éprouve nul besoin d'expliquer pourquoi toutes les prières ne sont pas exaucées : il constate, sans plus.

Il y a de l'ironie dans la manière dont il dépeint les prières (*litai*) dans une page célèbre de l'*Iliade* (IX, 496-512), celle où Phénix conseille à Achille de se laisser fléchir : « Ce n'est pas à toi d'avoir une âme impitoyable, alors que les dieux mêmes se laissent toucher. N'ont-ils pas plus que toi mérite, gloire et force ? Les hommes pourtant les fléchissent avec des offrandes, de douces prières, des libations et la fumée des sacrifices, quand ils les viennent implorer après quelque faute ou quelque erreur (*hamartè*). C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus. Boiteuses, ridées, louches des deux yeux, elles courent, empressées sur les pas d'Erreur (*Atè*). Erreur est robuste, elle a bon pied ; elle prend sur toutes une large avance, et va, la première, par toute la terre, faire du mal aux humains. Les Prières, derrière elle, tâchent de guérir ce mal. A celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux. Celui qui leur dit non et brutalement les

repousse, elles vont demander à Zeus, fils de Cronos d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre et paie sa peine ». Non, les Prières n'ont rien de séduisant ; elles sont compagnes du malheur, mais mieux vaut les respecter que se livrer à la malédiction de l'Erreur, un malheur plus grand encore. Elles ne sont pas inefficaces, car les dieux d'Homère se laissent fléchir comme des hommes. Ils sont « humains » à tous les sens du mot.

Dès le début de l'*Iliade*, on rencontre la prière de Chrysès, le prêtre d'Apollon. C'est une imprécation, une malédiction contre les Grecs qui ont enlevé sa fille : « 'Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysès et Killa la divine, et règnes avec puissance sur Ténédos ; si jamais j'ai élevé pour toi un temple qui t'ait plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gros cuisseaux de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens'. Il prononça cette prière, et Phoibos Apollon l'exauça » (*Iliade* I, 37-43).

Cette courte supplication a la *structure* de presque toutes les prières antiques. Elle commence par un appel : Écoute ! Ici le nom usuel du dieu est remplacé par un mot évoquant l'un de ses attributs : l'arc d'argent. Suivent généralement quelques louanges et titres flatteurs, soit sous forme d'épithètes, soit par l'énumération des activités et des bienfaits du dieu, soit par l'exaltation de sa puissance, comme fait ici Chrysès en rappelant les lieux sur lesquels elle s'étend et qui bénéficient de sa protection. Il y ajoute quelques considérants qui lui permettent d'espérer être exaucé : la construction d'un temple, les sacrifices offerts. Sous la forme d'un impératif (ce pourrait être un subjonctif ou un optatif) vient alors la formule de demande et enfin l'objet de cette demande énoncé par un optatif de souhait. La même structure, les mêmes formules ou presque, serviront pour la prière inverse : celle que Chrysès, ayant obtenu satisfaction, adresse au dieu pour que prenne fin le fléau qui a frappé les Achéens (*Iliade* I, 451-56). Les considérants sont alors réduits au rappel de la première prière et de son succès ; la phrase finale est à l'impératif : ce sont des modifications mineures. Ce modèle de prière se retrouve tout au long de l'antiquité classique.

C'est lui sans doute que suivait Hésiode quand il s'agissait de traverser un fleuve (*Travaux* 737-39) : « Que tes pieds ne franchissent pas les belles ondes des fleuves éternels avant que tu n'aies, les yeux tournés vers leur beau cours, fait une prière, les mains lavées dans l'eau aimable et blanche ». C'est encore une prière du même type qu'il recommande au moment de commencer les semailles : « Priez Zeus Chthonios et la pure Dèmètèr de rendre lourd au terme l'épi de Dèmètèr » (465-66). Toutes les circonstances de la vie paysanne s'accompagnent de prières. Il y en avait certainement, jointes à ces libations et à ces sacrifices offerts « quand tu te couches et quand revient la sainte lumière » (338-39). C'est la plus ancienne mention d'une prière du matin et du soir.

Un point important était de s'adresser au dieu directement concerné, soit le dieu du lieu (Apollon à Delphes, Athéna en Attique, Artémis à Éphèse), soit celui dont relevait l'affaire (Hèra ou Artémis pour les mariages ou les naissances, Apollon ou son fils Asclèpios pour la guérison des maladies, Dèmètèr pour la prospérité agricole). Quand on n'était pas sûr de l'identité du dieu et du nom sous lequel il fallait s'adresser à lui, on ajoutait une formule prudente : « Qui que tu sois » ou : « De quelque nom que tu veuilles être appelé ». On verra dans ces formules l'idée d'un dieu inconnaissable ; elles sont surtout des précautions méfiantes contre des erreurs possibles.

Toutes les prières n'étaient pas des prières de pure demande. C'est sur l'offrande qu'est centrée celle d'Hippolyte dans la tragédie d'Euripide : « Je t'apporte... reçois... ». C'est peut-être une offrande que présentait l'éphèbe en bronze du Pergamon Museum de Berlin, où l'on a vu avec vraisemblance l'« adorateur » de Boédas, fils de Lysippe (4e s.). Malheureusement, les bras de la statue ayant disparu, on ne peut décider s'il tendait les mains ouvertes levées vers le ciel (cf. C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer,* Leipzig, 1890, p. 187) ou s'il les avançait pour offrir par exemple une couronne, comme l'Hippolyte d'Euripide. La restitution, opérée au 18e siècle, s'est prudemment tenue à égale distance des deux hypothèses.

Les Grecs n'ignoraient pas non plus la *prière de louange et d'action de grâce.* Dans la *Cyropédie,* Xénophon en donne deux exemples imaginaires, mais, du moins si on les transporte en Grèce, vraisemblables. En IV, 1, 2 Cyrus invite les Perses en ces termes : « Guerriers perses, tout d'abord je *loue* les dieux autant que je peux, et vous tous aussi, j'en suis sûr, puisque nous avons obtenu la victoire et le salut. C'est pourquoi il faut offrir aux dieux des *actions de grâce* (charistèria) pour ce que nous avons reçu... ». A la fin de sa vie, après avoir offert des sacrifices, « il fit cette prière : Zeus, dieu de mes pères, et toi, Soleil, et vous tous, dieux, recevez ces sacrifices en remerciements de tant de belles actions accomplies grâce à vous... Je vous remercie aussi du fond du cœur de ce que je n'ai jamais méconnu votre assistance ni oublié dans mes prospérités que j'étais homme ». Après cela seulement viennent de brèves demandes : « Je vous prie d'accorder maintenant le bonheur à mes enfants, à ma femme, à mes amis, à ma patrie, et de m'accorder à moi une fin digne de la vie que vous m'avez accordée » (VIII, 7, 3, trad. Chambry). Quant à la demande de pardon, elle n'entre guère dans la prière grecque. Les Prières d'Homère pouvaient remédier aux conséquences funestes des Erreurs (*hamartè*). Mais, malgré É. des Places (*La Religion grecque,* p. 294-96), il ne s'agit guère de péché (*hamartèma*) en un sens proche du sens judéo-chrétien.

2° Prières publiques. – Les prières les plus communes sont des prières adressées à un dieu du peuple ou de la cité, mais par un homme parlant en son nom personnel. On aura remarqué leur brièveté. Rien ne correspond, dans ce que nous avons de prières grecques, au dit de *Mt.* 6, 7 sur l'abondance en paroles des païens en prière. Faut-il l'entendre des hymnes ? Ou faut-il le rapporter à la prière syrienne en langue araméenne ? Il ne convient pas à la prière grecque classique. La même brièveté apparaît dans les prières publiques. Il n'existe pas à notre connaissance de recueil de ces prières, bien que les inscriptions, plus encore que les sources littéraires, en aient conservé un certain nombre. Il est vrai qu'elles sont d'une grande monotonie, mais aussi d'une grande concision. Quelques exemples, pris au hasard :

A l'automne 196 av. J.-C., à l'occasion d'un traité de paix entre les cités de Magnésie et de Milet, au moment où est présenté le taureau pour le sacrifice, il est prescrit que le *hiérokéryx,* le porte-voix sacré, prie avec le prêtre et toute une liste de personnages terminée par le « stratège » de la cité, « pour le salut de la cité et du pays, des citoyens, des femmes, des enfants et de tous les habitants de la cité et du pays, pour la paix, la richesse, la production du blé, des autres fruits et des bêtes » (W. Dittenberger, *Sylloge,* 3e éd.,

Leipzig, 1915-1924, 589, 15). Le contraste est grand entre la longue liste des participants et la brève formule de demande ; encore celle-ci est-elle des plus étoffées.

Vers 120, les Magnésiens doivent offrir un sacrifice et prier Artémis Leucophryènè de leur « donner à eux et à leurs femmes la santé et la richesse, de sauver la génération présente, de (lui assurer) la prospérité et de (faire) que leur descendance jouisse de la félicité » (895, 47).

Plus ancienne et plus simple encore : « Pallas Tritogéneia, reine Athéna, protège cette cité et ses enfants contre les peines et les discordes et contre les morts prématurées, toi et ton Père », prière conservée par Athénée (694C ; trad. A.-J. Festugière dans *Histoire générale des religions* de M. Gorce et R. Mortier, t. 2, Paris, 1944, p. 99).

En temps ordinaire la prière civique se réduit à l'invocation du dieu ou des dieux et à l'énoncé des biens demandés : le salut public, la concorde des citoyens, la paix, la prospérité économique, etc. Elle se faisait plus pressante lors des calamités. Les épidémies donnaient lieu à des démonstrations spectaculaires. A Thèbes ravagée par la peste au moment où s'ouvre l'*Œdipe Roi* de Sophocle (vers 4-5), « la cité est pleine de fumées d'encens, de péans et de gémissements ». Ce n'est pas imagination de poète, car Thucydide, lors de la peste d'Athènes, note « les prières qu'on faisait dans les temples, la consultation des oracles et les autres moyens de ce genre ». Il est vrai qu'il ajoute malignement : « Tout cela n'était d'aucun secours, et comme le mal se montrait le plus fort, on cessa finalement d'y avoir recours » (II, 47, 4 ; trad. Roussel).

Le salut de la cité en temps de guerre faisait naître des supplications particulièrement instantes. Eschyle dans les *Sept contre Thèbes* décrit l'affolement des Thébaines au moment où les ennemis viennent assiéger leur ville ; là aussi la tragédie s'inspire certainement de la réalité. Au premier grondement de l'assaut elles se sont précipitées vers les vieilles statues des dieux, invoquent leur protection en les interpellant, font mémoire des sacrifices offerts, entrecoupent leurs clameurs d'effroi d'appels angoissés : « Puissante Hèra !... Cher Apollon ! » (vers 152, 159). Le chef de la cité, Étéocle, garde son sang-froid en face de ce désordre. Il condamne cet affolement, ces cris sauvages qui démoralisent les guerriers : « Est-ce là ce qui sauvera la cité ? » Il faut plutôt, dit-il, pousser le cri de guerre qui rend courage (vers 182. 268-70). Quant à lui, il promet aux dieux de nouveaux sacrifices, après la victoire ; il prend ses dispositions et s'apprête à combattre. En sa personne, la tragédie met en scène la morale, grecque aussi, de la fable d'Ésope imitée par La Fontaine : « Aide-toi, le ciel t'aidera ».

C'était un moment émouvant quand, au début d'une campagne, on priait solennellement les dieux. Thucydide a dépeint en un tableau mémorable le départ de la flotte pour cette expédition de Sicile d'où si peu d'Athéniens devaient revenir. Les prières y avaient leur part. « La trompette sonna pour commander le silence. Les prières habituelles avant l'appareillage furent récitées non pas sur chaque navire séparément, mais sur toute la flotte à l'unisson sous la conduite d'un héraut. Dans toute l'armée on remplit les cratères, puis les officiers et les hommes firent des libations avec des coupes d'or et d'argent. La foule entière des citoyens restés à terre et tous ceux qui partageaient leurs espoirs unirent leurs prières à celles des partants. Lorsqu'on eut chanté le péan et achevé les libations, la flotte appareilla » (VI, 32, 1-2 ; trad. Roussel).

3° Les hymnes. – « L'hymne grec est une forme de prière » (Festugière). *Humnos* est le terme générique pour toutes sortes de chants et de poèmes qui ont en commun de louer les dieux. Les dieux seuls en principe ; il y a un autre mot, *epainos*, pour désigner l'éloge des hommes, précisent les grammairiens et les rhéteurs. Les hymnes se chantaient généralement lors des fêtes. Le « péan » que les héros d'Homère entonnent après avoir été délivrés du fléau est un hymne :

« Et tout le jour les fils des Achéens apaisaient le dieu par leurs accents en chantant le beau péan et en célébrant le Préservateur ; et lui prenait plaisir à les écouter » (*Iliade* I, 473-74). Il nous en a été conservé un grand nombre (liste à peu près complète dans la bibliographie de Keyssner, *Gottesvorstellung...* ; parmi les publications récentes voir M. Swoboda – J. Danielewicz, *Prayer and Hymn in Roman poetry*, en polonais, résumé en anglais, Poznan, 1981).

Les uns sont très archaïques, comme cet hymne à Dionysos « Noble taureau », que chantaient les femmes éléates et que nous a conservé Plutarque (*Questions grecques* 299a ; voir le commentaire de W.R. Halliday *ad locum*). Les « Hymnes homériques » n'ont guère en commun avec les épopées que le rythme des vers (des hexamètres dactyliques), mais certains, comme l'Hymne à Dèmètèr, pourraient être assez anciens. On ne croit plus guère à l'antiquité des « Hymnes orphiques » ; ils sont néanmoins des témoins du genre. La plupart des grands poètes lyriques, Bacchylide, Simonide, Pindare, avaient composé des hymnes, mais les péans, les dithyrambes, les hyporchèmes, les parthénées, et souvent les odes étaient aussi des hymnes au sens large. Les philosophes s'en sont mêlés. Aristote a composé un *Hymne à la Vertu* ; le stoïcien Cléanthe a illustré sa doctrine sous la forme d'un célèbre Hymne à Zeus (trad. franç. dans É. des Places, *La Religion grecque*, p. 263-64).

Les poètes savants d'Alexandrie ont exploité ce genre littéraire, qui n'est pas resté pour autant confiné dans les bibliothèques. On a certainement chanté aux panégyries les deux hymnes à Apollon que des inscriptions ont conservés avec leur notation musicale. Nous possédons quelques hymnes de Mésomède, le « maître de chapelle » de l'empereur Hadrien, qui avaient eu aussi leur notation musicale. Enfin de l'antiquité tardive, soit par des inscriptions, soit par des papyrus, soit par des textes comme le roman d'Apulée, nous avons un certain nombre d'hymnes à Isis. Les traités hermétiques eux-mêmes contiennent des hymnes en prose, qu'on retrouve parmi les papyrus magiques.

L'hymne développe en général assez librement le schéma de la prière : invocation, titres du dieu, énumération de ses bienfaits, reconnaissance de son pouvoir, raisons particulières qu'il a de se montrer bienveillant envers l'orant, demande finale. Certains hymnes, par exemple les hymnes homériques à Dèmètèr ou à Apollon sont pour la plus grande partie occupés par des récits de mythes. Les hymnes à Isis présentent des particularités notables. La déesse est assimilée dans l'invocation à un grand nombre de divinités d'origines diverses. Cette « polyonymie » en ferait presque une déesse unique s'il ne fallait faire la part des exigences littéraires d'un genre qui cultive l'hyperbole par système : la divinité célébrée est toujours la plus grande de toutes ; c'est une clause de style, non une affirmation théologique. Dans le cas d'Isis il faut aussi faire la part de la *synkrasis* (ce qu'on appelle d'un mot absurde le « syncrétisme » ; les Grecs disaient *theokrasia*), l'assimilation entre eux de dieux d'origines diverses, générale à l'âge hellénistique. L'énumération des bienfaits de la déesse constitue l'« arétalogie », autre particularité de la littérature isiaque. Elle se présente souvent non comme une prière proprement dite, mais comme une déclaration, commençant par les mots : « Je suis Isis », qui peut accompagner la prière ou en tenir lieu. Ainsi dans le

roman d'Apulée, Isis apparaît à Lucius et en prononce une ; c'est plus tard que Lucius en reprend en partie la substance dans une prière en prose rythmée, l'hymne *Regina caeli*, dont la belle ordonnance n'étouffe pas la ferveur (Apulée, *Les Métamorphoses* 11, 2).

On a souvent supposé que l'hymne était une flatterie destinée à préparer la voie à des demandes de faveurs. Ce n'est pas entièrement faux. Les hymnes découverts à Medinet Mahdi se terminent par des demandes terre à terre en faveur du donateur Isidôros. Mais il y a là, et ailleurs, disproportion entre la part faite aux louanges et la courte demande finale, comme si la demande elle-même n'était qu'un hommage de plus rendu à la divinité. Dans le premier hymne d'Isidôros, il est dit : « Je ne cesserai pas de te louer ». On peut n'y voir qu'un cliché ; de fait il se retrouve ailleurs (p. ex. Xénophon, *Agésilas* 11, 2 ; Euripide, *Ion* 151, 182 ; *Hymne homérique* 21, 4). Il se retrouve même dans l'hymnologie latine du moyen âge, dans le *nunquam satis* de saint Bernard, dans le *Lauda Sion* de Thomas d'Aquin (Quantum potes tantum aude/Quia maior omni laude/Nec laudare sufficis), et dans sa source *Eccli.* 43, 30. Autant que comme un exemple du style hyperbolique (Keyssner), on peut le considérer comme l'expression d'un sentiment religieux universel, le désir de louer et de trouver un objet digne de toute louange.

Les hymnes font partie du rituel de la fête et ils baignent dans la joie festive. Le *Khaire* du début est une salutation, mais on doit souvent le traduire selon son sens originel : « Réjouis-toi ». On demande au dieu d'écouter, d'exaucer, d'être propice ; mais on lui dit surtout : « Viens ! ». On souhaite qu'il soit présent, et qu'il anime lui-même la fête. Ceci est sensible dans un des hymnes grecs les plus parfaits ; paradoxalement transmis par Aristophane, il est un écho d'Éleusis : c'est le processional des mystes, des initiés aux mystères :

« Iacchos, ô toi qui habites ici une demeure vénérée, Iacchos, ô Iacchos, *viens* dans cette prairie danser avec le thiase saint..., te mêlant à nos danses libres, joyeuses, brillantes de grâce, aux danses sacrées des saints initiés... *Éveille* en les secouant la flamme des torches. Iacchos, ô Iacchos, astre lumineux de l'initiation nocturne. La prairie étincelle de feux... Toi, la torche à la main, *guide*, ô bienheureux, la jeunesse des chœurs vers les prairies humides et fleuries » (*Grenouilles* 323-53, trad. J. Girard, dans É. des Places, *La religion grecque*, p. 233).

Les prières grecques avaient sans doute souvent cette fraîcheur, ce naturel, cette familiarité avec les dieux. Les bergers de Longus ne sont peut-être pas des personnages de convention quand ils font leurs dévotions au sanctuaire des Nymphes et de l'Amour près duquel ils font paître leurs troupeaux. Les dieux grecs, plus encore que les immortels, sont les « bienheureux ». En célébrant leur bonheur, leurs adorateurs y participaient. Ils n'avaient rien de meilleur à leur demander que le bonheur de la fête, de la danse et du chant, libres de crainte et de soucis.

3. **La prière romaine**. – La prière chez les Romains avait bien des traits communs avec la prière grecque. Comme chez les Grecs, elle était liée au sacrifice, à la libation, à d'autres actes ou gestes cultuels. Comme chez les Grecs, et plus encore, la désignation exacte du dieu invoqué était importante, et des formules prudentielles du genre « qui que tu sois » étaient en usage. Les Romains, plus encore que les Grecs, conservaient des formules de prières archaïques, récitées ou chantées. Leur religion avait un double fond commun, indo-européen et méditerranéen, avec celle des Grecs ; et très tôt l'influence grecque a favorisé les assimilations et les imitations. Mais la prière romaine avait un caractère plus grave, plus sombre et moins libre que la prière grecque ; faut-il y voir un effet de l'influence étrusque, ou du caractère national, ou des deux ?

La prière romaine faisait souvent partie d'un rituel très contraignant. Les cérémonies publiques étaient la plupart du temps exécutées par un magistrat, assisté d'un *monitor*, généralement un « pontife » qui lui dictait les formules de prière (cf. F.-J. Dölger, *Antike und Christentum*, t. 2, Münster, 1930, p. 241-51). Dans les rites célébrés par des collèges ou des confréries, comme les Luperques, les Arvales ou les Saliens, de nombreuses pratiques étranges et compliquées requéraient l'attention, pour ne pas parler des sacrifices, de la prise des augures, de la consultation des entrailles des victimes (haruspicine). Mais la prière n'en était pas absente. La danse était le propre des Saliens, comme l'indique leur nom (*salire*, « danser »), mais ils l'exécutaient en psalmodiant un hymne (*Carmen Saliare*) dont les paroles n'étaient plus comprises au temps d'Auguste. C'était une série d'invocations à d'anciens dieux, Janus, Mars, Jupiter Lucetius, auxquels d'autres noms s'ajoutèrent par la suite.

B. Maurenbrecher, *Carminum Saliarium reliquiae*, dans *Jahrbuch für Philologie, Suppl.* 21, 1894, p. 315 svv. – Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome*, Paris, 1913. – F. Geiger, dans Pauly-Wissowa IA2, 1920, col. 1874-94. – W. Ehlers, dans Pauly-Wissowa 22, 2, 1954, col. 1568. – J. Bayet, *Histoire Politique et Psychologique de la Religion Romaine*, Paris, 1957, p. 86.

La plupart des prières publiques étaient des demandes collectives, telle cette « prière solennelle des comices » dont Cicéron, consul, rappelle les termes au début du *Pro Murena* : « Que cette élection ait pour moi, pour mon intégrité (*fides*) et pour ma magistrature, pour le peuple et la plèbe de Rome une suite bonne et heureuse, ... qu'elle apporte au peuple romain la paix, la tranquillité, le repos et la concorde ». Ces formules rappellent les prières civiques grecques.

Il y avait d'autres prières. Les *supplicationes*, ces prières décrétées par le Sénat, pour tout le peuple dans tous les sanctuaires, étaient d'abord destinées à détourner des présages funestes ou à rendre les dieux propices en de grandes circonstances ; elles étaient devenues à la fin de la république des prières d'action de grâces pour des succès éclatants, flatteuses surtout pour le général vainqueur ou le magistrat qui s'en trouvait honoré.

A côté de ces prières publiques, les rituels en prévoyaient aussi d'autres dans des cérémonies privées, mais collectives, lors des fêtes. Ainsi aux *Parilia*, fêtes de printemps, le berger « répétait quatre fois, tourné vers l'Orient, une prière pour le salut, la santé et la fécondité des bêtes, pour se précautionner aussi contre toute atteinte au sacré qu'il pouvait être amené à commettre en menant son troupeau dans les solitudes » (J. Bayet, *Histoire...*, p. 78-79). Le sacrifice d'une truie à Cérès avant la moisson était accompagné d'offrandes de gâteaux et de prières telles que celle-ci : « Janus Père, en te présentant ce gâteau je t'adresse bonnes prières, pour que tu sois bienveillant et propice à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes gens, accru que tu es (*mactus*) par cette pâtisserie » (J. Bayet, *Histoire...*, p. 132, d'après Caton, *De agricultura* 134). Elles pouvaient être d'une précision toute juridique. Le propriétaire qui offrait un sacrifice à Mars en délimitant ses terres devait dire : « Écarte, éloigne et détourne les maladies visibles et invisibles, la stérilité et les dévastations, les calamités et les intempéries ; permets que grandissent et arrivent à terme récoltes, blés, vignes et vergers ; conserve

saufs bergers et brebis ; donne salut et bonne santé à moi, à ma maison et à mes gens. A ces fins précisément, pour purifier fonds, terre et champ, pour accomplir la lustration purificatrice, aux intentions que j'ai formulées : reçois accroissement (*macte*) par cette triple immolation de victimes de lait. Mars Père, à cette intention précisément, reçois accroissement par cette triple immolation de victimes de lait » (J. Bayet, *Histoire...*, p. 132-33 = Caton, *De agricultura* 141).

Il ne faut pas exagérer le formalisme de la prière romaine. A côté de la prière rituelle, la prière spontanée, libre dans ses formules, était fréquente. « Innombrables sont les prières informelles que l'on rencontre dans les textes littéraires, et ce sont au contraire les prières formalistes qui font défaut (J. Le Gall, *La religion romaine*, Paris, 1975, p. 41). Donnons à cause de sa beauté un seul exemple d'une prière libre, celle d'Énée arrivant à l'embouchure du Tibre :

« Nymphes, Nymphes des Laurentes, qui donnez naissance aux fleuves, et toi, Tibre, leur père, toi et ton fleuve sacré, recevez Énée, écartez enfin de lui tous les périls. Quelle que soit la source d'où lui vienne la nappe d'eau où tu résides, pitoyable à nos misères, quelle que soit la terre d'où tu jaillis dans toute ta beauté, je t'honorerai toujours, je te comblerai toujours de mes présents, fleuve aux cornes puissantes, toi qui règnes en maître sur toutes les eaux de l'Hespérie. Sois-moi seulement propice et confirme-moi tes volontés d'une manière plus sensible » (Virgile, *Énéide* VIII, 71-78, traduction A. Bellessort). Cette prière ne diffère guère d'une prière grecque ; elle se souvient d'ailleurs du passage de l'Odyssée que nous avons cité ; mais elle n'est prisonnière d'aucun formulaire ; il est peu probable qu'aucun navigateur l'ait été en pareille circonstance.

Il n'y a pas en latin de mot aussi spécialisé que *hymnos* en grec ; *hymnus* est toujours resté un mot d'emprunt ; *carmen*, qui peut signifier « chant sacré » (p. ex. *Carmen Saliare*), peut avoir d'autres significations. Les odes d'Horace sont des *carmina* ; même s'il leur donne parfois des accents religieux, comme au début du livre III (« Odi profanum vulgus... »), il n'y célèbre que des divinités mineures, la fontaine de Bandusie, Faunus ; c'est au détour de l'ode au vaisseau de Virgile qu'apparaît un souhait, qu'on peut considérer comme une prière à Vénus et aux Dioscures. Ce sont de toute manière des exercices de lettré. Il n'en est pas de même du *Carmen Saeculare*, ce poème de commande qu'il composa pour les Jeux Séculaires réinstitués par Auguste en 17 av. J.-C. C'est un des rares hymnes dont on sache avec précision où et comment il fut exécuté : par un chœur de 27 jeunes hommes et de 27 jeunes filles, au commencement et à la fin de la procession qui monta au Capitole. Consacré à Phébus et Diane, il les pare d'épithètes et de louanges, mais dès la première strophe, il annonce une prière proprement dite : *Date quae precamur*, « donnez ce que nos prières demandent » ; puis tour à tour le Soleil, Ilithyie, les Parques sont célébrés et priés. Sous d'autres noms, les divinités principales reviennent pour l'appel traditionnel : « Écoute, Apollon, écoute, Lune ». Sans annuler la part des demandes, le dernier vers, faisant écho à la première strophe, indique ce que fut l'intention majeure : *Phoebi... et Dianae dicere laudes*, « dire les louanges de Phébus et de Diane ». Le *Carmen Saeculare* est bien un hymne.

4. **Le procès de la prière** : *les philosophes*. – Comme les Grecs, mais plus tard, les Romains à l'époque d'Auguste avaient subi l'influence de la philosophie dans tous les domaines, y compris celui de la prière. La critique des traditions religieuses, commencée en Ionie au 6e siècle (cf. art. *Piété*), ne pouvait pas en effet ne pas avoir de conséquences pour la prière. Certes tous les philosophes, y compris Épicure, ont participé en bons citoyens au culte de leur cité ; mais leurs pensées n'y étaient pas engagées.

Il en va un peu autrement pour Socrate, tous les témoignages concordent : il priait pour son compte personnel. Aristophane le montre adorant d'étranges divinités ; mais il les invoque : la caricature confirme ce qu'on sait par ailleurs. Au début de la *République* de Platon (327a), on voit Socrate, prêt à partir pour le Pirée, annoncer son intention d'y prier Artémis dont c'est la fête. Dans le *Banquet* (220d), Alcibiade le fait voir adressant une prière au soleil levant au terme d'une nuit de méditation. Le *Phèdre* se termine par une prière qu'en union avec son interlocuteur il adresse aux divinités du lieu :

« O Pan amical et vous tous, dieux de ce lieu, donnez-moi de devenir beau intérieurement ; quant aux choses extérieures, que tout ce que j'ai soit en amitié avec l'intérieur. Puissé-je n'estimer riche que le sage et que ce que pourrait en emporter un homme tempérant ». Les derniers mots sont un peu énigmatiques ; il est clair du moins que le philosophe demandait la sagesse, une sagesse à base de modération, assez différente de celle que Salomon demandait à son Seigneur (1 *Rois* 3, 9), mais les deux prières ont sans doute quelque chose de comparable. C'est aussi une maxime de modération et de sagesse que cite Xénophon (*Mémorables* I, 3, 2) : « Socrate priait les dieux simplement de lui donner les biens, persuadé que les dieux savent le mieux quels sont les biens ». En face de la mort, il se contente de dire : « S'il plaît aux dieux, qu'ainsi advienne ! ». Et avant de boire la ciguë, à défaut de pouvoir en offrir libation, il considère qu'il doit prier les dieux « pour l'heureux succès de ce transfert d'ici là-bas », et il ajoute : « Telle est ma prière. Ainsi soit-il ! ».

La caractère biographique de ces indications est évident. En d'autres passages de Platon, Socrate est son porte-parole, comme l'est « l'Athénien » dans les *Lois* : il ne faut plus y chercher que la pensée de Platon. – Sur la prière de Platon, étude et bibliographie de A. Motte dans le recueil éd. par H. Limet et J. Ries, *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 173-204.

Cette pensée a deux faces. L'une est celle que présente l'*Euthyphron*, satire de la religion vulgaire. La prière est définie comme une demande adressée aux dieux ; unie au sacrifice, elle est l'un des termes d'un marché : donner aux dieux pour qu'ils donnent en retour. Le livre x des *Lois*, qui traite de la religion de la cité, reprend cette critique. La prière vulgaire suppose, avec Homère, qu'on peut fléchir les dieux par des présents, ce sont les sacrifices, et par des flatteries, ce sont les hymnes et les prières. Opération de basse corruption : les dieux seraient-ils donc corruptibles ? C'est une impiété égale de s'en faire cette idée et de professer l'athéisme ou de soutenir, comme les disciples de Démocrite, que les dieux ne s'occupent pas des hommes.

Ainsi Platon a-t-il posé la question qui va devenir classique en philosophie : faut-il prier ? C'est le titre d'un des discours de Maxime de Tyr (2e s. ap. J.-C.) ; on la retrouve donnée comme une question disputée dans le VIIe *Stromate* de Clément d'Alexandrie, son contemporain. Les écoles en discutaient, en liaison avec le problème de la Providence. Car si le monde est soumis au hasard atomique, comme le soutiennent les Épicuriens, la prière est vaine. Les Cyrénaïques surtout étaient hostiles à la prière, comme Théodore l'athée (3e s. av. J.-C.). Les Aristotéliciens étaient plus réservés. On aimerait savoir ce que contenait le traité *De la prière* d'Aristote : une seule phrase en a été conservée, qui ne concerne pas directement la prière (fr. 57 Ross). Le discours de Maxime de Tyr et le passage parallèle de Clément d'Alexandrie, qu'on place d'ordinaire dans la sphère d'attraction du stoïcisme, pourraient en contenir des échos ; la célèbre formule : « La prière est un entretien et un dialogue avec les dieux », qui retourne le sens d'une expression plato-

nicienne (*Banquet* 220d) pourrait bien en provenir. Les Cyniques, dont Lucien de Samosate s'est fait l'héritier, critiquaient vivement la prière vulgaire ; à quelqu'un qui voulait l'emmener au temple d'Asclèpios prier pour la guérison de son fils, Démonax répondait : « Crois-tu qu'il ne nous entende pas d'ici ? » (Lucien, *Démonax* 27). Ce qui est reconnaître malgré tout la légitimité de la prière. Et Sénèque cite de son contemporain Démétrius, un cynique lui aussi, une prière d'offrande de soi aux dieux, où il se donne, il est vrai, le beau rôle (*De Providentia* 5, 5-7).

La prière était en honneur surtout chez les Stoïciens et les Platoniciens. Non qu'ils se soient abstenus de critiquer la prière vulgaire ; ils continuaient d'en dénoncer le caractère mercantile, à l'occasion immoral. Le *Deuxième Alcibiade* (sous-titre : *De la prière*), qui est sans doute d'un platonicien du 4e ou du 3e siècle av. J.-C., est presque tout entier occupé par cette critique. Beaucoup de prières, selon l'auteur, sont aussi imprudentes que celle d'Œdipe maudissant ses enfants. Il reprend l'idée exprimée dans l'*Euthyphron* et les *Lois* : « Je ne crois pas qu'il soit dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents comme un méchant usurier » (149e). La bonne prière est celle des Lacédémoniens : que les dieux donnent les choses belles (moralement), et ne rien demander de plus (148c) ; un oracle d'Ammon proclamait que les louanges des Lacédémoniens lui agréaient plus que tous les sacrifices des Athéniens (149b). La thèse est qu'il faut avoir philosophé pour bien prier.

Des réflexions analogues se rencontrent chez les Stoïciens. Marc Aurèle juge sévèrement des prières du genre : « Comment coucher avec cette femme ? Comment échapper à cette menace ? Comment ne pas perdre cet enfant ? ». Il souhaitait, quant à lui, ne pas désirer cette femme, ne pas avoir besoin d'échapper à la menace, ne pas craindre de perdre cet enfant (IX, 40). Il prévoyait l'objection (elle est dans Maxime de Tyr) : « Les dieux ont mis cela en mon pouvoir ». Il répondait : « Et qui t'a dit que les dieux ne coopèrent pas aussi à ce qui dépend de nous ? Commence donc par les prier et tu verras ». Il priait lui aussi pour avoir la sagesse, on serait tenté de dire ici : la grâce.

La prière de Sénèque et d'Épictète va dans le même sens (sur la prière des Stoïciens, voir la contribution de M. Simon dans *L'expérience de la prière...*). Ils ne veulent même pas désirer ce qui ne dépend pas d'eux ; à plus forte raison refusent-ils de le demander aux dieux. Aussi la prière d'Épictète, dont la ferveur a souvent paru si proche de la prière chrétienne, est-elle, plutôt que prière de demande, prière d'action de grâces, de louange et d'offrande. Pascal, reprenant la tradition d'Augustin, lui reprochera son orgueil. Mais il a parfois des accents d'humilité. « Nous t'avons donné, dit Zeus au nom de tous les dieux, quelque chose de nous, le pouvoir de tendre vers un objet et de t'en éloigner... Cette liberté te semble peu de chose ? – Loin de moi cette pensée ! – Cela te suffit donc ? – Oui, mais avec le secours des dieux que j'invoque » (*Entretiens* I, 1, 12-13). Il souhaite être trouvé en train de dire à Dieu : « Ai-je enfreint sur quelque point tes commandements ?... Ai-je porté quelque accusation contre toi ? Ai-je blâmé ton gouvernement ?... Je m'en vais, plein de reconnaissance pour toi de ce que tu m'as jugé digne d'être de la fête avec toi, de contempler tes œuvres et d'avoir l'intelligence de ton gouvernement ». Cf. art. *Épictète*, DS, t. 4, col. 826-27, où d'autres textes sont cités.

C'est à quoi il exhorte ses disciples : « Si nous étions intelligents, qu'aurions-nous d'autre à faire que de chanter la divinité, de l'acclamer, de faire le compte de tous ses bienfaits ? Que nous bêchions, que nous labourions, que nous mangions, ne devrions-nous pas chanter l'hymne de louange à Dieu : " Dieu est grand parce qu'il a mis à notre disposition ces instruments pour travailler la terre ; Dieu est grand parce qu'il nous a donné des mains, un gosier, un ventre, parce qu'il nous a fait grandir sans que nous le remarquions, parce que pendant notre sommeil il nous fait respirer ". Voilà ce qu'en toute occasion vous devriez chanter, et chanter aussi l'hymne le plus solennel et le plus divin pour la faculté dont Dieu vous a doués, de comprendre ces choses et d'en user avec méthode. Mais quoi ? Puisque tous vous êtes aveugles, ne fallait-il pas quelqu'un pour tenir votre place et pour chanter jusqu'au bout l'hymne de louange à Dieu ? Qu'ai-je donc à faire, moi, le vieux boiteux, que de chanter Dieu ? Rossignol, je ferais mon travail de rossignol, cygne celui du cygne. Mais je suis un être doué de raison : je dois chanter Dieu, c'est mon travail » (I, 16, 15-21).

En théorie, ce Dieu dont il est question, comme celui auquel Cléanthe avait adressé son hymne, c'est l'abstraite et impersonnelle Loi du monde. Mais la prière, du fait qu'elle est prière et qu'elle vient du cœur, va plus loin que la théorie.

Les néoplatoniciens du 3e siècle n'ont d'abord accordé que peu d'attention à la prière (cf. cependant Plotin IV, 4, 40), à moins qu'on y rattache cette élévation de l'âme et cette union extatique avec l'Un vers laquelle tendait Plotin, et à laquelle, selon son disciple Porphyre, il atteignit quatre fois (*Vie de Plotin* 23). Mais nous sortons de la prière proprement dite. Les néoplatoniciens postérieurs, Salluste, Porphyre, ont accordé plus d'importance à la prière. Il se peut qu'ils aient malgré eux subi l'influence du christianisme, alors en plein essor. La chose est probable pour leur disciple, l'empereur Julien, qui eut des maîtres chrétiens dans son enfance ; on ne trouverait sans doute pas chez un pur païen un regret comme celui qu'il exprime dans une lettre à un ami : « Je prie peu, bien qu'à présent plus que jamais, tu le penses bien, j'aie besoin de prières très fréquentes et prolongées » (*Lettre* 80, trad. Bidez, I, 2, p. 88). Jamblique, partisan de la mystique opérationnelle des *Oracles Chaldaïques* (la « théurgie »), a cependant résisté à la tendance vers la magie inhérente à ces pratiques. Dans les *Mystères des Égyptiens*, il a plutôt essayé de mettre un lien entre la prière, les opérations théurgiques et l'union extatique. Il distingue trois degrés de la prière dans le sacrifice : « Le premier est de rapprocher : il introduit au contact avec le divin et nous fait faire connaissance avec lui ; le second noue cet accord dans une action en commun, en provoquant les dons que les dieux nous envoient d'en haut, avant même que nous prenions la parole, et qui, avant même que nous ne pensions, achèvent toute l'œuvre. Au sommet, l'union ineffable se scelle, fondant sur les dieux toute son efficacité, et faisant que notre âme repose parfaitement en eux » (*Des mystères* V, 26, trad. É. des Places, *La Religion grecque*, p. 304).

Proclus (412-485), dernier « scholarque » de l'Académie platonicienne, a composé des *Hymnes* (éd. E. Vogt, Wiesbaden, 1957 ; trad. M. Meunier, *Aristote, Cléanthe, Proclus, Hymnes philosophiques*, Paris, 1935 ; cf. U. Wilamowitz, *Die Hymnen des Proclos und Synesios*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, t. 14, 1907). Ils respectent les traditions du genre : ils commencent par des louanges et finissent par des demandes. La fin du dernier, l'hymne à Athéna, en énumère une série qui permet d'imaginer la personnalité du philosophe : « des enfants, une épouse, un glorieux renom, le bonheur, la joie qui rend aimable ; la persuasion, le charme

enjoué de l'amitié, la pénétration subtile de l'esprit, et la faveur d'être mis par les peuples à la première place » (trad. M. Meunier, citée par É. des Places, *La Religion grecque*, p. 305-06). L'accent et le genre de vie ainsi prônés prennent une saveur particulière si l'on se rappelle que ceci fut écrit au moment où le christianisme triomphait ; le contraste est sans doute voulu avec l'humilité du chrétien et l'ascétisme alors dominant dans la morale chrétienne.

Dans son commentaire sur le *Timée* (ch. 64-66), Proclus a inséré un véritable traité de la prière, l'un des rares qui nous soient parvenus de l'antiquité païenne (éd. E. Diehl, t. 1, Leipzig, 1903, p. 207-17 ; trad. A.-J. Festugière, *Comment. sur le Timée*, t. 2, Paris, 1967, p. 27-39). Il dépend de Jamblique et comme lui cherche à mettre un lien entre la prière, la théurgie et la contemplation extatique. La prière est « ouvrière de persuasion divine, qui unit ceux qui prient à ceux qu'ils prient ». Comme chez Jamblique, elle commence par un contact (*synaphè*), où « l'âme atteint par sa fine pointe l'essence divine et s'accorde d'intention avec elle ». Mais son but est une « ascension de l'âme » qui met l'orant en extase « seul avec Dieu seul » ; « son essence est de réunir et de lier avec les dieux ». La « prière de perfection » est celle « qui opère le retour de l'âme à son ordre de divinité ». Proclus ne rejette pas des prières plus humbles, comme celle qui demande les fruits de la terre : il les classe même, d'une manière scolastique ; mais pour lui la prière par excellence est la prière unitive. Retenons sa conclusion : « Le bien de toutes choses nous vient de la prière, mais la prière est bonne en elle-même » (cf. É. des Places, p. 306).

Faut-il, comme le voulait A.-J. Festugière, rattacher les écrits hermétiques et les prières qu'ils contiennent à une philosophie hellénique vulgarisée ? (voir *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., surtout t. 2, *Le dieu cosmique*, Paris, 1952, et t. 4, *Le dieu inconnu et la gnose*, 1954). En sens contraire les travaux de J. Mahé (*Hermès en Haute-Égypte*, 2 vol., Québec, 1978, 1982) ont dégagé les sources mythologiques et égyptiennes des écrits hermétiques. Les prières et les hymnes qu'ils contiennent sont donc à réinterpréter. Mahé montre en particulier (t. 2, p. 434 svv.) que l'hymne qui termine le premier traité hermétique (le *Poimandrès*) est la mise en œuvre de sentences hermétiques. « Cependant, parmi tous les écrits hermétiques, les prières sont le genre le plus éloigné des gnomologies primitives » (p. 436).

La structure de l'hymne en question est bien une structure hymnique, mais elle semble avoir subi dans la forme et le fond une influence juive. Elle commence par une invocation trois fois reprise : « Saint est Dieu... », se poursuit par une énumération des bienfaits divins en six exclamations sur le schéma « Tu es saint, toi qui... ». Puis vient un acte d'offrance : « Reçois les pieux sacrifices en paroles... ». La demande est celle de la gnose et de la puissance divine. Elle est accompagnée de la promesse d'illuminer les ignorants et d'une attestation : « Oui, j'ai la foi et je rends témoignage : je vais à la vie et à la lumière » ; elle se termine par une bénédiction : « Tu est béni, Père... ». Les sentences mises en parallèle par Mahé rendent compte partiellement du contenu, mais non du mouvement, qui n'est pas non plus simplement dû à la structure hymnique traditionnelle. Elles ne rendent pas compte du « J'ai la foi » qui apparaît au centre du morceau et pour lequel l'étude de Festugière reste éclairante. Mahé note très justement « la ferveur des prières hermétiques » ; elle défie l'analyse et reste à expliquer.

La prière antique apparaît donc diverse, mêlant à doses variées la demande à des éléments plus désintéressés, dont la louange pure est le plus irréductible. Est-ce à dire qu'elle ait porté tous les élans du sentiment religieux ? En tout cas elle en a privilégié quelques-uns aux dépens de certains autres. Malgré les rapprochements qu'on peut faire, des différences profondes apparaissent lorsqu'on passe de ce monde à celui de la prière juive et de la prière chrétienne. La familiarité du Grec avec ses dieux ne survivra pas au polythéisme, ou sera reportée sur les intercesseurs. Les Grecs comme les Romains ignorent l'humilité de la prière chrétienne ; la crainte de tomber dans l'excès (*hubris*) est autre chose. Ils ignorent celle du péché proprement dit et le sentiment de repentance. Les quelques approches signalées par É. des Places (*La religion grecque*, p. 289-300) ne vont pas loin ou vont dans d'autres directions. La formule *Kurie eleison* apparaît une fois chez Épictète ; elle n'a pas le sens qu'elle prendra chez les chrétiens et il n'est même pas sûr qu'elle soit adressée à un dieu. La critique des philosophes visait à épurer la prière, au risque de l'étouffer. La prière antique a résisté, quoique affaiblie.

5. **La rencontre** *entre la prière païenne et la prière juive*, dans le monde hellénistique, a eu pour théâtre Alexandrie et son témoin principal reste la traduction de la Bible dite des Septante (commencée vers 250 av. J.-C.). La version des Psaumes donne des indications précieuses sur la pensée des traducteurs. Déjà le titre du livre en hébreu a fait problème. *Psalmos* désigne habituellement un chant avec accompagnement d'instrument à cordes (*mizmôr*) ; l'équivalent exact de *Tehillim* eût été *humnoi*, terme qui n'est employé qu'au singulier dans les titres de certains psaumes pour traduire *shîr*, « cantique ». Pour louer Dieu, *humneîn* semble avoir été évité au profit du profane *aineîn*. La prière proprement dite n'est pas généralement appelée *eukhè* (mot réservé pour « vœu », promesse faite à Dieu), pas davantage par *proseukhè*, qui sera le mot du Nouveau Testament. La prière de demande est désignée par des verbes communs : *aiteîn*, « demander », *epikaleîn*, « *appeler* », *souvent krazein*, « crier ».

Pour exprimer l'action de grâces, les Septante ignorent *eukharisteîn/eukharistia* ; ils préfèrent, peut-être par souci de littéralisme, *exhomologeîn/homologeîn*, « confesser ». Cinq racines hébraïques exprimant l'idée de « joie » sont rendues par *agalliân/agalliasis* (Vulgate : *exultare/exultatio*) ; la *terou'a* est rendue par une acclamation guerrière (*alalazeîn/alalagmos* ; Vulg. *jubilare/jubilatio* ; cf. DS, t. 7, col. 1471-72). Le verbe *khairein* n'apparaît qu'une fois dans les Psaumes : 95, 12 (mais l'impératif *khaire* est utilisé en d'autres textes, vg. *Joël* 2, 21-23 ; *Soph.* 3, 14 ; *Zach.* 9, 9). Si dans le vocabulaire du culte, les termes païens n'ont pas été écartés systématiquement (cf. Suz. Daniel, *Le vocabulaire du culte dans les Septante*, Paris, 1966), il semble qu'il n'en ait pas été de même pour le vocabulaire de la prière.

La prière d'Esther (*Esther* 4, 14-30 Tob), ajoutée dans la version grecque, exprime des pensées et des sentiments tout à fait bibliques. Au contraire, le cantique des enfants dans la fournaise (*Daniel* 3, 51-90), autre addition de la Bible grecque, avec l'énumération des créatures sous forme litanique, s'apparente plutôt à l'hymnologie populaire grecque.

Le début du *Quis rerum divinarum heres* de Philon d'Alexandrie (3-33 ; *Œuvres de Philon*, t. 15, Paris, 1966, éd. et trad. Marg. Harl, p. 166-83) contient un long commentaire de la parole d'Abraham en *Gen.* 15, 2-3 (« Seigneur Dieu, que me donneras-tu ? ») qui constitue une analyse de la prière telle qu'un juif du

1er siècle pouvait la vivre. Abraham est partagé entre deux sentiments : la crainte (*phobos*) et la confiance (*parrhèsia*). La crainte vient de la vive conscience de sa faiblesse devant la grandeur de Dieu : il se reconnaît « terre et cendre », confesse son indignité et son « néant » (*oudenia*), s'abîme dans l'humilité (*tapeinophrosunè*). Mais la bienveillance divine lui inspire confiance, et il ose s'adresser à Dieu avec une entière liberté. Ces accents étaient inconnus dans la prière grecque classique.

C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer,* Leipzig, 1890. – H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverunt de precibus,* Giessen, 1907. – G. Appel, *De Romanorum precationibus,* Warbourg, 1909. – E. Norden, *Agnôstos Theos,* Leipzig, 1913. – F. Heiler, *Das Gebet,* Munich, 1918 ; 5e éd. mise à jour 1969 ; trad. franç. (sans notes), *La Prière,* Paris, 1931. – K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 2), Stuttgart, 1952. – T. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Wölker und das Christentum,* Leyde, 1948.

A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques,* Paris, 1966. – É. des Places, *La preghiera greca,* dans *La preghiera,* éd. R. Boccassino, Milan-Rome, 1967 ; *La religion grecque,* Paris, 1969. – Plutarque, *De Iside et Osiride,* éd. avec commentaire de J.G. Griffiths, Cambridge, 1970. – *L'expérience de la prière dans les grandes religions,* éd. H. Limet et J. Ries (Homo religiosus 5 ; colloque de Louvain-la-Neuve, 22-23 nov. 1978), Louvain-la-Neuve, 1980 : M. Malaise, *La piété personnelle dans la religion isiaque,* p. 83-117 ; A. Motte, *La prière du philosophe chez Platon,* p. 173-204 ; M. Simon, *Prière du philosophe et prière chrétienne,* p. 205-24. – H.-D. Saffrey, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens,* RSPT, t. 68, 1984, p. 169-82.

RAC, t. 8, 1972, art. *Gebet I,* col. 1134-62 (E. von Severus) ; t. 9, 1976, *Gebet II* (Fürbitte), col. 1-13 (C.H. Ratschow). – TRE, t. 12, 1984, art. *Gebet.* I. Religionsgeschichtlich, col. 31-34 (C.H. Ratschow).

La plupart des ouvrages cités dans l'art. *Piété* (antique), *supra* col. 1694-1714, traitent de la prière ; en particulier J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine,* Paris, 1957. Ajouter J. Le Gall, *La religion romaine,* Paris, 1975.

André Méhat.

II. LA PRIÈRE DANS LA BIBLE

L'expérience de la prière dans le moyen-orient ancien et dans la civilisation hellénistique constitue l'arrière-plan sur lequel se détache une autre forme de la même expérience : celle que la révélation a progressivement façonnée et qu'on suit à la trace dans la Bible. On peut y distinguer trois temps : A) *des origines d'Israël au judaïsme ancien* ; B) autour de *la personne de Jésus,* enracinés dans le judaïsme mais ouvrant une voie nouvelle à la prière ; C) dans le cadre des *origines chrétiennes.*

A. D'Israël au Judaïsme

Quatre points sont à examiner ici : (1) le caractère spécifique de la prière biblique ; (2) les conditions concrètes de sa réalisation ; (3) ses orientations et ses « mouvements » intérieurs ; (4) les « écoles » de prière à l'époque du judaïsme ancien. Pour une étude plus détaillée des Psaumes on se reportera à l'article *Psaumes* du DS.

1. **La prière comme « dialogue » avec Dieu.** – Un point fondamental de la prière biblique a été présenté dans l'article *Contemplation* (DS, t. 2, col. 1645-1716) : c'est « la connaissance surnaturelle de Dieu par le fidèle » et « la vie d'union qui en est le principe et le fruit » (col. 1645). Il faut y revenir ici, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de « contempler » un Dieu qui se révèle, mais d'*entrer en dialogue* avec lui dans une réponse à laquelle la parole humaine sert de support.

1° Le Dieu qui crée. – La foi au Dieu unique qui, dans l'Antiquité, distingue la religion d'Israël de tous les cultes avoisinants (*Deut.* 6, 4), entraîne une mutation essentielle dans l'acte de prière. Ailleurs, la prière s'adresse de préférence aux divinités qui personnifient les Puissances cosmiques et dont l'activité influe, de ce fait, sur les conditions dans lesquelles se déroule la vie humaine : par exemple, le Baal cananéen, dieu de l'orage qui donne la pluie et qui assure la fertilité de la terre et la fécondité des hommes et des troupeaux (cf. 1 *Rois* 18, 25-29). En Israël, Dieu seul est Dieu : les puissances cosmiques ne sont que des créatures mises par lui à la disposition des hommes (cf. art. *Monde,* DS, t. 10, col. 1622). C'est donc à lui seul que la prière s'adresse. Le fait qu'il soit le Créateur lui confère une grandeur qui pourrait être sentie comme écrasante. Mais en créant l'homme « à son image et selon sa ressemblance » (*Gen.* 1, 26-28), il lui a aussi donné une *capacité de dialogue* avec son Créateur. La scène symbolique du Paradis primitif, qui présente déjà l'humanité dans la relation sociale la plus fondamentale constituée par le couple sexué (*Gen.* 2, 18-24), évoque ensuite le drame du dialogue de l'humanité avec Dieu : dialogue noué, puis rompu par un péché de démesure (*Gen.* 3). Il ne faudra rien de moins que l'histoire entière pour que ce dialogue se renoue et que l'humanité trouve ainsi la voie du salut, grâce à l'initiative de Dieu qui s'insérera au cœur de l'histoire en se choisissant un peuple. Alors la prière humaine, recherche de Dieu « comme à tâtons » dans les courants religieux les plus divers (*Actes* 17, 27), trouvera son orientation authentique en tant que réponse au « Dieu qui parle ».

2° Le Dieu qui parle. – La Parole de Dieu est déjà à l'œuvre dans l'univers en tant que Puissance *créatrice* (*Ps.* 33, 6 ; *Is.* 55, 10-11). Mais par la médiation de ceux que Dieu choisit pour en faire l'expérience et la transmettre aux autres, elle se fait *révélatrice* : Dieu se dévoile lui-même en nouant avec un homme (Abraham, père des croyants), une famille (sa descendance) et finalement un peuple (Israël), une relation qui contient en germe, dès le début, la totalité de son dessein de salut. Le dialogue entre les hommes et lui revêt ainsi une *structure d'alliance* : avec Abraham d'abord (*Gen.* 15), avec le peuple d'Israël ensuite par la médiation de Moïse (*Ex.* 24, 1-11). Cette alliance comporte deux aspects essentiels qui déterminent la nature de la relation nouée entre Dieu et le groupe humain devenu désormais « son peuple » (*Ex.* 19, 5-6 ; cf. *Jér.* 31, 33b ; *Éz.* 36, 28).

1) *La Loi* précise les *conditions de la relation d'alliance* : assumant l'état concret du cadre social, économique, politique, culturel, dans lequel se trouve alors le peuple de Dieu, elle y insère des interdits et des prescriptions d'ordre religieux et moral, qui doivent le transformer de l'intérieur pour le rendre conforme aux finalités du dessein de Dieu sur les hommes. L'attitude d'Israël à l'égard de la Loi commandera dès lors son destin historique, en conférant un sens aux grandes expériences – de bonheur en cas d'obéissance, de malheur en cas de rébellion – qui jalonneront ce destin.

2) Car des *promesses* sont aussi liées à l'alliance. Elles révèlent la *finalité du dialogue* que Dieu a noué avec Israël et qu'il veut, au-delà d'Israël, nouer avec tous les hommes. Ces

promesses ont deux aspects complémentaires. Le premier concerne directement la relation des hommes avec Dieu. Ce n'est pas rien que d'être « son bien propre », « un royaume sacerdotal et une nation sainte » (*Ex.* 19, 5-6), de faire ainsi une expérience de la *communion* avec lui et d'y trouver une source de *joie* dont le culte, célébré avec allégresse, est la traduction concrète (cf. art. *Liturgie*, DS, t. 9, col. 875). Le second aspect des promesses concerne les relations des hommes entre eux et leur rapport avec la terre où Dieu les a mis. La *bénédiction* de Dieu se manifestera par la justice et la paix dans les relations sociales, par la fécondité des familles et l'abondance des biens de la terre (*Deut.* 28, 1-14 ; *Lév.* 26, 3-13). L'histoire même du peuple de Dieu est polarisée par une *finalité* qui n'est autre que celle du dessein de Dieu sur le monde et sur les hommes. Mais les conditions de l'alliance mettent Israël – parabole vivante de l'humanité entière – en face d'un choix : le Bien et le Mal, le bonheur ou le malheur (*Deut.* 30, 15-20). Comment le peuple de Dieu va-t-il répondre ?

3° La réponse des hommes. – La réponse des hommes au « Dieu qui parle », au Dieu dont les promesses et le jugement (voir art. *Jugement*) préside à leur destinée historique, s'inscrit à l'intérieur de la même structure d'alliance. Comme l'alliance a été donnée *au peuple* d'Israël, cette réponse aura un caractère *communautaire*. Mais la solidarité interne de la communauté n'empêche pas la réponse d'être aussi *personnelle* : plus la révélation avance, et plus cet aspect individuel est mis en relief par les porte-paroles de Dieu (cf. *Éz.* 18 ; *Ps.* 1). Cette réponse, fondamentalement *religieuse* pour être accordée au cadre du dialogue avec Dieu, ne consiste pas d'abord en activités externes, cultuelles ou politiques, comme on pouvait y songer dans les religions païennes d'alentour. Elle se manifeste avant tout par des *dispositions du « cœur »* qui tendent l'homme vers Dieu et qui règlent ses rapports avec les autres aussi bien que son usage des choses créées. *Religion* et *morale* sont ainsi étroitement imbriquées dans la réponse des hommes à Dieu. En premier lieu, la reconnaissance de sa Parole dans le message de ceux qui l'expriment et dans les signes que les événements inscrivent au cœur du temps suscite la foi à sa révélation (art. *Foi*, DS, t. 5, col. 529 svv), l'espérance confiante en ses promesses (art. *Espérance*, t. 4, col. 1208 svv), l'obéissance à sa volonté par motif de crainte religieuse et d'amour (*Deut.* 6, 5. 13) (art. *Charité, Crainte de Dieu*, DS, t. 2). Mais cette attitude fondamentale entraîne avec elle un ensemble de dispositions qui font que l'homme est « juste » : justice et attachement au droit, compassion et miséricorde envers les autres, loyauté et fidélité (cf. *Osée* 2, 21), droiture morale et rectitude de la conduite. C'est à cette condition seulement que le culte est authentique et agréé de Dieu : assemblées solennelles et fêtes où la prière est collective (*Is.* 1, 10-14), jeûnes officiels (*Is.* 58, 1-11), sacrifices multipliés (*Ps.* 50). Faute de cela, Dieu détourne ses yeux et n'écoute pas les prières (*Is.* 1, 15), car la prière ne fait qu'exprimer en mots humains les désirs profonds du cœur : elle est par essence une « recherche » de Dieu (cf. *Ps.* 63, 1-3).

2. **Les conditions concrètes de la prière.** – Il s'agit de voir maintenant comment l'homme qui prie passe aux actes : en quels lieux, en quels temps, de quelles manières, en recourant à quelles attitudes corporelles ?

1° Les lieux de la prière semblent d'abord liés à ceux de la liturgie communautaire (v. art. Liturgie, t. 9, col. 674 svv).

1) Ce sont les *lieux sacrés* traditionnels où les patriarches invoquaient déjà le nom de Dieu (*Gen.* 12, 8 ; 28, 10-19, etc.), le sanctuaire central où l'alliance a été renouvelée en Canaan (*Josué* 24, 1-27 ; cf. 8, 30-35), le temple de Jérusalem où le mémorial de cette alliance est finalement fixé (2 *Sam.* 6, 1-19 ; 1 *Rois* 5, 25-8, 13). La multiplicité des sanctuaires locaux permet à tout le monde d'aller y prier, soit en pèlerinage annuel (1 *Sam.* 1, 3), soit plus fréquemment à l'occasion des nouvelles lunes et des sabbats (2 *Rois* 4, 23). Le retour en force du paganisme entraîne, à l'époque des rois, une corruption progressive de ce culte dans un sens utilitaire où les conditions de l'alliance ne sont plus observées. Aussi la tentative de réforme de Josias en 622, fondée sur la loi deutéronomique, supprime-t-elle radicalement tous les sanctuaires locaux : restituant au temple de Jérusalem sa fonction primitive, liée à l'alliance du Sinaï, elle s'efforce d'unifier la religion d'Israël.

2) L'échec pratique de la réforme législative est accentué par un événement qui met en question l'existence même du peuple de Dieu : le sac de Jérusalem, *la ruine du temple*, la déportation des élites de la population en Babylonie (587). La présence de Dieu a quitté le temple profané (cf. la vision symbolique d'*Éz.* 11, 22-24) ; mais Dieu est désormais présent avec son peuple sur les lieux de l'exil (*Éz.* 1, 4-28). Il est présent en tant que créateur et maître de l'histoire. Il est présent par sa Parole recueillie dans des livres saints : textes législatifs et collections de traditions anciennes, recueils d'oracles et de discours prophétiques, hymnes et psaumes venus de la liturgie du temple.

3) Sur cette base, il est donc possible de réorganiser, en exil, *des réunions où on écoute la Parole de Dieu* : on lui répond par la reprise de prières traditionnelles, dont les collections s'enrichissent encore. Ces réunions sont au point de départ des futures synagogues, qui se multiplieront en Judée et dans tous les lieux de la « dispersion » après l'édit libérateur de Cyrus (538), le retour des exilés et la reconstruction du temple (520-515). Celui-ci sera, dans le judaïsme restauré, le seul lieu du culte sacrificiel dont le Siracide donnera, vers 190, une description suggestive (*Eccli.* 50, 1-24). Mais les synagogues, présentes dans les moindres villages et souvent nombreuses dans les villes, deviendront les lieux de la prière communautaire (cf. art. *Judaïsme*, t. 8, col. 1518-20). Quant à la prière personnelle, elle ne se fait pas seulement au temple (*Ps.* 26, 6-8) et dans l'assemblée (*Ps.* 22, 8), mais en tout lieu (*Ps.* 22, 26-30), en exil (*Tobie* 13, 6), dans les maisons en se tournant vers Jérusalem (*Daniel* 6, 11).

2° Les temps de la prière. – Les temps de la prière communautaire suivent naturellement le rythme de l'année liturgique. Ce point a été traité ailleurs (art. *Judaïsme*, t. 8, col. 1514-18 ; *Liturgie*, t. 9, col. 874-76). Mais dans la piété juive, la relation à Dieu tend à rythmer la journée entière : prière du soir et du matin, aux heures où sont offerts dans le temple les sacrifices quotidiens (1 *Chron.* 23, 30) ; prière exprimée trois fois le jour (*Ps.* 55, 18 ; *Daniel* 6, 11) ou même sept fois (*Ps.* 119, 164) ; prière nocturne, pour laquelle le chantre se relève (*Ps.* 119, 62), sans compter les cas où il songe à Dieu d'une façon méditative sur sa couche (*Ps.* 63, 7). Ainsi est assurée *la sanctification du temps et du travail*, suivant une mesure et avec une profondeur qui dépend évidemment de chacun.

3° Les attitudes de prière traduisent symboliquement, par les gestes du corps, les dispositions intérieures avec lesquelles elles ont un rapport concret : humilité et obéissance, crainte et amour, contrition et supplication. Tantôt le fidèle se prosterne comme on fait devant un roi (*Gen.* 18, 2 ; 19, 2 ; *Esdras* 10, 1, *etc.) ; tantôt il ploie le genou (2 Chron. 7, 3 ; Ps. 22, 30 ; 72, 7, etc.) ou s'agenouille complètement (Dan. 6, 11) (cf. DS, t. 6, col. 217) ; tantôt il se tient debout,*

dans une position digne de Dieu, qu'il fasse une prière de demande (1 *Sam.* 1, 26) ou une supplique solennelle (1 *Rois* 8, 22) : cette position deviendra normale dans la prière synagogale des « Dix-huit bénédictions », appelée *'Amîdah* (cf. art. *Judaïsme,* t. 8, col. 1538). Celui qui prie peut alors tendre les mains dans un geste de supplication (*Ps.* 143, 6 ; cf. *Is.* 1, 15 ; *Jér.* 4, 31), ou les lever avec les paumes en l'air (*Ps.* 28, 2 ; 63, 5 ; *Lam.* 2, 19). Il lève les yeux vers le ciel, c'est-à-dire vers Dieu, avec confiance (*Ps.* 123, 1), ou au contraire n'ose le faire par honte des péchés commis (*Esdras* 9, 6). Ce ne sont pas là des gesticulations de commande : adaptées à la culture et à la mentalité du peuple d'Israël, puis transmises à ce titre dans le Judaïsme entier, elles font participer le corps à la prière et prennent leur plein sens si elles correspondent aux vrais sentiments du cœur.

4° Les formes de la prière se laissent déjà entrevoir à partir des remarques précédentes. Celles qui sont communautaires relèvent de la liturgie (voir les art. *Judaïsme* et *Liturgie, passim*). Quant à celles qui sont individuelles, elles sont le plus souvent faites à haute voix : on « crie vers Dieu » (cf. *Ps.* 4, 4 ; 28, 1 ; *Jér.* 11, 14), on « invoque (= crie) le nom de Dieu » (*Gen.* 4, 26 ; 12, 8, etc. ; *Ps.* 105, 1), comme pour le convoquer et l'inviter à entendre. Cette prière peut s'accompagner de soupirs (*Ps.* 5, 2), de gémissements (*Ps.* 55, 18), de larmes (*Ps.* 42, 4) : c'est ainsi qu'on « épanche son âme » (1 *Sam.* 1, 15) ou « son cœur » (*Ps.* 62, 9), qu'on « déverse sa plainte » devant Dieu et qu'on « met sa détresse » devant lui (*Ps.* 142, 3). Mais la prière peut être aussi murmurée à mi-voix (1 *Sam.* 1, 13 ; *Ps.* 77, 13). Quant au silence, normal dans les méditations nocturnes (*Ps.* 63, 7), il peut même avoir dans le culte une valeur de louange (*Ps.* 65, 1).

3. **Les « mouvements » de la prière.** – Au-delà des formes extérieures, il faut examiner les mouvements intérieurs qui diversifient la prière en tant que dialogue avec Dieu. Dieu a parlé : la prière est toujours une réponse à sa Parole. Mais cette réponse varie suivant les circonstances, les situations, les dispositions du cœur.

1° Le vocabulaire de base. – Pour saisir sur le vif ces mouvements de la prière, on peut partir du vocabulaire de base qui l'exprime, soit dans la Bible hébraïque, soit dans sa version grecque. D'une certaine manière, on en retrouverait des parallèles dans beaucoup de textes orientaux anciens. Mais sous ce rapport, la prière biblique est particulièrement riche. On y remarque, en gros, deux dominantes : celle qui est en rapport avec la grandeur de Dieu et celle qui concerne les besoins des hommes.

1) Deux aspects de Dieu provoquent chez l'homme un saisissement : d'un côté, *sa gloire, sa grandeur, sa magnificence,* qui le mettent infiniment au-dessus de toutes les créatures ; de l'autre, *sa bonté, sa tendresse, sa compassion, sa miséricorde,* qui surpassent tout ce qu'on peut imaginer (cf. *Ps.* 103).

Ces deux aspects de Dieu éclatent dans toutes ses œuvres : dans sa création (cf. *Ps.* 8 ; 93, 1-4 ; 104), mais aussi dans la façon dont il conduit l'histoire, comme Israël en a fait l'expérience, le remémore (*zâkar*) et le raconte (cf. *Ps.* 77 ; 78 ; 105 ; 106). Justice et amour se conjoignent en lui, invitant tout croyant à l'admiration. De là une série d'expressions, fréquentes surtout dans les Psaumes (cf. art. *Psaumes*), qui traduisent moins des sentiments que des actes : le fidèle et la communauté dont il fait partie louent Dieu (*hillêl,* aram. *shabbaḥ,* gr. *aineîn*), le bénissent (*bèrèk,* gr. *eulogeîn*), le confessent ou lui rendent grâces (*hôda,* gr. *exomologeîn*), le glorifient (*kibbèd*) ou l'honorent (aram. *hadar* ; gr. *doxazein,* création de la Bible grecque en ce sens), le magnifient (*higdîl,* gr. *megalynein*), l'exaltent (*rômèn,* gr. *hypsoûn*), le chantent (*shîr,* gr. *hymneîn*) avec accompagnement de musique (*zâmar,* gr. *psallein,* d'où vient le nom des Psaumes et du Psautier), dans la joie (*śâmaḥ,* gr. *euphrainein*), l'allégresse (*gîl*) et la jubilation (*ʿâlaṣ,* gr. *agalliasthai*), l'exultation (*RNN*). Tout cela suppose que les sentiments du cœur débordent au-dehors : rien de moins « recueilli », au sens monastique du terme.

2) Mais *la prière exprime aussi les besoins de l'homme* dans des demandes (*shâ'al,* gr. *aiteîn*) humbles mais pressantes. La demande des biens matériels de la terre (*Ps.* 67, 2.7) est en accord avec les promesses de l'alliance (*Ex.* 23, 25 ; *Deut.* 28, 11s ; *Lév.* 26, 3-5) et la louange s'ensuit quand elle est exaucée (*Ps.* 65, 10-14) ; il en va de même pour la fécondité des couples (1 *Sam.* 1, 10-18, suivi de 1 *Sam.* 2, 1-10). Les opprimés demandent justice au Dieu qui est le redresseur des torts (*Ps.* 35 ; 109, où l'appel à la justice ne doit pas être compris comme un simple désir de vengeance). Les malades demandent la santé avec d'autant plus de force que leur mal est interprété par les autres comme un châtiment divin (*Ps.* 37 ; 41). Les fidèles demandent d'être préservés du péché (*Ps.* 141, 3-7). Les pécheurs implorent la miséricorde divine (*ḤNN,* gr. *eleeîn*) et demandent le pardon de leurs fautes (*Ps.* 51, prière de pénitence par excellence).

Les justes eux-mêmes peuvent intercéder (*hitpallêl*) pour les pécheurs (*Deut.* 9, 20.26 ; *Job.* 42, 8-10 ; cf. *Gen.* 18, 22-25 ; *Ex.* 32, 11-14) et implorer (*ʿâtar*) pour eux le pardon (*Ex.* 8, 25 ; 10, 17). La délivrance des ennemis est un thème qui revient fréquemment (*Ps.* 5, 11 ; 6, 11 ; 28, 4 ; 69, 23-29, etc.). Mais les demandes peuvent se faire aussi plus intérieures et plus spirituelles : on dit sa joie d'observer la Loi de Dieu (*Ps.* 119, *passim*), mais on en implore aussi la grâce (*Ps.* 25, 4 svv ; 119, 33-37) ; on dit sa confiance en Dieu (*Ps.* 27, 1-6), mais aussi le désir de sa présence (*Ps.* 63, 2) et le bonheur d'être avec lui (*Ps.* 16, 9-11 ; 73, 25-26). Ainsi la prière (*tefillâh,* gr. *proseukhê*) recouvre toutes les circonstances de la vie, heureuses et malheureuses ; elle s'y mêle intimement et tend à les intégrer dans une attitude intérieure constante.

2° Les formulaires fondamentaux. – L'essentiel, pour prier, n'est pas de multiplier les paroles comme font les païens (cf. *Eccl.* 5, 1 ; *Eccli.* 7, 14). Ce qui compte avant tout, ce sont les *dispositions intérieures,* car Dieu voit le fond des cœurs (*Ps.* 139) : foi et confiance, crainte religieuse et amour, contrition (*Ps.* 51, 19) et obéissance (*Ps.* 40, 7-9). Les mots sont pourtant nécessaires pour fixer la pensée. Il peut s'agir de *formules courtes* qu'inspirent les circonstances (vg *Is.* 37, 3). Mais pour éduquer tous les croyants à la prière, les livres bibliques transmettent aussi des *formulaires fondamentaux* qui en indiquent les mouvements essentiels. Les divers genres pratiqués dans les prières de forme poétique seront présentés dans l'art. *Psaumes.* Restent les prières en prose, dont un certain nombre d'exemplaires font connaître les modèles, et quelques textes poétiques ou semi-poétiques dispersés dans les recueils prophétiques et sapientiaux.

1) Les *doxologies* sont liées à la bénédiction, à la louange et à l'action de grâces. Elles relèvent ainsi directement de la liturgie. C'est pourquoi la vocation d'Isaïe, dont le cadre est le culte du temple, a pour arrière-plan une doxologie qui projette sur le prototype céleste de la liturgie terrestre une accla-

mation dont le modèle devait exister dans le temple (*Is.* 6, 3). La sainteté et la gloire du Créateur ne sont pas mentionnées explicitement dans les trois refrains conservés par Amos pour chanter son œuvre (*Amos* 4, 13 ; 5, 8-9 ; 9, 5-6). En revanche, c'est la sagesse de celui qui gouverne le monde et révèle tous les mystères, que chante la bénédiction adaptée par l'auteur de Daniel (*Daniel* 2, 20-23), tandis que l'Apocalypse d'Isaïe (*Is.* 24 à 27) adapte deux hymnes d'action de grâces à une situation qui met en évidence le thème des « deux Cités » (*Is.* 25, 1-5 et 26, 1-5).

2) Des *formulaires de demande* plus généraux subsistent dans les livres sapientiaux : demande de la droiture dans les paroles et des biens nécessaires à la vie, dans *Prov.* 30, 7-9 ; demande à Dieu, père et maître de la vie, pour qu'il garde l'homme des péchés de la bouche et des passions mauvaises, dans *Eccli.* 22, 27 à 23,6. Ces prières sont individuelles. Celle de Salomon qui demande la sagesse (1 *Rois* 3, 6-9) est proposée comme un modèle à tous les rois. Mais le Juif d'Alexandrie auquel on doit le *Livre de la Sagesse* en universalise le thème pour en faire la prière de tout homme (*Sag.* 9) : c'est par le don de sa sagesse que Dieu conduit les hommes au salut en dépit de leur fragilité d'êtres charnels.

3) Des *prières d'intercession* sont mises, d'une façon typique, dans la bouche d'Abraham (*Gen.* 18, 23-33) et de Moïse (*Ex.* 32, 11-13). Mais qui donc peut intercéder pour autrui afin d'obtenir que Dieu ne châtie pas les pécheurs ? Jérémie se le voit interdire (*Jér.* 14, 10-12 ; 15, 1-4), parce que les implorations du peuple à l'occasion d'une sécheresse ne correspondent pas aux véritables dispositions de son cœur (*Jér.* 14, 2-9 + 19-22). C'est que la vraie prière de pénitence comporte des conditions de sincérité que rappellent *Osée* (6, 1-6), *Michée* (6, 1-8), *Jérémie* (3, 21 à 4, 4) : le retournement du cœur et le changement dans la conduite n'existent pas chez les pécheurs endurcis. Mais le Serviteur souffrant, prenant sur lui les péchés des hommes, peut intercéder efficacement pour les criminels (*Is.* 53, 12) : il y a là une ouverture en direction du Nouveau Testament.

4) Malgré tout, l'effort fait dans cette direction est marqué par des *prières de pénitence.* Plusieurs textes apparentés permettent d'en saisir le mouvement général (cf. *Esdras* 9, 6-15 ; *Néh.* 9, 5-37 ; *Daniel* 3, 25-45 gr. ; 8, 4-19 ; *Bar.* 1, 16 à 3, 8). Tous ces textes proviennent du judaïsme post-exilien. Ils ont, comme arrière-plan, tantôt une *situation de crise interne* où certaines infidélités à la Loi suscitent une conscience aiguë de la culpabilité et entraînent une demande de pardon (*Esdras* 9), tantôt une *situation de détresse* qui amène à confesser les péchés commis par Israël au cours de son histoire, à reconnaître la justice de Dieu dans les châtiments subis, à exposer les besoins présents, à implorer la grâce et la délivrance (*Daniel* 3 et 8 ; *Baruch* 1-3). Il peut s'y joindre un long rappel de l'histoire passée (*Néh.* 9), comme dans certains psaumes (cf. *Ps.* 78 ; 106). En tant que *demandes de délivrance* suscitées par les maux présents, ces textes répondent à l'invitation liturgique qu'on trouve, par exemple, dans *Joël* 3, 15-17. En tant que *confessions du péché*, ils obligent à un examen de conscience approfondi, tant pour le passé que pour le présent (*Esdras* 9 ; *Daniel* 8 et *Baruch*). Mais cela ne les empêche pas de commencer par un formulaire de bénédiction de Dieu (*Daniel* 3, 24) ou d'action de grâces (*Ps.* 106). L'essentiel est le sentiment très vif d'une incompatibilité absolue entre la sainteté de Dieu et les péchés des hommes, entre la multitude de bienfaits dont il les a comblés et leur ingratitude constante. Il en résulterait une angoisse incoercible, accentuée par les malheurs éprouvés, si *la certitude de la miséricorde divine* ne permettait de dépasser l'angoisse en se fixant résolument dans l'espérance. En cela, la prière juive esquisse déjà les traits de la prière chrétienne : tous ces textes pourront être repris dans l'Église, moyennant les transpositions nécessaires par dépassement de leur perspective nationale, et avec un recours implicite à la médiation du Christ rédempteur.

3° Les prières « en situation ». – Les prières bibliques qui nous sont parvenues sont insérées dans des narrations plus larges, mais elles peuvent avoir des caractères différents : les unes éclairent la situation dans laquelle le héros du récit s'adresse à Dieu, les autres sont des prières « exemplaires » qu'on peut reprendre dans toutes les situations semblables. Un seul cas nous fait pénétrer dans l'expérience intime d'un homme : les textes conservés dans le livre de Jérémie.

1) *Les prières mises « en situation » par des récits* touchent de plus ou moins près à l'histoire réelle : prière angoissée de l'homme sans héritier dans le cas d'*Abraham* (*Gen.* 15, 2-3), qui suscite une promesse divine et se termine par un acte de foi informulé (15, 4-6) ; prière de *Moïse* pour le peuple pécheur, qui obtient le pardon de Dieu (*Ex.* 32, 11-14), et prière pour Miryam, qui obtient sa guérison (*Nomb.* 12, 13-15) ; prière découragée du même *Moïse*, à laquelle Dieu répond par une promesse assez ambiguë (*Nomb.* 11, 10-15 + 18-23) ; prière angoissée d'*Élie*, que Dieu invite au courage jusqu'à ce qu'une expérience de sa présence le revigore et le relance dans une mission difficile (1 *Rois* 19, 3-18) ; humble action de grâces de *David*, en réponse à la promesse divine transmise par le prophète Natân (2 *Sam.* 7, 18-29) ; prière solennelle d'*Ézéchias*, soucieuse de la gloire du Dieu unique, pour obtenir la libération de Jérusalem assiégée (2 *Rois* 19, 15-19 = *Is.* 37, 16-20). On est ici tout près de la réalité historique, comme pour les prières de *Néhémie* et d'*Esdras* mentionnées plus haut. Mais de toute façon, l'insertion de ces textes dans des récits plus amples, destinés à la lecture publique, font partie de la *pédagogie de la prière* pour les lecteurs et les auditeurs.

2) Ce fait est plus net encore pour les « *prières exemplaires* » mises en bonne place dans des récits construits de toutes pièces qui ne s'accrochent même plus à des traditions antiques. A la limite des deux catégories, la grande supplique de *Salomon* pour Israël, lors de l'inauguration du temple (1 *Rois* 8, 22-53), ne donne pas seulement en modèle son attachement au sanctuaire et son action de grâces pour les promesses divines déjà accomplies (8, 1-29) : elle se déploie en développant la théologie du Deutéronome, qu'elle invite ainsi à méditer (8, 30-53, comparé à *Deut.* 28). Toute relation avec l'histoire disparaît dans les prières de *Daniel* citées plus haut ; dans la supplication de *Judith*, qui exalte la résistance au paganisme et exprime l'espérance juive (*Judith* 9) ; dans les deux prières de *Mardochée* et d'*Esther*, introduites par la refonte grecque du livre (*Esther* gr. 4, 17*a-z*) : la confiance du peuple de Dieu dans le péril extrême qu'il subit, repose essentiellement sur le souci qu'il a de sa gloire.

Mais c'est dans le *Livre de Tobie* que ces prières exemplaires prennent le plus de place : double supplique du vieux Tobit aveugle et de la jeune Sarra, apparemment abandonnée à son malheur et tentée de désespoir jusqu'au suicide, pour obtenir une délivrance que rien d'humain ne laisse prévoir (*Tobie* 3, 2-6 et 4, 11-15) ; bénédiction de Dieu qui a créé le couple, récitée par Tobie et Sarra avant leur nuit de noces pour sanctifier leur union conjugale (8, 5-8) ; bénédiction de l'aveugle guéri (11, 14-15), sans compter le cantique final, psaume polarisé par l'espérance eschatologique d'Israël (13). Dans ce roman où il est clair que tout est grâce, même si la grâce est imprévisible, les prières constituent des sommets qui invitent à l'imitation : que tous les éprouvés prient comme Tobit et Sarra ; tous les couples, comme les deux jeunes époux ; tous les Juifs, comme le vieux Tobit avant sa mort ! L'Église n'éprouvera aucune difficulté à christianiser de telles prières.

3) *La prière de Jérémie* constitue un cas à part. La vision inaugurale d'Isaïe se situait dans le cadre liturgique du temple (*Is.* 6). Dans celle d'Ézéchiel, qui rapproche actuellement des éléments complexes (*Éz.* 1, 4-28 et 2, 1 à 3, 15), le prophète voit et écoute, mais il ne parle pas. Au contraire, la vocation de Jérémie (*Jér.* 1, 4-10 + 17-19, complété par 1, 11 svv et 1, 13-16) prend déjà place dans un dialogue intérieur avec Dieu. Homme de tempérament timide, Jérémie doit faire front devant « les rois, les princes, les prêtres et le peuple » (1, 18). Mais la force qu'il puise dans sa foi et sa fidélité à la mission reçue ne l'empêche pas de souffrir devant les oppositions, les insuccès, les persécutions répétées. On doit à cette situation une série de prières très personnelles.

Les supplications liturgiques y laissent des traces littéraires, mais leur tonalité montre quel genre de dialogue le prophète entretient avec Dieu ; demandes de justice à Celui qui redresse les torts (*Jér.* 11, 18-23 ; 17, 14-18 ; 18, 10-23), éventuellement suivies d'une action de grâces après la libération obtenue (20, 10-13) ; question angoissante de l'homme « séduit » par Dieu (20, 7-9), qui maudit le jour de la naissance (20, 14-18). Par deux fois, l'imploration est suivie par une réponse. Quand Jérémie se plaint de la réussite des méchants et esquisse une requête de vengeance (12, 1-3), Dieu lui fait entrevoir une mission plus dure encore et l'incite à la persévérance (12, 5-6). Quand il se plaint d'être persécuté pour le nom de Dieu et se demande si Dieu ne l'a pas trompé (15, 10-11 + 15-18), Dieu renouvelle sa vocation en l'invitant au courage et en lui promettant de le sauver (15, 19-21). Il peut donc garder l'espérance en Dieu malgré l'abandon du grand nombre (17, 12-13). Jérémie inaugure par là une prière personnelle qui frappe par son accent de foi absolue, dans l'espérance crucifiante des dérélictions. Ce fil sera renoué dans les Psaumes des justes souffrants (cf. *Ps.* 22 ; 31 ; 35 ; 38 ; 41 ; 59 ; 64 ; 69 ; 140, etc.) : préludes concrets de la prière de Jésus en croix.

4. **Les écoles de prière.** – La prière, en tant que parole qui jaillit de la foi vive, ne s'apprend pas, à proprement parler. Néanmoins, la foi n'est pas vécue en Israël d'une façon individualiste : elle naît et se développe au sein d'une *expérience communautaire.* C'est là que se fait aussi *l'éducation de la prière.* Les lieux où se réalise cette éducation et les groupes qui y contribuent sont en quelque sorte des « écoles de prière ».

1° Les « écoles » anciennes. – 1) Il faut d'abord mentionner, sans y insister, les lieux où, d'âge en âge, tous les fidèles se réunissent pour prier en commun : les *sanctuaires* puis le *temple.* Mais *chaque maison* est aussi un lieu où l'on apprend à prier : la célébration de la Pâque, par exemple, n'est-elle pas une liturgie domestique (cf. l'ancien rituel d'*Ex.* 12, 21-27 et le rituel sacerdotal d'*Ex.* 12, 1-20) ? Le *livre de Tobie* fait entrevoir cette éducation familiale de la prière. Après l'expérience de l'exil, l'organisation des *synagogues,* où la communauté se réunit pour chaque jour de sabbat, est un autre lieu d'apprentissage où la prière collective grave ses formulaires dans les mémoires, pour répondre à la proclamation et à l'explication de la Parole de Dieu (cf. art. *Liturgie,* t. 9, col. 875 svv, et *Judaïsme,* t. 8, col. 1512-20).

2) Autour du temple gravitent des groupes de prêtres, de lévites, de chantres, auxquels on doit les collections de Psaumes (v. art. *Psaumes*). Il existe dans cette ambiance, à partir d'une époque impossible à fixer, des groupes d'hommes « pieux » (*ḥasîdîm,* gr. *osioi*).

Cette désignation, comme qualité religieuse des hommes attachés à la Loi, est fréquente dans les Psaumes (une vingtaine de fois) ; c'est à ce titre qu'elle est reprise en grec dans le *Livre de la Sagesse* (*Sag.* 3, 9, etc.). Mais dans le *Psaume* 149, 1, on voit déjà mentionnée une « assemblée des saints » (ou « des pieux ») qui fait entrevoir l'existence d'un groupement « piétiste ». Or, la « congrégation (*synagôgē*) des Assidéens » est, au moment du soulèvement de Judas Maccabée en 167, un groupe organisé qui se rallie à la résistance (1 *Macc.* 2, 42 ; 7, 13 ; 2 *Macc.* 14, 6). Le *livre de Daniel* semble provenir de ce milieu. Il n'est pas douteux que ce soit une véritable « école de prière ». De même, les instructions du Siracide sur la Sagesse ont une allure de leçon sur la méditation où la prière trouve sa nourriture (*Eccli.* 14, 20 à 15, 10) : elle se termine d'ailleurs par une allusion à la louange (15, 9-10). Le même thème revient ailleurs dans une invitation à la pénitence (*Eccli.* 17, 25-32). Le meilleur de la tradition biblique est ainsi engrangé.

2° Les écoles récentes. – C'est probablement sur les groupes d'Assidéens que se sont greffées, à partir du milieu du 2e siècle avant notre ère, deux écoles de piété particulières qui ont eu une grande importance au temps des origines chrétiennes.

1) Le parti religieux des *Essèniens* est maintenant connu de façon directe par les textes de *Qumrân.* Or, ceux-ci ne livrent pas seulement des règles, des commentaires bibliques, des projets d'avenir relatifs au temple et à la guerre sainte, mais aussi des recueils de prières qui attestent une piété très profonde (Rouleau des *Hymnes,* colonnes finales de la *Règle de la communauté,* textes plus fragmentaires) : c'est une véritable doctrine du péché et de la grâce, un esprit profond de louange et de confiance en Dieu, qui passent dans ces compositions originales (cf. art. *Judaïsme,* t. 8, col. 1507 ; art. *Qumrân, infra*).

2) Parallèlement, le parti des *Pharisiens* laisse la trace de sa prière dans les *Psaumes de Salomon,* dans quelques sentences des Pères qu'a recueillies le traité des *Pirqê Abôth* dans la *Mishna.* Il faut y ajouter les prières qui se rencontrent dans des apocryphes contemporains des compositions chrétiennes tardives : le 4e livre d'Esdras et le 2e livre de Baruch ; peut-être aussi le Livre des antiquités bibliques, plus proche de la liturgie synagogale comme certains développements du *Targoum palestinien* (Poème des « quatre nuits », greffé sur Ex. 12, 42) et comme la « *Prière de Manassé* » (qui figure en *Appendice* dans la Vulgate latine).

3) Enfin la liturgie synagogale a conservé quelques formulaires dont le fond est vraisemblablement antérieur au Nouveau Testament. La chose est certaine pour la « profession de foi » juive tirée de la Bible et récitée quotidiennement (*Deut.* 6, 4-9 + 11, 13-21 ; *Nomb.* 15, 37-41). Elle est probable pour le *Qaddîsh,* dont le thème est la « sanctification » du Nom divin. Elle se laisse assez bien saisir dans les « *Dix-huit Bénédictions* », dont les deux recensions sont plus tardives. Mais ces formules laissent une place libre à la supplication qui n'est pas stéréotypée (cf. *Judaïsme,* t. 8, col. 1537-38). C'est sur cet arrière-plan, à la fois structuré et souple que va se détacher la figure de Jésus.

B. Jésus, maître de prière

Les textes à interroger pour présenter Jésus comme maître de prière se trouvent dans les quatre évangiles. Sous ce rapport, il importe peu d'introduire des distinctions critiques entre ceux qu'on peut regarder comme ses « *Ipsissima verba* » ou les récits de ses « *Ipsissima facta* », et ceux qui portent la trace de recompositions plus tardives. Tous montrent la façon dont Jésus a été compris comme maître de prière par la tradition qui conserva son souvenir dans le cadre vivant de sa propre prière. On peut s'arrêter sur trois points : (1) l'examen de la prière de Jésus ; (2) les

instructions qu'il a données au sujet de la prière ; (3) les paroles adressées à lui qui gardent une valeur exemplaire pour la prière chrétienne.

1. **La prière de Jésus.** – Nul ne doute que Jésus ait été un homme de prière. Mais on peut distinguer ici deux points différents : d'une part, en tant que Juif, il participe à la prière juive ; d'autre part, sa prière personnelle comporte une originalité qui marquera à jamais la prière chrétienne.

1° Jésus et la prière juive. – On n'insistera jamais trop sur la judaïcité de Jésus pour comprendre sa personnalité : il n'est pas seulement « né d'une femme », en tant que membre de la race humaine ; il est « né sous la Loi », en tant que membre du peuple d'Israël (cf. *Gal.* 4, 4). Sa personnalité, humainement façonnée par l'éducation qu'il a reçue de ses parents et de la communauté-mère, a ainsi assumé les valeurs de la prière juive pour les porter au « point-limite » de leur « accomplissement ».

1) Luc conserve le souvenir de sa première participation au *pèlerinage de la Pâque*, quand il eut douze ans (*Luc* 2, 41-50). Cela suffit pour évoquer, conformément à une tradition que le Judaïsme a gardée, la conscience que le jeune juif de cet âge prend de sa propre responsabilité pour observer la *Tôrah* et participer personnellement à la prière de son peuple. Il est inutile de détailler ici les rites de la fête (cf. art. *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1514-15). Mais l'originalité de Jésus se montre déjà sur deux points dans le récit de Luc. a) Jésus manifeste son indépendance à l'égard de ses propres parents, comme pour montrer qu'il a une *vocation individuelle* à suivre. b) Cette vocation a une finalité religieuse très précise où *le temple* occupe une place essentielle en tant que « maison de Dieu » : « Ne saviez-vous pas que je dois être chez mon Père ? » (*Luc* 2, 49). La prière de Jésus n'est pas mentionnée explicitement, mais *sa relation filiale à Dieu* apparaît comme le centre de sa personnalité.

On peut présumer que la participation régulière aux pèlerinages festifs s'est poursuivie durant toutes ses années « obscures », conformément à la coutume des Juifs pieux. Il a ainsi assimilé le sens profond des fêtes juives (art. *Judaïsme*, col. 1512-17). Il a chanté les Psaumes (art. *Psaumes*) et participé aux prières liturgiques. Si les évangiles synoptiques ne parlent pas de ses pèlerinages durant son ministère public, l'évangile de Jean le fait explicitement (cf. *Jean* 2, 13 ; 5, 1 ; 7, 2-14 ; 10, 22). Bien qu'aucun texte ne le montre en relation avec le culte sacrificiel, dénué d'intérêt pour les chrétiens, il serait étonnant qu'il ait pratiqué à son égard une objection de conscience comme celle des Esséniens de Qumrân, fondée sur un motif d'illégalité du sacerdoce. Il y a donc eu là une source essentielle pour sa propre vie de prière, en tant que *participation à la prière communautaire* du peuple de Dieu.

Toutefois, son souci de la *purification du culte du temple* a éclaté dans un geste prophétique rapporté par les quatre évangiles (*Marc* 11, 15-19.27-33 ; *Mt.* 21, 12-13.17.23-27 ; *Luc* 19, 45 à 20, 8 ; *Jean* 2, 13-16). Deux citations empruntées à *Is.* 56, 7 et *Jér.* 7, 15 montrent, en conformité avec les Écritures, le motif de cet éclat qui lui aliène la police du temple et le haut sacerdoce. C'est qu'aucun trafic n'est à sa place dans le sanctuaire, « maison de son Père » (*Jean* 2, 16), qui « sera appelé 'Maison de prière pour toutes les nations' (*Is.* 56, 7) », dans une perspective à la fois spirituelle et universaliste qui, littéralement, doit « accomplir les Écritures » (*Marc* 11, 17). La mention de Dieu comme « mon Père » (*Jean* seul) fait entrevoir la source profonde de son zèle (cf. art. *Paternité de Dieu*, DS, t. 12, col. 413-37).

On sait que le caractère de *repas pascal*, attribué à la dernière Cène par les Synoptiques (*Marc* 14, 12-16 par.) n'est pas retenu par Jean qui y voit seulement le repas d'adieu de Jésus (*Jean* 13, 1), bien que le contexte général reste celui de la Pâque (*Jean* 18, 28 ; 19, 31). Marc et Matthieu font néanmoins entrevoir la récitation commune des psaumes du grand *Hallel* pascal (*Marc* 14, 26 ; *Mt.* 26, 30) : nouvel indice d'une prière enracinée dans les formulations traditionnelles.

2) L'apprentissage de la prière communautaire, appuyée sur la lecture des Écritures en tant que réponse à la Parole de Dieu et nourrie de leurs formules (cf. art. *Psaumes*), s'est réalisée aussi pour Jésus par sa participation aux *réunions de synagogue*, chaque sabbat (art. *Judaïsme*, col. 1518-20). C'est dans ce cadre que Jésus a ouvert son propre ministère (*Luc* 4, 16-22) et l'a constamment poursuivi (*Marc* 1, 21.36 ; 3, 1 ; 6, 2 ; *Luc* 13, 10 ; 14, 1).

Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve la trace des prières juives fondamentales dans la prédication ou les prières de Jésus : la profession de foi « Écoute, Israël » (*Marc* 12, 29 et par.) ; le *Qaddîsh*, formule de sanctification du nom divin à laquelle fait écho le *Pater* (Mt. 11, 9 ; *Luc* 11, 2) ; quelques-unes des « Dix-huit Bénédictions » où se rencontrent les thèmes du Règne de Dieu, de la résurrection des morts, du rassemblement des Juifs dispersés, de la grâce promise à Jérusalem. De même, il ne prend pas de repas sans réciter la bénédiction (*Marc* 6, 41 ; *Mt.* 14, 15 ; *Luc* 9, 16 : multiplication des pains ; *Marc* 14, 22 et *Mt.* 26, 26 : dernière Cène ; *Luc* 24, 30 : repas d'Emmaüs) ou rendre grâces (*Marc* 8, 6 ; *Mt.* 15, 36 ; *Jean* 6, 11 : multiplication des pains ; *Mt.* 26, 27 ; *Marc* 14, 23 ; *Luc* 22, 19 ; 1 *Cor.* 11, 24 : dernière Cène). Le problème n'est pas de constater que Jésus a récité ces prières comme il a fait siens tous les psaumes, mais de savoir quel esprit nouveau il y a introduit : c'est sur ce plan que se situe son « accomplissement » de la prière juive, réponse d'Israël à la Parole de son Dieu, mystère d'alliance vécu et mis en acte.

2° La prière personnelle de Jésus. – Ce dernier point n'apparaît que dans les cas où l'on assiste à la prière personnelle de Jésus, dans son originalité particulière. Ces cas sont rares mais significatifs (cf. art. *Jésus*, t. 8, col. 1076-79).

1) Les Synoptiques, et surtout Luc, le montrent fréquemment *priant à l'écart*, éventuellement toute la nuit, sans donner aucun détail sur son tête-à-tête avec Dieu (*Luc* 3, 21 ; 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18.29 ; 11, 1 ; *Marc* 1, 35 ; *Mt.* 14, 32 par.). Cette prière silencieuse est-elle contemplative ou vocale ? C'est le secret de Jésus seul. Elle se situe en tout cas à la source de son action, si bien que la façon dont il parle de Dieu, de son règne, de sa volonté, de sa grâce, etc., fait écho indirectement à ce dialogue intérieur qui n'a aucun témoin.

Un autre écho passe dans les textes qui parlent de sa *lutte contre Satan* ou qui en donnent des représentations concrètes. Il y a une espèce de démon qui « ne se chasse que par la prière » (*Marc* 9, 28). N'est-ce pas dans le cadre de cette prière que Jésus, durant la mission des 72 disciples, « voyait Satan tomber du ciel comme l'éclair » (*Luc* 10, 18) ? Si on lit dans cette perspective le récit – très « construit » – de sa tentation (*Mt.* 4, 1-11 ; *Luc* 4, 1-13), on voit que Jésus, dans sa confrontation avec le Tentateur, alimente sa prière par la méditation du Deutéronome (*Deut.* 8, 3 ; 6, 16 ; 6, 13 ; 10, 20) : c'est par là qu'il se montre authentiquement « Fils de Dieu » (*Mt.* 4, 3.6 par.). De fait, à Gethsémani, il incitera ses disciples à veiller et à prier pour ne pas « entrer en tentation » (*Marc* 14, 38 par.).

Enfin les deux scènes « théophaniques » du baptême et de la transfiguration (*Marc* 1, 9-11 ; 9, 2-8 et par.) ouvrent une perspective sur les relations intimes entre Jésus et Dieu. Aucune parole de Jésus adressée à Dieu ; mais une Parole de Dieu, adressée à Jésus lors du baptême (*Marc* 1, 11), aux disciples lors de la transfiguration (*Marc* 9, 7), pour définir Jésus comme le « Fils bien-aimé » de Dieu, étant donné la plénitude de l'Esprit qui repose sur lui (*Marc* 1, 10). Telle est la condition fondamentale du dialogue qui se noue entre lui et Dieu : *la relation d'alliance*, accordée par Dieu à Israël, y est vécue sur un mode particulier qui pousse à la limite et accomplit en plénitude *la filiation* donnée par une Parole d'adoption à Israël (*Ex.* 4, 22 ; *Osée* 11, 1) et promise à son roi-messie (2 *Sam.* 7, 14 ; *Ps.* 2, 7 ; 89, 27). La prière de Jésus naît de cette expérience intérieure.

2) On comprend à partir de là que la prière de Jésus, exprimée à haute voix, soit toujours *la prière du Fils*. A une seule exception près, qui reprend un texte de Psaume, elle nomme toujours Dieu comme « Père ». Ses mouvements intérieurs reprennent ceux des prières bibliques, en y introduisant des éléments originaux qu'il faut relever avec soin.

a) On y trouve deux *actions de grâces* (avec *exomologeîn*, dans *Luc* 10, 21 et *Mt.* 11, 25 ; avec *eukharisteîn*, terme ignoré de la Bible grecque, dans Jean 12, 41). La première a pour motif la révélation faite aux « tout-petits » de *ceci*, à savoir, que le Fils révèle le Père parce qu'il est seul à le connaître pleinement. Luc ajoute à cette prière que Jésus la fait « en tressaillant de joie » (*agalliasthaî*) dans l'Esprit-saint : c'est dans la logique du récit du baptême (sur ces textes, voir art. *Paternité de Dieu*, t. 12, col. 413-37). La seconde action de grâces, qui précède la résurrection de Lazare, a pour motif le fait que le Père exauce toujours Jésus, comme il va encore le faire afin que la foule croie que le Père l'a envoyé.

b) On trouve ensuite deux prières prononcées *sous la pression du trouble* (*Jean* 12, 27 sv) et de *l'angoisse* à la pensée de la mort proche (*Marc* 14, 33 par.). A Gethsémani, après une expression de la tristesse énoncée en termes psalmiques (*Marc* 14, 34 ; cf. *Ps.* 42, 6.12), Jésus s'adresse au Père avec l'appellatif araméen *Abba* !, qui souligne le caractère familier de sa relation filiale avec Dieu. Suit une demande pour que, si possible, la coupe de la mort s'éloigne de lui : Jésus assume donc pleinement l'angoisse humaine sur ce point essentiel. Mais son dernier mot montre que l'acceptation de la volonté incompréhensible du Père est l'expression suprême de sa filialité (*Marc* 14, 36 par.). Chez Jean, l'« heure » qui vient sera celle de la glorification de Jésus (*Jean* 12, 23) ; mais ce sera aussi celle où le grain de blé tombe en terre et meurt pour porter du fruit (12, 24). De là le caractère tragique de cette heure et la demande adressée au Père pour qu'il l'en sauve, c'est-à-dire le conduise sain et sauf au-delà d'elle (12, 27). Mais le dernier mot rejoint celui de Gethsémani, en montrant que la filialité de Jésus a pour objectif unique la glorification du nom du Père (12, 28*a*).

c) *Les prières de la croix* se diversifient suivant les éclairages que les évangélistes veulent projeter sur les dispositions intérieures de Jésus mourant. Chez *Marc* (15, 34) et Matthieu (27, 46), la récitation littérale du *Psaume* 22, 2*a* en araméen, langue maternelle de Jésus, et non en hébreu comme dans la liturgie synagogale, montre que Jésus assume pleinement l'angoisse d'une humanité qui questionne Dieu sur ses raisons de l'abandonner à la mort. Dieu n'est pourtant pas un absent : il reste « mon » Dieu, dans un dialogue sur lequel s'étend la nuit de la foi nue. Chez Luc, au contraire, Jésus, qui présage avec angoisse les malheurs prochains de sa nation et de la ville sainte (*Luc* 19, 28-30 ; cf. 19, 41-44), intercède pour ses bourreaux (*Luc* 19, 34, à rapprocher d'*Is.* 53, 12) ; puis il meurt en reprenant un verset de psaume plein de confiance (19, 46 ; cf. *Ps.* 31, 6), dont il modifie le texte en y introduisant l'appellation : « Père ».

d) *Chez Jean*, la scène change complètement : le chemin de la croix devient une montée triomphale vers le moment où « tout est consommé » (*Jean* 19, 30). Jésus reprend encore une prière psalmique (« J'ai soif », tiré de *Ps.* 22, 16 ou plutôt 69, 22), car il faut que, par sa souffrance humaine, l'Écriture soit entièrement accomplie (19, 28 ; cf. 19, 24.36.37). Mais la véritable « *prière de l'Heure de Jésus* » (*Jean* 17) est placée par Jean entre son discours d'adieux (*Jean* 13 à 16) et son arrestation (*Jean* 18, 1-11). Oscillant entre ciel et terre, entre le temps et l'éternité, entre le moment où Jésus va à la mort, pour « aimer les siens jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1) et faire l'oblation de soi, et le moment où il « n'est plus dans le monde » (*Jean* 17, 11), la prière de *Jean* 17 est celle qui traduit ses dispositions intérieures lorsqu'il « vient vers le Père » (17, 13), ou « passe de ce monde au Père » (13, 1). Elle exprime ainsi en mots d'ici-bas l'intercession que le Fils poursuit éternellement, une fois glorifié (17, 5), pour « ceux que le Père lui a donnés » (17, 6) et qui ont cru en lui (17, 8). Elle englobe ainsi tout le temps de l'Église, pour que le Père garde unis tous les siens en les intégrant dans l'unité mutuelle du Fils et du Père (17, 21-23). Si les prières prononcées par Jésus ici-bas et rapportées en des termes proches de leur littéralité, gardent leur actualité constante pour dévoiler le mystère intime du Fils, celle-là se place d'emblée dans la perspective de l'actualité chrétienne : elle montre ce qu'est la prière constante du Fils pour les hommes aussi longtemps que durera l'histoire. C'est sur cette prière-là que la prière des chrétiens pourra elle-même se fonder.

2. **Les instructions de Jésus sur la prière.** – 1° Les instructions de Jésus sur la prière se situent dans LA LIGNE DES MAÎTRES DE SAGESSE ; mais Jésus ne se réfère pas à l'autorité des autres : à la différence des scribes juifs, il parle « comme ayant autorité » (*Marc* 1, 22). Toutefois ses enseignements ont une valeur de confidences indirectes, car « la bouche parle du trop-plein du cœur » (*Mt.* 12, 34 ; *Luc* 6, 45). Les thèmes traités concernent les modalités de la prière, ses conditions, ses objets et son efficacité.

1) *Les modalités* sont de trois sortes. Tout d'abord, la prière ne consiste pas à rabâcher des paroles comme font les païens : d'une part, les paroles n'ont aucune valeur magique qui assurerait leur efficacité infaillible, et d'autre part, Dieu sait d'avance ce dont les hommes ont besoin (*Mt.* 6, 7-8.32). Ensuite, il ne faut pas prier comme des « hypocrites », qui cherchent les premières places dans les synagogues (*Marc* 12, 39 par.) et aiment à se faire voir (*Mt.* 6, 5) : il faut prier « dans le secret » le Père qui « voit dans le secret » (*Mt.* 6, 6). Enfin il faut prier avec persévérance : l'idée est illustrée par les deux paraboles de l'ami importun (*Luc* 11, 5-8) et de la Veuve qui assaille de ses cris le Juge inique (*Luc* 18, 1-8) : si les hommes, tout mauvais qu'ils sont, finissent par écouter, comment Dieu n'écouterait-il pas les demandes des hommes ?

2) Il y a cependant *des conditions à remplir* pour que la prière soit entendue. La demande des biens matériels n'est pas interdite, mais elle est subordonnée à la recherche du Royaume de Dieu et de sa justice : le reste sera donné « par surcroît » (*Mt.* 6, 33). De même, si l'on demande pardon de ses fautes, il faut être disposé à remettre aux autres leurs torts (*Mt.* 6, 14 ; cf. *Luc* 17, 4 et *Mt.* 18, 21 sv). Jésus est le médiateur de cette prière : les hommes peuvent unir leur voix pour demander « en son nom » ; car là où deux ou trois sont assemblés « en son nom », il est au milieu d'eux (*Mt.* 18, 19 sv). Mais il ne suffit pas de lui dire : « Seigneur, Seigneur ! » pour entrer dans le Royaume des Cieux. En effet, la prière serait fausse, si

on n'était pas disposé à faire la volonté de son Père (*Mt.* 7, 21-23, illustrée par la parabole des deux Fils, 21, 28-31). On voit par là que *les dispositions intérieures ont la priorité sur les paroles,* et que la prière doit être tournée vers Dieu plutôt que de servir à des fins utilitaires.

3) C'est pourquoi Jésus ne donne aucune instruction spéciale sur la prière d'adoration, de louange, de bénédiction, d'action de grâces, que le Judaïsme pratiquait déjà. Mais il invite à la *prière de pénitence,* retournement du cœur jumelé avec la foi à la Bonne Nouvelle (*Marc* 1, 15 par.) : il présente comme exemple la demande de l'enfant prodigue, pour donner confiance aux pécheurs repentants (*Luc* 15, 18.21). Quant à la *prière de demande,* il insiste par trois aphorismes sur son efficacité certaine (*Mt.* 7, 7-8 ; *Luc* 11, 9-10), illustrant ce principe par un raisonnement « a fortiori » fondé sur la bonté des pères humains (*Mt.* 7, 9-10 ; *Luc* 11, 11-12). Mais le Père des cieux ne saurait donner que « de bonnes choses » (*Mt.* 7, 11), ou mieux encore, « l'Esprit Saint » (*Luc* 11, 13), à ceux qui s'adressent à lui avec confiance. Par petites touches, Jésus oriente ainsi la foi de ses auditeurs vers une révision de leur façon de prier et des soucis que traduit leur prière. Tout cela prend une forme concrète dans « la prière du Seigneur ».

2° La prière du Seigneur. – 1) *Matthieu* insère le texte de la prière enseignée par Jésus à ses disciples dans un contexte d'instruction générale sur la prière (*Mt.* 6, 9-13). *Luc* précise que ses disciples lui ont demandé de leur apprendre à prier, comme Jean le Baptiste l'avait appris à ses propres disciples (*Luc* 11, 1). Dans le cadre du Judaïsme officiel, ce sera donc là une « prière privée », normalement admise dans tout cercle piétiste. Mais il y a quelques différences entre ces *deux recensions* de la « prière du Seigneur ». Chez Luc (11, 2-4), elle s'ouvre par une invocation identique à celle que Jésus emploie lui-même : « Père ! » (en araméen : *Abba,* comme dans *Marc* 14, 36). Chez Matthieu (6, 9), elle reprend une formule habituelle des synagogues juives : « Notre Père qui est aux cieux ». Il est assez probable que Matthieu, écrivant son livret pour des Judéo-chrétiens, a normalisé le texte en l'alignant sur leur prière coutumière. En second lieu, Luc n'énumère que cinq demandes, alors que Matthieu en reproduit six, complétant chacune des deux parties de la prière sur sa fin : accomplissement de la volonté de Dieu en 6, 10b (qui reprend la prière de Jésus à Gethsémani : *Mt.* 26, 42b) et libération du Mauvais en 6, 13b (qui complète la formule précédente en inversant son objet). Ces remarques permettent d'examiner les deux parties de la prière.

2) *La 1re Partie* illustre en quelque sorte le précepte : « Cherchez d'abord *le Royaume de Dieu* et sa justice » (*Mt.* 6, 33a). L'idée se développe sous deux aspects : la sanctification du Nom de Dieu (cf. la liturgie d'*Is.* 6, 4 et la prière juive du *Qaddîsh*), la venue de son Règne (cf. le thème de l'une des *18 Bénédictions*). Matthieu y ajoute l'accomplissement de la volonté « sur la terre comme au ciel », soit par l'acceptation de tout ce que Dieu fait advenir pour les hommes (c'est ainsi que Jésus accepte la perspective de la mort : *Mt.* 26, 24b ; cf. *Marc* 14, 36b par.), soit par l'engagement volontaire des hommes qui accomplissent la volonté du Père afin d'entrer dans le Royaume des Cieux (cf. *Mt.* 7, 22 : cette soumission absolue constitue aussi la règle de conduite constante de Jésus).

3) *La 2e Partie* résume en trois points *les besoins essentiels des hommes,* qui sont ainsi intégrés à la prière la plus normale. La formule employée pour désigner *le pain quotidien* (*Mt.* 6, 11) semble faire allusion à l'épisode de la manne (*Ex.* 16, 4 : Dieu assure à son peuple quotidiennement l'ration du jour). L'interprétation patristique de cette demande, qui y verra une allusion au pain eucharistique, pourra s'autoriser du rapport entre la manne et le miracle symbolique de la multiplication des pains, annonce enveloppée de l'eucharistie. Mais il ne faut pas oublier que Jésus a multiplié les pains par pitié pour une foule qui avait faim (*Marc* 6, 35-38 et 8, 2-5). Il ne faut donc pas éliminer le sens littéral de cette demande, qui concerne le besoin du nécessaire chez tous les hommes. Or, ce pain-là ne tombe pas du ciel tout seul, sans que les hommes mettent la main à la pâte en vue du « bien commun ». La demande suivante concerne *le pardon des péchés* (*Luc* 10, 4) ou *la remise des dettes* (*Mt.* 11, 12 : le mot est le même dans la langue araméenne). Mais le pardon pratiqué entre les hommes n'est pas présenté de la même façon des deux côtés : « comme nous avons remis nous-mêmes... », chez Matthieu ; « car nous remettons nous-mêmes » chez Luc. Mais il est évident qu'il ne s'agit pas d'un calcul : c'est Dieu qui pardonne le premier aux hommes et leur donne ainsi l'exemple. Quant à la dernière formule, elle demande à Dieu de « ne pas faire entrer les hommes *en tentation* » (cf. la parole de *Marc* 14, 38a : « Veillez et priez afin de ne pas entrer en tentation »). Il est évident que ce n'est pas Dieu qui tente et pousse les hommes au mal ; mais ce peut être sa volonté qu'ils soient soumis à l'*épreuve* de la *tentation* (même mot en grec comme en araméen). L'homme priera donc Dieu de ne pas être « passé au crible par Satan comme le froment » (cf. *Luc* 22, 31). Il garde néanmoins confiance, parce que Jésus « a prié pour lui » (*Luc* 22, 32a), après avoir triomphé lui-même de Satan. C'est pourquoi la version de Matthieu ajoute, en reprenant la même idée sous la forme contraire : « Mais libère-nous du Mauvais » (6, 13b). La prière a dépassé depuis longtemps les besoins matériels : elle concerne ce qu'il y a de plus fondamental dans l'épreuve humaine, c'est-à-dire, le risque de déchoir et d'être séparé de Dieu.

3° La prière avec Jésus. – Il faut noter enfin les cas où Jésus a associé ses disciples à sa prière personnelle. – 1) Luc le note expressément dans l'épisode de *la transfiguration,* qui a lieu au cours d'une prière nocturne (*Luc* 9, 28). C'est en participant à cette prière de Jésus que les trois disciples choisis sont introduits dans une contemplation du monde invisible, où Jésus médite sur « son départ » de ce monde par référence à la Loi (Moïse) et aux Prophètes (Élie) (9, 30-31). Le contexte liturgique de la fête des Tentes suggère à Pierre, hors de sens (9, 33c), une réflexion qui paraît se rapporter au salut messianique. Mais la voix du Père enseigne aux disciples la condition filiale de Jésus (9, 35).

2) *La dernière Cène* est, dans les Synoptiques, une prière liturgique juive qui unit les disciples à Jésus dans une communion de table. Mais cette « Pâque de Jésus » prélude à une autre Pâque où la même communion de table « s'accomplira dans le Royaume de Dieu » (*Luc* 22, 14-18).

3) *A Gethsémani,* Jésus tente d'associer les trois disciples, témoins de sa transfiguration, à sa prière désolée, pour n'être pas seul au moment de sa grande confrontation avec l'épreuve qui l'attend. Cet essai aboutit à un échec (*Marc* 14, 37-40 par.), qui prélude à la fuite des Onze (14, 50) et au reniement de Pierre (14, 70-72). C'est après la Croix, et grâce à la prière de Jésus (*Luc* 22, 32), que Pierre « reviendra » à sa foi et affermira ses frères.

4) Il faudra pour cela *l'expérience des manifestations du Christ ressuscité.* La prière des disciples n'est pas mentionnée explicitement dans ce cadre ; mais la *relation* au Christ vivant, qui leur parle et avec qui ils mangent et boivent (cf. *Actes* 10, 41), n'est-elle pas le prototype de ce qu'il y a de plus profond dans la

prière chrétienne ? L'itinéraire spirituel des disciples d'Emmaüs, qui vont de l'espérance perdue (*Luc* 24, 21) à la reconnaissance de Jésus par la fraction du pain (24, 31.35), en passant par une méditation des Écritures que Jésus lui-même interprète (24, 25-27.32), n'est-il pas celui de toute prière vraie qui débouche sur la ferveur de la foi ?

3. **Les prières adressées à Jésus.** – Dans les récits évangéliques, suivant l'exemple même de Jésus, toute prière est adressée *à Dieu*, de même que Jésus efface sa personne derrière son service unique du Règne *de Dieu* ; quand il demande aux hommes de croire ou se plaint de leur manque de foi, c'est *à Dieu* que s'adresse cette foi.

1° Caractère exemplaire des récits évangéliques. – Ces récits ont néanmoins un caractère exemplaire pour la foi de ceux qui les composent et les lisent, parce qu'ils présentent concrètement des expériences de salut dont Jésus est le médiateur.

1) Jésus n'est pas seulement *médiateur de la révélation du Père* (*Mt.* 11, 25-27 ; *Luc* 10, 21 sv) par les paroles relatives à sa miséricorde et à son Règne. Ses attitudes, ses gestes, ses miracles, sont *des révélations en acte*. La « forme de Dieu » qu'il porte en lui est « anéantie » sous sa « forme d'esclave » (*Phil.* 2, 6-7) et il pousse l'humiliation jusqu'à la mort sur une croix (2, 8). Mais il n'en révèle pas moins à ceux qui entrent en relation avec lui ce qu'est Dieu pour les hommes : il se penche sur les malheurs humains avec miséricorde en guérissant les malades, en ressuscitant les morts, en annonçant l'Évangile aux pauvres (cf. *Mt.* 11, 4-5) ; il s'adresse aux pécheurs en leur promettant le pardon de Dieu.

2) En conséquence, *les attitudes prises par les hommes à son égard* ont, elles aussi, un caractère exemplaire que les récits évangéliques font entrevoir en filigrane : les demandes et les remerciements qui lui sont adressés ne sont-ils pas, eux aussi, les prototypes des prières que les croyants peuvent désormais adresser au Christ en gloire ?

2° Les prières de demande. – 1) On s'adresse à Jésus avec confiance pour le supplier de *guérir les maux physiques* : on lui parle de la belle-mère de Simon (*Marc* 1, 30) ; le lépreux dit : « Si tu veux, tu peux me purifier » (*Marc* 1, 40 par.) ; on lui présente le paralytique (*Marc* 2, 4 par.) ; Jaïre demande la guérison de sa fillette qui est à toute extrémité (*Marc* 5, 23) ; la femme qui a des pertes de sang le touche (*Marc* 5, 27 sv) ; les disciples lui parlent des foules qui n'ont pas de quoi manger (*Marc* 6, 35 svv) ; les disciples crient de peur dans la barque que le vent secoue (*Marc* 4, 38) ; la Syrophénicienne le prie d'expulser le démon de sa fillette (*Marc* 7, 26) ; on lui présente un sourd-bègue (*Marc* 7, 32) et un aveugle (*Marc* 8, 22) ; un père le prie pour son fils épileptique (*Marc* 9, 17.21-24) ; l'aveugle de Jéricho l'appelle au secours (*Marc* 10, 47 sv). On pourrait poursuivre l'énumération... Chacune de ces requêtes est une *prière de demande* : tous les lecteurs du texte évangélique peuvent, moyennant des adaptations éventuelles, la reprendre à leur compte. Or, Jésus répond, tantôt par des paroles et tantôt par des actes. Ces réponses à la prière de l'humanité misérable gardent aussi leur actualité. Ainsi s'amorce un dialogue qui se poursuit, dans l'intimité des cœurs, à travers tous les siècles.

2) Il en va de même pour *les attitudes de Jésus à l'égard des pécheurs*. Car les réponses de Jésus peuvent dépasser l'objet même des demandes. On lui présente un paralytique, et il lui dit : « Mon enfant tes péchés te sont remis » (*Marc* 2, 5 par.). Le péché n'est-il pas la paralysie de l'âme ? L'aveugle-né, à qui il rend la vue, ne désirait pas autre chose que de voir clair (*Jean* 9, 1-12). Mais son aventure est pour lui l'occasion d'une rude épreuve qui se termine par l'accès à une autre lumière : celle de l'acte de foi (9, 33-38). Le péché n'est-il pas l'aveuglement de l'âme (cf. 9, 39-41) ? L'annonce de la Bonne nouvelle aux pécheurs provoque des retournements spectaculaires.

La scène théâtrale de la pécheresse, durant le repas chez un pharisien, présente une ambiguïté évidente (*Luc* 7, 36-39). Mais Jésus rectifie la situation, afin de pouvoir dire à la femme : « Tes péchés sont remis » (v. 48), « Ta foi t'a sauvée, va en paix » (v. 49b). Réponse claire à une prière muette, mais Jésus s'efface derrière Dieu qui pardonne. De même, Zachée n'est mû que par sa curiosité de voir Jésus (*Luc* 19, 1-4). Or, Jésus s'invite chez lui et provoque une conversion inattendue qui apporte le salut à sa maison (19, 5-9), « car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (19, 10). Renouer le dialogue entre Dieu et les pécheurs, les exclus, les gens de mauvaise réputation : Jésus opère ce miracle par ses seules attitudes (cf. *Luc* 5, 29-32 par. ; 15, 1-2) : ainsi la voie de la prière leur est ouverte de nouveau. Sur la croix, c'est au brigand repenti qu'est adressée sa dernière promesse, en réponse à une supplication où Dieu lui-même n'était pas nommé (*Luc* 23, 40-43). Mais Jésus déchiffre l'attitude de l'homme au-delà de son expression explicite : « Jésus, souviens-toi de moi... ». Comment Jésus ne se souviendrait-il pas ? On peut collecter ainsi dans les récits évangéliques des gestes et des demandes auxquelles répondent des attitudes et des promesses : pourquoi la mémoire en aurait-elle été gardée, si la prière chrétienne n'y trouvait pas son point de départ ?

3° Les prières d'action de grâces. – Les cas de remerciement explicite sont plus rares. Ce n'est pas étonnant, car Jésus tient toujours à *s'effacer derrière Dieu à qui est due toute grâce*.

Relevons quelques exemples dans l'évangile de Luc. Après la résurrection du Fils de la veuve de Naïn, Jésus est salué comme prophète ; mais c'est le signe que « Dieu a visité son peuple » (*Luc* 7, 16). Le démoniaque de Gérasa est renvoyé chez lui pour « raconter tout ce que Dieu a fait pour lui » (8, 39). Après la guérison du démoniaque épileptique, « tous sont frappés de la grandeur de Dieu » (9, 43). Dans l'épisode des dix lépreux, le samaritain guéri revient sur ses pas « en glorifiant Dieu à haute voix » (17, 15). Il remercie Jésus (17, 16), mais celui-ci renvoie la gloire à Dieu (17, 18). On voit ainsi que la prière de Jésus, comme sa prédication et son action, est radicalement *théocentrique*, dans la ligne exacte de la louange d'Israël qu'il porte à son « accomplissement ».

C. La prière de l'Église primitive

Sous le nom d'« Église primitive », on englobe ici le temps des apôtres et l'époque « sub-apostolique », durant lesquels les livres du Nouveau Testament ont pris forme. La fin de cette période serait théoriquement la date du livre le plus tardif (la 2e lettre mise sous le patronage de Pierre comme son « testament », et la finale « canonique » de *Marc* 16, 9-20). Mais l'engrenage entre cette période où la tradition apostolique s'est développée puis fixée dans des écrits, et le temps de la « tradition ecclésiastique », s'est effectué sans secousse à des dates différentes suivant les lieux, si bien que les documents patristiques les plus anciens (*Didachè*, Lettre de Clément aux Corinthiens, peut-être aussi les *Odes de Salomon*) sont antérieurs à la fin du Nouveau Testament. Ce fait souligne davantage encore la continuité de la liturgie et de la prière

entre l'Église primitive et l'Église des Pères. Celle-ci, dans ses premiers textes, est le témoin indirect de celle-là puisqu'elle en conserve les pratiques. Toutefois, on s'en tiendra ici exclusivement au Nouveau Testament. Après avoir souligné brièvement (1) la nouveauté chrétienne, on examinera (2) les conditions concrètes de la prière, (3) ses mouvements fondamentaux, (4) les courants spirituels qu'on peut déjà y reconnaître.

1. **La nouveauté chrétienne.** – 1° Dans la lumière de l'Évangile. – On peut reprendre à propos de la prière ce qui est signalé ailleurs à propos de la liturgie (cf. art. *Liturgie*, col. 878 svv). Les fondateurs de l'Église sont des Juifs. C'est donc à partir de la prière juive qu'ils s'adressent eux-mêmes à Dieu pour répondre, comme tous les Juifs, à sa parole. Mais entre-temps, *Jésus est intervenu*. Ses instructions et son exemple ont conduit à leur point extrême les mouvements les plus profonds et les plus purs de la prière d'Israël et de la piété juive. Son existence d'homme, achevée par l'acte de sa mort en croix et transfigurée au-delà du temps par le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts (*Actes* 2, 32, etc.), a porté à leur « consommation » l'histoire du peuple de Dieu, la Loi reçue par lui, les promesses transmises par les prophètes. Ainsi s'est ouverte pour les hommes une situation nouvelle du « monde présent » ; la barrière est détruite entre le peuple juif et les autres nations (*Éph.* 2, 14-16) ; le salut est donné à tous ceux qui accueillent l'Évangile avec foi (*Rom.* 1, 16) ; l'Esprit de Dieu leur est communiqué par la médiation de Jésus, Messie et Seigneur (*Rom.* 8, 14-17) ; Dieu veut rassembler dans l'unité tous ses enfants dispersés (*Jean* 11, 52). L'Évangile ainsi annoncé ne constitue pas une rupture avec le Judaïsme où Jésus et ses apôtres étaient eux-mêmes enracinés : il est l'éclatement de la frondaison déjà présente dans les bourgeons. Par rapport au régime d'alliance sous lequel Israël était rangé, il est à la fois identique et totalement nouveau. Ce fait se remarque particulièrement dans sa prière.

2° Prière juive et prière chrétienne. – 1) Comme la prière juive, la prière chrétienne est *un dialogue avec Dieu*. Avec *le même* Dieu, *l'Unique* qui faisait l'objet de la profession de foi d'Israël (*Deut.* 6, 4 ; *Marc* 12, 29 et par.). Israël appelait déjà Dieu : « Notre père » (*Is.* 63, 16 ; 64, 7) (cf. *Paternité de Dieu*, t. 12, col. 413-17). Maintenant ce sentiment filial des « enfants de Dieu » s'est affiné, sans perdre le sentiment des distances, mais en prenant un caractère d'intimité familière. A la suite de Jésus, les fils adoptifs peuvent invoquer Dieu en disant : « Abba ! Père ! » (*Gal.* 4, 6 ; *Rom.* 8, 15). Telle est la prière baptismale, le premier mot de la « prière du Seigneur » selon l'évangile de Luc (*Luc* 11, 2).

Familiarité stupéfiante qu'explique seule la nouveauté de la condition chrétienne : « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, *dans le Christ Jésus*. Car tous, baptisés *dans le Christ Jésus*, vous avez *revêtu le Christ* : il n'y a plus de Juif ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme ; car vous ne faites qu'un *dans le christ Jésus* » (Gal. 3, 26-28). La relation au Père, traduite par l'acte de prière, s'effectue donc à partir d'un « lieu » déterminé, qui n'est autre que le Christ lui-même : « Vous êtes Corps du Christ, membres chacun pour sa part » (1 *Cor.* 12, 27). La médiation de Jésus, effectuée par son existence d'homme, consommée par sa mort, rendue active et universelle par sa résurrection, porte ainsi ses fruits dans chaque acte de prière : celui-ci atteint Dieu *par le Christ Jésus*.

Mais ce qui rend possible cette transformation de la condition humaine, c'est *le don de l'Esprit de Dieu*, par qui l'amour est répandu dans nos cœurs (*Rom.* 5, 5) : c'est lui qui crie en nous (*Gal.* 4, 4), lui qui nous fait crier : « Abba ! Père ! » (*Rom.* 8, 15). Notre prière va ainsi *vers* le Père, *par* le Christ Jésus, *dans* l'Esprit Saint ; car ce que nous apporte la foi à l'Évangile, c'est « la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit » (2 *Cor.* 13, 13). Prière nouvelle, mais aussi ancienne que le monde : nos « pères dans la foi » en vivaient déjà secrètement dans le clair-obscur de leur conscience religieuse, mais le Christ en a maintenant dévoilé les aspects les plus mystérieux.

2) La prière chrétienne s'adresse-t-elle directement *à Jésus lui-même* ? On retrouve ici l'actualité des récits évangéliques où des demandes de guérison, de grâce, de pardon, étaient adressées à Jésus : autant de modèles dont les formules peuvent être reprises suivant les besoins et les circonstances : « Fils de David, aie pitié de moi ! » (*Marc* 10, 48) ; « Au secours, Seigneur, nous périssons » (*Mt.* 8, 25) ; « Hosanna ! Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur ! » (*Marc* 11, 9 = *Ps.* 118, 25 sv) ; « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mt.* 16, 16) ; « Souviens-toi de moi, quand tu viendras dans ton royaume » (*Luc* 23, 42), etc. Tout retrouve ainsi son actualité. On verra qu'à côté de la prière adressée à Dieu, la liturgie chrétienne n'oublie pas d'orienter directement vers le Christ en gloire ses louanges aussi bien que ses demandes. Non parce qu'il serait un second Dieu à côté de l'Unique, mais parce qu'il est « médiateur de la nouvelle alliance » (*Hébr.* 9, 15), « toujours vivant pour intercéder en [notre] faveur » (*Hébr.* 7, 25). Si l'on ajoute à cela une conscience vive de la présence de l'Esprit que le Père nous envoie pour nous enseigner tout et nous remémorer ce que Jésus nous a dit (*Jean* 14, 26), de l'Esprit qui nous dévoile ce qu'il reçoit de Jésus pour procurer sa glorification (*Jean* 16, 14), le dernier mouvement de la prière chrétienne, le plus intime et le plus insaisissable, est mis en place : est-il nécessaire que les textes disent comment l'homme s'adresse à l'Esprit dans sa prière, s'il est vrai qu'il vit et prie « dans l'Esprit » ?

2. **Les conditions concrètes de la prière.** – On peut reprendre ici les diverses coordonnées de la prière d'Israël, pour noter les coïncidences et les différences.

1° Les lieux de la prière. – 1) Le lieu essentiel de la prière n'est autre que *l'Église* : l'Église, « assemblée » des fidèles dans le Christ (cf. art. *Liturgie*, col. 879-80), mais aussi « Corps du Christ » (*Col.* 1, 24), Humanité nouvelle en qui tous les hommes sont réconciliés (*Éph.* 2, 15-16). Il n'y a donc plus de temple, comme dans le Judaïsme, pour la liturgie sacrificielle : tout lieu où l'assemblée des fidèles se tient, pour écouter la Parole de Dieu et célébrer le « Repas du Seigneur » (1 *Cor.* 11, 20), est le lieu de la prière. L'audition de la Parole et la réponse priante s'inscrivent dans la tradition exacte des synagogues juives (le mot est repris pour l'assemblée chrétienne dans *Jacq.* 2, 2). Mais le Repas du Seigneur renvoie la mémoire des participants aux lieux où Jésus prit son dernier repas, « la nuit où il était livré » (1 *Cor.* 11, 23), et où il présida la table durant ses manifestations comme Seigneur ressuscité (cf. *Luc* 24, 29-31. 36-42 ; *Jean* 20, 19.26).

2) Au point de vue du Judaïsme comme des sociétés hellénistiques, ces réunions relèvent de la *piété privée* et elles ont lieu dans des maisons particulières (*Actes* 2, 46 ; 12, 12 ; 16,

15, etc.). Le sacrifice de Jésus ayant trouvé sa « consommation » dans le sanctuaire céleste (*Hébr.* 9, 11) où se déroule désormais la liturgie en l'honneur de « l'Agneau immolé » (*Apoc.* 5, 6-10), il a été ainsi éternisé et universalisé : tout lieu du monde peut ainsi devenir « lieu de prière ». Il suffit que « deux ou trois soient réunis au nom [de Jésus] pour qu'il soit au milieu d'eux (*Mt.* 18, 20). Toutefois, à mesure que les fidèles se multiplieront et que les communautés locales se montreront au grand jour, elles acquerront des lieux de réunion spécialisés dont nous avons fait les « églises ». Par ailleurs, comme « l'hommage raisonnable » offert par les fidèles en union avec le sacrifice de Jésus (*Rom.* 12, 1) est l'« oblation de leur corps » – c'est-à-dire de leur personne – et « le fruit des lèvres qui confessent le nom » [de Dieu] (*Hébr.* 13, 15), *toute maison* où réside des fidèles devient, de ce fait, un lieu de prière normal où l'assemblée communautaire trouve son prolongement.

2° Les temps de la prière. – 1) Ce principe fondamental étant posé, c'est « *en tout temps* » que les fidèles doivent « offrir à Dieu [ce] sacrifice de louange » (*Hébr.* 13, 15a), par la médiation du Christ qui l'a offert lui-même « une fois pour toutes » (*Hébr.* 9, 2) : sacrifice et prière se conjoignent, puisque l'essence du sacrifice de Jésus ne fut pas autre chose que l'accomplissement de la volonté du Père (*Hébr.* 10, 5-10). On comprend les exhortations de saint Paul qui demande aux fidèles de « rendre grâces à Dieu le Père en tout temps et à tout propos, au nom de notre Seigneur Jésus Christ » (*Éph.* 5, 20).

2) Il y a toutefois *des temps forts*, intimement reliés au jour où le sacrifice personnel de Jésus a été consommé par son « retour au Père » (*Jean* 13, 1) et manifesté par ses apparitions en qualité de ressuscité. La *Pâque* de Jésus relaie donc la Pâque juive, dont elle proclame rétrospectivement le caractère figuratif : elle est pour les chrétiens « la Fête » par excellence (1 *Cor.* 5, 7-8), tandis que la *Pentecôte* (cf. 1 *Cor.* 16, 8) commémore désormais le don eschatologique de l'Esprit, substitué au don de la Loi comme charte de l'alliance nouvelle (cf. *Actes* 2).

3) Mais puisque chaque célébration du repas du Seigneur est le mémorial de cette nouvelle alliance (1 *Cor.* 11, 25) et de cette Pâque, qui « annonce sa mort jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 26), l'adoption du calendrier juif par les chrétiens a pour effet de substituer au jour festif du Sabbat « le premier jour de la semaine » (1 *Cor.* 16, 2 ; *Actes* 20, 7) qui devient « *le jour du Seigneur* » (*Apoc.* 1, 10). L'assemblée des fidèles a lieu ce jour-là, sans tenir aucun compte ni du calendrier juif reconnu par l'empire romain ni des calendriers civils du monde gréco-romain ou oriental. Il devient ainsi le temps fort de la prière chrétienne, celui qui relance la ferveur au sein de la prière domestique et individuelle.

3° Les formes de la prière. – Il est difficile d'entrevoir les formes que peut prendre la prière individuelle : celle du « cœur », que chacun fait en silence, comme Marie qui « médite dans son cœur » tous les souvenirs liés à la naissance et à l'enfance de Jésus (*Luc* 2, 19.51). On peut présumer sans crainte d'erreur qu'il y a là le prolongement chrétien de la prière juive.

1) On saisit mieux les formes de la prière en communauté (cf. *Liturgie*, col. 881-82). En milieu juif, il est normal qu'elle reprenne les coutumes du milieu culturel et religieux où elle naît. Ce n'est donc pas une prière silencieuse : elle s'exprime à haute voix ; elle comporte des chants traditionnels ou nouveaux ; elle se manifeste éventuellement par un enthousiasme communicatif, pour publier les merveilles de Dieu dans les langues vernaculaires de tous (*Actes* 2, 4.11) ; elle renoue avec la tradition de la prophétie biblique (*Actes* 11, 28).

Pendant longtemps, la communauté chrétienne de Jérusalem continue de fréquenter le temple en participant à la prière publique (*Actes* 2, 46 ; 21, 23-26). Mais aucun indice ne laisse entrevoir désormais une participation au culte sacrificiel : le « sacrifice » de Jésus n'en a-t-il pas pris la place, comme l'expliquera l'épître aux Hébreux ?

2) Quand l'Évangile atteint les masses païennes, tous ces modes de prières venus du milieu judéo-chrétien s'y transportent aisément, soit dans les assemblées officielles, soit dans des réunions plus restreintes qui ne sont pas décrites dans les textes. La lettre aux Éphésiens donne des instructions précises : « Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés ; chantez et célébrez le Seigneur de tout cœur » (*Éph.* 5, 20 ; cf. *Col.* 3, 16). Mais Paul peut ajouter : « Quoi que vous disiez ou fassiez, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus (cf. *Mt.* 18, 20), *en rendant grâces* par lui au Dieu Père » (*Col.* 3, 17).

Comment rendait-on grâces dans la vie quotidienne, intérieurement ou à haute voix ? En tout cas, dans les assemblées, hommes et femmes pouvaient prendre la parole, non seulement pour « prophétiser » en édifiant ainsi les autres participants, mais aussi pour prier à haute voix en orientant ainsi la prière commune (1 *Cor.* 11, 4-15) : les seules règles posées par Paul à ce sujet concernent la tenue décente de tous, appréciée en fonction du milieu culturel juif ou grec.

Toutefois le passage de l'Évangile en milieu grec pose rapidement un problème nouveau : celui de la *glossolalie*, ou prière à haute voix en langues inintelligibles (1 *Cor.* 14, 2), et même celui des enthousiasmes irréfléchis où on dit n'importe quoi (1 *Cor.* 12, 3). Il faut non seulement opérer à ce sujet un discernement des esprits qui poussent ainsi chacun à s'exprimer, pour ne pas retomber dans les défauts du paganisme (12, 2-3) ; mais il faut aussi mettre de l'ordre jusque dans le « parler en langues », pour que tout se passe « en vue du bien commun » (12, 7), de l'édification de tous (14, 5), sans scandale pour « ceux du dehors » qui entreraient dans l'assemblée (14, 23) : deux ou trois « prophètes » au plus (14, 29) ; deux ou trois « parlers en langue », et pas du tout s'il n'y a personne pour interpréter (14, 27-28).

Ainsi les formes de la prière « charismatique » n'échappent pas elles-mêmes aux nécessités du bon ordre, « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (14, 33) : elle doit s'intégrer à une prière communautaire où chaque fidèle se sent « chez soi » parce que tous sont « dans le Christ ». Naturellement, les responsables de la communauté et de ses assemblées ont l'obligation d'y veiller. De cette façon, c'est l'éducation de la prière qui se réalise peu à peu, parallèlement à l'éducation des mœurs chrétiennes.

3. **Les « mouvements » de la prière.** – 1° Intentions et vocabulaire de base. – 1) Puisque la prière chrétienne prolonge la prière juive, en s'affinant dans la perspective ouverte par Jésus et en s'ouvrant aux dimensions du salut universel, on y retrouve normalement tous les « mouvements » de la prière d'Israël : *bénédiction, action de grâces et louange* adressées à Dieu (cf. *supra*, col. 2222). Ici, le verbe *eucharisteîn* enrichit le vocabulaire de l'action de grâces, jusqu'à fournir la désignation du Repas du Seigneur comme « eucharistie » (attestée à partir de saint Justin, vers 150).

L'Apocalypse de Jean, dans ses passages d'allure liturgique, est particulièrement riche en expressions qui attestent

cet aspect de la prière chrétienne. Dieu, en tant que créateur, est « digne de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance » (*Apoc.* 4, 11). L'Agneau immolé, c'est-à-dire le Christ en tant que rédempteur, « est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange » (5, 12 ; cf. 7, 12). Tous deux sont unis dans une même doxologie (5, 13) à laquelle les « quatre Vivants », qui personnifient l'universalité cosmique, répondent : « Amen ! ». La création entière est ainsi intégrée à la prière des hommes qui sont ses porte-paroles (cf. *Ps.* 19, 2-7).

2) Mais la prière chrétienne, fidèle sur ce point aux instructions de Jésus, n'oublie pas *les besoins des hommes*. La demande du pain quotidien va de soi. La demande d'une bonne santé pour ceux qu'on aime (3 *Jean* 2) et de la guérison pour les malades (*Jacq.* 5, 16b) est dans la droite ligne des récits évangéliques. La demande de la grâce et de la vraie vie de foi pour ceux qu'on aime est au sommet de la prière de supplication (cf. 1 *Thess.* 3, 12-13 ; 2 *Cor.* 13, 7.9 ; *Phil.* 1, 9-11 ; *Col.* 1, 9-12 ; *Éph.* 1, 17-18 ; 3, 14-16). Les fidèles eux-mêmes sont invités à le demander pour leurs évangélisateurs (*Rom.* 15, 30 ; *Col.* 3, 1-2).

La confession des péchés et la prière de pénitence doivent être faites par tous (1 *Jean* 1, 9) ; elles peuvent l'être avec d'autant plus de confiance que « nous avons comme avocat auprès du Père Jésus Christ, le Juste » (1 *Jean* 2, 1). Mais, chose nouvelle, la communauté peut elle-même prier pour que Dieu pardonne à ceux de ses membres qui ont péché et qui le confessent (*Jacq.* 5, 15-16) : « Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie pour lui, et Dieu donnera la vie à ce frère » (1 *Jean* 5, 16). Étienne mourant va jusqu'à prier pour ses bourreaux (*Actes* 7, 60), comme avait fait Jésus en croix (*Luc* 23, 34).

3) L'élargissement des intentions de prière est marqué jusque dans le cadre de la liturgie communautaire : on y fait « des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces, pour tous les hommes, pour les rois et les dépositaires de l'autorité », afin que tout le monde puisse « mener une vie calme et paisible : c'est là ce qui est bon et qui plaît à Dieu notre Sauveur, puisqu'il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la lumière de la vérité » (1 *Tim.* 2, 1-4). Première esquisse de la « prière universelle » qui a repris sa place dans la liturgie moderne. Cette prière avait toutefois un antécédent, depuis l'époque perse, dans la prière juive elle-même : la liberté cultuelle avait été officiellement accordée aux Juifs, pourvu que, dans le temple de Jérusalem, on prie chaque jour « pour la vie du roi et de ses fils » (*Esdras* 5, 10). Ce privilège, renouvelé par les rois hellénistiques puis par César et Auguste, supposait l'offrande quotidienne d'un sacrifice pour le salut de l'empire. En retour, tous les Juifs de l'empire étaient dispensés du culte de l'empereur institué par le Sénat au temps d'Auguste. Les communautés chrétiennes d'origine grecque ne bénéficièrent ni de cette reconnaissance officielle de leur culte, ni de cette dispense : c'est de là que devaient naître les persécutions (cf. *Apoc.* 12, 11 ; 13, 15-17 ; 16, 6 ; 1 *Pierre* 4, 12-19). Malgré cela, le loyalisme des chrétiens à l'égard des autorités civiles ne se démentira jamais (cf. *Rom.* 13, 1-7 ; 1 *Pierre* 2, 13-17) : au cœur même des persécutions, on continuera de prier pour les responsables du bien commun temporel, tout en réclamant la liberté du témoignage rendu à Dieu, au Christ et à l'Évangile.

4) Quant aux *attitudes corporelles* adoptées dans la prière chrétienne, elles reprennent celles de la prière juive tout en les adaptant aux conventions culturelles du monde gréco-romain : on se prosterne pour adorer (cf. *Apoc.* 4, 10 ; 5, 8, où la liturgie céleste est le modèle de celle de la terre) ; on s'agenouille (*Actes* 20, 36 ; *Phil.* 2, 10 ; *Éph.* 3, 14) ; plus généralement, on se tient debout (cf. *Apoc.* 7, 9). Tout dépend des élans intérieurs qui marquent la prière. Il est notable que *l'action de grâces* y introduit en toutes circonstances une note dominante (cf. les prières de saint Paul : *Rom.* 1, 8 ; 1 *Cor.* 1, 4 ; *Phil.* 1, 3 ; *Col.* 1, 12 ; 1 *Thess.* 1, 2 ; 2, 13 ; 3, 9 ; 2 *Thess.* 1, 2 ; 2 *Thim.* 1, 3 ; *Philém.* 4) à côté de la « bénédiction » (2 *Cor.* 2, 3 ; *Éph.* 1, 3). Tout cela fait déjà entrevoir un climat de joie, même au milieu des pires tribulations.

2° Formulaires et textes. – Le Nouveau Testament ne contient pas, comme la Bible juive, un recueil officiel de textes de prières (les Psaumes). Il n'a même pas rassemblé, comme on l'a fait à Qumrân, les *Hymnes* des assemblées chrétiennes. Il faut donc glaner, dans ses divers écrits, les formulaires plus ou moins longs qui montrent d'une façon concrète les mouvements de la prière inspirée par l'Évangile. Aucune différence ne peut être faite, sur ce point, entre les prières « privées » et les textes liturgiques : les premières sont directement issues des seconds.

1) *Les formulaires brefs* ont des formes diverses, en fonction des mouvements du cœur qu'ils traduisent.

a) Il y a la *confession de foi* qu'on ne peut prononcer que sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu : « Jésus est Seigneur » (1 *Cor.* 12, 3b ; cf. *Phil.* 2, 11). L'*espérance* fondamentale, tendue vers le retour en gloire du Christ, s'exprime dans la formule qui termine probablement la liturgie eucharistique : « Viens, Seigneur Jésus » (*Apoc.* 22, 20), conservée sous sa forme araméenne en raison de son origine très primitive : « Maranatha » (1 *Cor.* 1, 22). A quoi l'Apocalypse fait répondre par Jésus : « Oui, je viens bientôt » (*Apoc.* 22, 20a).

b) Paul reproduit dans ses lettres des *souhaits liturgiques* significatifs : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous ! » (1 *Thess.* 5, 28 ; 2 *Thess.* 3, 18 ; 1 *Cor.* 16, 23 ; *Gal.* 6, 18 ; *Phil.* 4, 23), ou encore : « ... avec votre esprit ! » (*Philém.* 25). Parfois la formule se déploie sous une forme trinitaire (2 *Cor.* 13, 13) ou elle s'abrège d'une façon que nos liturgies modernes ont conservée : « Le Seigneur soit avec ton esprit » (1 *Tim.* 4, 22) ; avec une ellipse : « La grâce soit avec vous » (*Col.* 4, 18 ; 1 *Tim.* 6, 21 ; 2 *Tim.* 4, 22 ; *Tit.* 3, 15). Parfois Dieu seul est mentionné (*Rom.* 15, 33), ou bien la paix est souhaitée à la manière juive (1 *Pierre* 5, 14 ; cf. *Jean* 20, 21.26).

c) Il arrive que le souhait final se déploie dans une *doxologie* solennelle : « ... afin qu'en tout Dieu soit glorifié par Jésus Christ, à qui sont la gloire et la puissance pour les siècles des siècles » (1 *Pierre* 4, 11). Cette doxologie peut être introduite au terme de tout développement oratoire (cf. *Éph.* 3, 21 ; *Rom.* 9, 5 ; 11, 36) : elle est alors signalée par l'*Amen*, emprunté à la liturgie juive. La doxologie finale de la lettre aux Romains, peut-être introduite après coup, est un véritable résumé de tout l'Évangile (*Rom.* 16, 25-27).

d) Tous ces textes ne sont pas des clauses de style mises en place d'une façon conventionnelle : ils montrent la force du *mouvement de foi* qui est sous-jacent à la dictée des lettres, comme il l'est à toute la vie. C'est donc la meilleure école de prière qu'on peut rêver. Pareillement, les formulaires qui ouvrent les lettres par des actions de grâces ou des bénédictions n'ont pas la banalité polie de ceux des lettres grecques ou romaines. Dieu et le Christ y sont présents, parce qu'ils sont constamment présents à la pensée : la vie se déroule sur un fond de prière virtuelle.

2) La prière peut se développer dans des *hymnes* dont certains livres ont conservé, par chance, quelques échantillons.

a) Ce qu'on appelle l'« hymne à la charité » (1 *Cor.* 13) n'est en réalité qu'un morceau lyrique sur l'amour chrétien (*agapē*), si différent de l'*érôs* grec magnifié par Platon. Mais dans *Éph.* 1, 3-14, la *Bénédiction* adressée au « Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » est composée d'une longue phrase à rebondis-

sements. Sa formule initiale était peut-être répétée comme un refrain après les vv. 4, 6, 8, 10, 12 et 14, en enchaînant à chaque fois la strophe suivante qu'introduit soit un participe, qui renvoie à Dieu, soit un relatif, qui renvoie au Seigneur Jésus Christ (au v. 13, les « vous » sont des « nous », sauf un seul, dans la majeure partie des manuscrits). Tout le mystère du salut dans le Christ est résumé par ces formules très denses.

b) Les hymnes qui chantent *la personne et l'œuvre du Christ* sont un peu plus nombreuses. Celle de *la lettre aux Philippiens* (*Phil.* 2, 6-11) s'articule sur les deux temps de l'incarnation du Fils : celui de sa « kénose », c'est-à-dire de son anéantissement qui voile sa « forme » de Dieu jusqu'à la mort (vv. 6-8) et celle de sa glorification qui a fait de lui notre médiateur actuel (v. 10-11). Celle de *la lettre aux Colossiens* (*Col.* 1, 13-20 ou 15-20) comporte, au-delà de l'action de grâces pour la rédemption, une contemplation du mystère personnel du Christ, Image du Dieu invisible et premier-né de toute créature (v. 15). Tête de l'Église et premier-né d'entre les morts (v. 18). On est au cœur de la liturgie chrétienne, toute proche de la célébration eucharistique. Dans la *Ire lettre de Pierre*, outre des formulaires possibles d'hymnes baptismales, on relève surtout une hymne au Christ souffrant (1 *Pierre* 2, 21-25) introduite dans un contexte d'exhortation : elle s'inspire directement d'*Isaïe* 53 (le Serviteur souffrant).

c) Des textes plus brefs ont passé dans *les épîtres pastorales* : une hymne au Père (1 *Tim.* 6, 15), une hymne qui résume le mystère du Christ (1 *Tim.* 3, 16), une profession de foi au Christ fidèle (2 *Tim.* 2, 11). Mais il ne faut pas oublier que les Psaumes fournissaient un hymnaire chrétien, moyennant des relectures christologiques et sotériologiques : si le baptisé « goûte combien le Seigneur est excellent » (1 *Pierre* 2, 3), c'est qu'on a chanté le Psaume 34 pendant la cérémonie baptismale, et si les discours de *Actes* 2, 25-28 et 13, 35 citent le *Psaume* 16, c'est qu'il est repris en Église pour chanter la résurrection du Christ. La voie est ainsi ouverte pour une christianisation de toute la prière d'Israël : déjà reprise dans la liturgie juive, elle est parfois relue à partir d'elle. L'Église de tous les temps pourra donc s'en nourrir.

d) Il faudrait relever enfin tous les *passages lyriques de l'Apocalypse*. Il est vrai que leur contexte les intègre dans des tableaux soigneusement composés qui ont un but de « révélation » tout différent. Mais ce n'est pas accidentellement que le voyant entre en extase « le jour du Seigneur » (*Apoc.* 1, 10), où se déroule la liturgie eucharistique à laquelle un bref passage fait allusion (3, 20). Le cadre des passages poétiques est celui de la liturgie céleste, à laquelle participent les anges et les martyrs glorifiés. Mais l'auteur transfère là le modèle de ce que devrait être l'assemblée chrétienne, et les chants exécutés « là-haut » montrent le chemin à sa prière. Certains reprennent des formulaires venus de la prière d'Israël : l'acclamation d'*Is.* 6, 4 (*Apoc.* 4, 8) et le Cantique de Moïse (*Apoc.* 15, 3, simple allusion à *Ex.* 15 ou à *Deut.* 32, 3-4, sans citation explicite) ; d'autres les imitent librement. Mais leur tonalité générale est celle des hymnes, des louanges, des actions de grâces, des bénédictions (cf. *Apoc.* 5 et 6 ; 15, 3-4 ; 19, 6-7), à l'exception de l'élégie ironique qui salue la chute de Babylone (c'est-à-dire, de la Rome païenne et persécutrice) en imitant les complaintes ironiques d'Ézéchiel sur la ruine de Tyr (*Éz.* 26 et 27).

4° Les prières « en situation ». – Les prières de l'Apocalypse étaient déjà mises « en situation » dans le cadre conventionnel du livre, même si elles étaient faites pour nourrir la foi des communautés persécutées : il est notable que, sous ce rapport, elles n'étaient pas angoissées mais triomphales. Luc a procédé autrement pour introduire, dans son livret évangélique et dans les Actes des apôtres, quelques prototypes de prière chrétienne.

1) *Dans l'évangile*, les chapitres de l'enfance de Jésus (*Luc* 1 et 2) sont fondés sur des traditions orales d'allure beaucoup plus libre que les récits de la vie publique et de la Passion. Luc en profite pour les charger de sa christologie personnelle et pour y introduire une note lyrique qui lui appartient en propre.

a) *Le cantique des anges* dans la nuit de la nativité (*Luc* 2, 14) a l'allure d'un refrain liturgique analogue à ceux de l'Apocalypse. Son contexte est d'ailleurs une scène d'apocalypse où le ciel s'ouvre pour montrer la compénétration de la liturgie angélique et de la joie terrestre apportée par le salut qui vient.

b) Par contre, le cantique d'action de grâces prononcé par *Siméon* (*Luc* 2, 29-32) correspond exactement à la scène où Luc le place : inspiré par les Écritures, il résume la présentation lucanienne de l'Évangile dans son livret et dans les *Actes*.

c) *Le cantique de Marie* (*Luc* 1, 46-55), très proche du cantique d'Anne (1 *Sam.* 2, 1-10), ne vise la situation où il se trouve que par un verset qui est peut-être retouché (v. 48). Le reste a l'allure d'une louange judéo-chrétienne très archaïque où la communauté entière chante l'accomplissement de la promesse faite à Abraham, grâce au salut désormais advenu. On est peut-être proche de la Pentecôte, et on sait que Marie priait alors avec les disciples réunis (*Actes* 1, 14). Mais Luc, en mettant ce cantique en bonne place, invite tous les fidèles à le dire avec Marie.

d) Le cantique de bénédiction mis sur les lèvres de *Zacharie* (*Luc* 1, 68-79) est formé d'une seule phrase à « tiroirs » qu'interrompt la retouche en prose où il est question de la naissance de Jean-Baptiste (vv. 76 sv, avec une description du rôle propre de Jean). Son style rappelle certaines *Hymnes* de Qumrân. Ses formulaires sont clairement judéo-chrétiens ; mais il salue la venue de Jésus comme fils de David (v. 69) et fils d'Abraham (v. 73), libérateur d'Israël qui accomplit les promesses prophétiques (vv. 68 et 70), « Soleil levant » (*Is.* 60, 1 gr.) qui illumine l'humanité gisant dans les ténèbres (*Is.* 9, 1 gr. ; 42, 7). C'est déjà la prière chrétienne enracinée dans les Écritures.

e) On peut noter aussi que dans les scènes de l'annonciation (1, 26-38) et de la visite de Marie à Élisabeth (1, 41-45), les paroles adressées à Marie (v. 30 et 42-45) ou prononcées par elle (v. 38) fournissent, d'une part, un exemple de prière chrétienne (v. 38) et, d'autre part, les formulaires fondamentaux de la « salutation » adressée par les chrétiens à Marie (v. 30 et 42).

2) *Dans les Actes des apôtres*, Luc met en bonne place une relecture de Psaume adaptée à l'expérience de la persécution (*Actes* 4, 24-30) ; mais c'est une action de grâces, pour la victoire de Dieu à laquelle a abouti la Passion de Jésus et qui se poursuit dans l'histoire de son Église. La prière d'Étienne mourant (8, 59), semblable à celle de Jésus en croix (*Luc* 23, 46), rappelle le thème du cantique de Siméon (*Luc* 2, 29) ; mais elle propose un modèle aux martyrs et même à tout chrétien qui meurt « dans le Seigneur » (cf. 1 *Thess.* 4, 13 ; *Apoc.* 14, 13).

4. **Les « courants » de la prière chrétienne**. – 1° Unité et diversité. – 1) On a signalé plus haut *la multiplicité des « écoles » de prière* (ou de spiritualité) dans le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes. Les tensions entre elles étaient souvent très fortes, dans la mesure où leurs divergences portaient sur l'interprétation *juridique* de la Loi. L'Église primitive n'est pas dans la même situation, parce qu'elle n'est pas fondée sur une « *Loi* », mais sur l'*Évangile*. L'Église a certes des structures qui, à partir de l'apos-

tolat original, se mettent peu à peu en place. Mais sous ces structures repérables au plan social, il y a « un seul Corps et un seul Esprit » pour tous ceux qui ont été appelés à « une seule espérance » : « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Éph.* 4, 4-6). Ce fait fondamental, qui définit la visée de la foi, assure par ce moyen *l'unité* des chrétiens dans l'Église.

2) Néanmoins, la diversité des origines culturelles, des personnalités qui jouent un rôle dominant dans l'orientation de la vie ecclésiale, des tempéraments qui se reflètent à travers la vie spirituelle elle-même, permet aux communautés locales d'éviter l'uniformité d'un « moule » unique. Cette diversité se manifeste dans les orientations et les formulations théologiques qui tentent de traduire au mieux la richesse inépuisable du mystère du Christ. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer la manière dont ce mystère est présenté par Marc, Matthieu et Luc, malgré les parallélismes fréquents des matériaux traditionnels qu'ils mettent en œuvre ; par Paul et par ses continuateurs dans les épîtres pastorales ; par l'épître aux Hébreux et la 1re lettre de Pierre ; par l'Apocalypse johannique et le 4e évangile, proche lui-même des épîtres de Jean ; par la lettre de Jacques et la 2e lettre de Pierre. C'est la même foi, c'est le même Christ, mais les angles de vue sont différents.

2° Les écoles de « prière ». – On peut s'attendre à retrouver la trace de cette diversité dans les orientations de la prière qui correspondent aux « théologies » en question. Les éléments signalés jusqu'ici ne manifestaient que leur communauté fondamentale. Les textes cités étaient eux-mêmes enracinés dans ce « bien commun » par leur relation étroite avec la liturgie des « réunions en Église ». Mais la lecture globale des livres ou des groupes de livres qui présentent des affinités essentielles, met en relief des orientations spirituelles dont l'originalité est indéniable.

1) *Paul*, formé par son éducation rabbinique, converti par une révélation soudaine de Jésus Christ, engagé dans une activité débordante et parfois fiévreuse, obligé d'affronter des difficultés sans nombre qui lui font prendre part aux « souffrances de mort » du Christ (2 *Cor.* 4, 10), montre jusque dans sa prière un tempérament dynamique, orienté comme tout Juif vers la gloire et le service du Dieu unique, mais attaché par toutes les fibres de sa sensibilité au Christ qui « [l'] a aimé et s'est livré pour [lui] » (*Gal.* 2, 20) : ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ en lui (*Gal.* 2, 20). Tout le reste n'est à ses yeux que « déchets » (*Phil.* 3, 8), car « pour [lui], vivre, c'est le Christ » (*Phil.* 1, 21). Sa prière, toujours liée à son action apostolique, est donc commandée par cette attitude fondamentale (cf. art. *Paul*, DS, t. 12, col. 487-513). On en retrouve la trace dans sa postérité spirituelle : par exemple, dans les épîtres pastorales où l'organisation ministérielle des églises présente pourtant des modifications importantes. Mais cette trace pourrait être suivie chez certains Pères apostoliques et à travers toute l'histoire de l'Église.

2) L'atmosphère qui règne dans *l'évangile et les épîtres de Jean* est assez différente (cf. DS, t. 8, col. 192-247). Les actes de Jésus sont regardés, et ses paroles sont relues ou même recomposées, par un disciple au tempérament méditatif, attentif à des maîtres-mots comme la Vie, la Lumière, la Vérité, l'Amour. L'acte de foi, par lequel chaque croyant est appelé à engager sa liberté, prend place au cœur d'un drame où s'opère l'affrontement constant de la Vie et de la Mort, de la Lumière et des Ténèbres, de la Vérité et du Mensonge, de l'Amour et de la Haine, de Dieu qui envoie son Fils et de Satan qui inspire à Judas le dessein de le livrer pour obtenir sa mort (*Jean* 13, 2). La spiritualité qui éclôt dans ce cadre trouve une expression incisive dans la 1re lettre de Jean : on n'y lit aucun texte de prière ; mais on voit aisément comment la méditation se porte sur le mystère de « communion » auquel la foi introduit l'homme (1 *Jean* 1, 1-7) et comment la prière peut se développer à partir de là.

3) On pourrait faire la même épreuve avec la 1re lettre de Pierre, si profondément baptismale ; avec l'épître aux Hébreux, seul livre du Nouveau Testament qui ait pour axe central la médiation sacerdotale du Christ ; avec l'Apocalypse, si profondément imbibée de langage biblique qu'on la croirait inscrite dans les marges d'Ézéchiel et de Daniel, mais si engagée aussi dans le combat spirituel contre les Puissances de ténèbres qui ont pris la forme du pouvoir politique persécuteur ; avec saint Luc, constamment marqué par ses soucis de pauvreté, son attention à la prière, son atmosphère de joie. Et ainsi de suite. Bref, on peut parler, dès le Nouveau Testament, de *diverses « écoles de prière »*. C'est pourquoi il ne faudra pas s'étonner de retrouver une semblable diversité dans l'Église, suivant les affinités des auteurs « spirituels » avec tel ou tel livre du Nouveau Testament : si Jean Chrysostome est plus « paulinien », Cyrille d'Alexandrie est plus johannique. Mais les influences se mélangent, car aucune école représentée dans le Nouveau Testament n'a une prétention d'exclusivisme : c'est *la totalité des livres* qui témoigne de l'Évangile et qui apprend aux chrétiens à prier.

Généralités. – F. Heiler, *La prière*, 1924, tr. fr., Paris, 1951. – M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine : Notes phénoménologiques*, Paris, 1962. – A. González, *La oración en la Biblia*, Madrid, 1968 ; art. *Prière*, DBS, t. 8, col. 566-606 (1969, avec bibliographie à cette date). – Dans le VTB, nouvelle éd. (1970), les art. : *Action de grâces, Adoration, Amen, Bénédiction, Chercher, Écouter, Désir, Épreuve, Eucharistie, Genou, Gloire* III-IV, *Louange, Pardon, Pénitence, Prière*. – J. Kottackal et L. Legrand, *Biblical Man's Encounter With God : Prayer According to the Scriptures*, dans *Jeevardhara (A Journal of Christian Interpretation)*, t. 8, 1972, p. 100-200. – Ph. Rouillard, art. *Louange*, I. Dans la Bible, dans *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1108-12. – C. Bouchaud, art. *Prière*, dans *Les grands thèmes de la foi*, éd. par J. Doré, Paris, 1979, p. 362-65 (axé sur le N.T.). – *L'expérience de la prière dans les grandes religions* (Actes du colloque de Louvain-la-Neuve), 1978, éd. par H. Limet et J. Ries, Homo Religiosus 5, Louvain-la-Neuve, 1980. – Dans le DS, voir les articles *Louange* (I. Dans l'Écriture, t. 9, col. 1020-24) ; *Méditation* (I. Dans l'Écriture, t. 10, col. 907-8), *Mémoire* (I. Dans l'Écriture, t. 10, col. 992-94).

Ancien Testament. – Les termes hébraïques employés pour désigner les divers mouvements de la prière sont analysés dans les Dictionnaires de E. Jenni et C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.*, et G.J. Botterweck – H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (en cours de parution).

A. Schmöger, *Das Gebet im A.T.*, Innsbruck, 1913. – J. Doeller, *Das Gebet im A.T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Vienne, 1914 (rééd. Hildesheim, 1974). – A. Greiff, *Das Gebet im A.T.*, Münster, 1915. – J. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im A.T.*, Göttingen, 1922. – H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im A.T.*, Giessen,

1928. – J. Horst, *Proskynein*, Gütersloh, 1932. – F. Baumgärtel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, Schwerin, 1932. – A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig, 1932. – H. Ludin Jansen, *Die spätjüdische Psalmendichtung*, Oslo, 1937.

F.V. Filson, *Petition and Intercession*, dans *Interpretation*, t. 8, 1954, p. 21-34. – D.R.Ap-Thomas, *Notes on some terms relating to Prayer*, dans *Vetus Testamentum*, t. 6, 1956, p. 225-41. – P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, t. 2, Tournai-Paris, 1956, p. 156-73. – C. Westermann, *Gebet im A.T.*, RGG, t. 2, 1958, col. 1213-17. – J. Scharbert, *Die Fürbitte in der Theologie des A.T.s*, dans *Theologie und Glaube*, t. 50, 1960, p. 321-36. – G. Rinaldi, *La preghiera nell'Antico Testamento*, Milan, 1961. – J. Haspecker, *Israels Gespräch mit Gott : Bittgebete aus den erzählenden Schriften des A.T.s*, dans *Bibel und Leben*, t. 2, 1961, p. 81-92, 157-70. – E.J. Bickerman, *Bénédiction et prière*, dans *Revue Biblique*, t. 69, 1962, p. 524-32. – R.J. Ledogar, *Verbs of Praise in the LXX Translation of the Hebrew Canon*, dans *Biblica*, t. 48, 1967, p. 29-56 ; *Aknowledgment : Praise-Verbs in Early Greek Anaphora*, Rome, 1968, p. 61-124.

J. Levêque, *Job et son Dieu*, Paris, 1970 (spécialement p. 293-328, sur les doxologies, et 395-448, sur les plaintes). – M. Gilbert, *La structure de la prière de Salomon (Sg 9)*, dans *Biblica*, t. 51, 1970, p. 301-31. – G. Mayer, *Die Funktion der Gebete in den alttestamentlichen Apokryphen*, dans *Theokratia*, t. 2, 1970, p. 16-25. – K. Heinen, *Das Gebet im A.T.*, Rome, 1971. – R. Pautrel, *Vers toi ils ont crié*, Paris, 1971. – A. Greiff, *Das Gebet im A.T. Eine exegetisch-theologische Untersuchung der Gebetsterminologie*, Rome, 1971. – W. Vogels, *La prière dans la vie des prophètes*, dans *Revue du Clergé Africain*, t. 27, 1972, p. 225-48.

R. Pautrel, *En toi ils ont espéré*, Paris, 1974. – F. Buck, *Prayer in the O.T.*, dans *Mélanges D.M. Stanley, Word and Spirit*, Willowdale, Ontario, 1975, p. 61-110. – A. Lacocque, *The Liturgical Prayer in Daniel 9*, dans *Hebrew Union College Annual*, t. 47, 1976, p. 119-42. – E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch : Bittritual und Klagelied des Einzelnen im A.T.*, Neukirchen-Vluyn, 1980. – M. Gilbert, *La place de la Loi dans la Prière de Néhémie*, dans *De la Loi au Messie* (Mélanges H. Cazelles), Tournai-Paris, 1981, p. 307-16. – La bibliographie relative à la prière dans les *Psaumes* sera donnée dans l'art. *Psaumes* du DS.

Jésus. – Sur la « prière du Seigneur », voir les commentaires de Luc et de Matthieu, *in loco*. – J. Guillet, art. *Jésus*, DS, t. 8, col. 1076-79 (les « confidences » de Jésus).

J. Jeremias, *Das Gebetsleben Jesu*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 25, 1926, p. 123-40. – J. de Fraine, art. *Oraison dominicale*, DBS, t. 6, col. 788-800 (1960, avec bibliographie à cette date). – H. van den Bussche, *Le 'Notre Père'*, Bruxelles-Paris, 1960. – H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert*, Fribourg/Brisgau, 1958 ; trad. fr. Paris, 1963. – J. Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, Stuttgart, 1962 ; trad. fr. dans *Paroles de Jésus* (coll. Lectio Divina 38), Paris, 1963, p. 49-79. – R.E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, dans *New Testament Essays*, Milwaukee, 1965, p. 215-53.

Numéro spécial de *La Maison-Dieu* sur le Pater et sa traduction française destinée à la liturgie, n. 85, 1966. – A. George, *Ne nous soumets pas à la tentation... Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n. 71, 1966, p. 74-79. – J. Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, 1969 (bibliographie exhaustive à cette date ; thèse sur l'origine hébraïque du Pater). – W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit*, Düsseldorf, 1962 ; trad. fr., *La prière sacerdotale de Jésus...*, Paris, 1970. – J.J. Petuchowski et M. Brocke, *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, Londres, 1974. – C. Augrain, *La prière du Christ*, dans l'ouvrage collectif *Prière et vie selon la foi*, Paris, 1976, p. 59-75. – M. Du Buit, *La prière du Seigneur*, dans *Sermon sur la montagne*, Mulhouse, 1977, p. 119-51. – H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn, als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Leipzig, 1981. – P. Grelot, *L'arrière-plan araméen du Pater*, dans *Revue Biblique*, t. 91, 1984, p. 531-56.

Nouveau Testament. – Voir les articles consacrés au vocabulaire grec de la prière dans Kittel : articles *ainein, doxazein, eulogein, eukharistein, eukheisthai, megalunein, homologein* et composés ; à un moindre degré : *agalliasthai, euphrainein, khairein* (large bibliogr.) ; mêmes articles dans l'*Exegetisches Wörterbuch z.N.T.* (en cours de parution, avec courte bibliogr.). – Dans *L'expérience de la prière d'après les grandes religions*, coll. Homo religiosus, Louvain-la-Neuve, 1980 : les art. de P.-M. Bogaert, J. Giblet, J. Ponthot, p. 245-81.

H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im N.T.*, Gütersloh, 1931. – J. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im N.T.*, Fribourg-en-B., 1937. – O. Bauerfeind, art. *Gebet im N.T.*, RGG, t. 2, 1958, col. 1218-21. – A. Hamman, *La prière*. I. *Le Nouveau Testament*, Tournai-Paris, 1959. – W. Hillmann, *Das Gebet im N.T.*, LTK, t. 4, 1960, col. 540-42 (bibliogr.). – L. Cerfaux, *La prière dans le N.T.*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 3, Gembloux, 1962, p. 253-62. – J. Jeremias, *La prière quotidienne dans la Vie du Seigneur et dans l'Église primitive*, dans *La prière des heures*, coll. Lex Orandi, Paris, 1963. – F.L. Fischer, *Prayer in the N.T.*, Philadelphie, 1964.

C. Bourgin, *Les chemins de la prière*, dans *Lumière et Vie*, n. 75, 1965, p. 3-38. – R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967. – R.J. Ledogar, *Aknowledgment*, Rome, 1968, p. 125-59. – W. Marchel, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens*, 2e éd., Rome, 1971. – J.D. Quinn, *Apostolic Ministry and Apostolic Prayer*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 33, 1971, p. 479-91. – J. Scharbert, *Die Geschichte der Bārûk-Formel*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 17, 1973, p. 1-28. – L. Bouyer, *La prière dans l'Esprit*, dans *Communio*, t. 2/5, 1977, p. 9-20. – A. Hamman, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II Principat, 23/2, 1980, p. 1190-1247. – P. Grelot, *Communion et prière dans le N.T.*, dans *L'Année Canonique*, t. 25, 1981, p. 73-108.

Saint Paul. – E. Ophel, *Das Paulusgebet*, Gotha, 1933. – J.A. Eschliman, *La prière dans saint Paul*, Lyon, 1934. – G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh, 1936. – W. Bieder, *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus. Das Beten des Geistes und das Beten im Geiste*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 4, 1948, p. 22-40. – L. Cerfaux, *L'apôtre en présence de Dieu : Essai sur la vie d'oraison de saint Paul*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 469-81. – A. Hamman, *Prière et culte chez saint Paul*, dans *Studii biblici Franciscani liber annuus*, t. 8, 1958, p. 289-308.

N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Stuttgart, 1967. – R.P. Martin, *Carmen Christi : Philippians 2, 5-11, in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967 (bibliogr.). – D.M. Stanley, *Boasting in the Lord : The Phenomenon of Prayer in St. Paul*, New York, 1973. – R. Trevijano, *Eulogia in St. Paul and the Text of Rom. 16, 18*, dans *Studia Evangelica* VI (TU 112), Berlin, 1973, p. 537-40. – G.P. Wiles, *Paulus Intercessory Prayers*, Cambridge, 1974. – R. Schnackenburg, *Die Grosse Eulogie Eph. 1, 3-14*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 21, 1977, p. 67-81. – J. Guillet et D. Mollat, *Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes*, Paris, 1977. – J.-N. Aletti, *Colossiens 1, 15-20*, Rome, 1981 (bibliogr. p. 190-201). – O. Cullmann, *La prière dans les épîtres pauliniennes*, dans *Hokhma*, t. 20, 1982, p. 3-15. – S. Zedda, *La preghiera apostolica in Paolo*, dans *Parola, Spirito e vita*, t. 3, 1983, p. 169-82.

Saint Luc. – W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, Munich, 1965. – J. Dupont, *Études sur les Actes des apôtres*, Paris, 1967, voir *La prière des apôtres persécutés (Act. 4, 23-31)*, p. 521 svv. – S. Cipriani, *La preghiera negli Atti degli apostoli*, dans *Bibbia e Oriente*, t. 13, 1971, p. 27-41. – P.T. O'Brien, *Prayer in Luke-Acts*, dans *Tyndale Bulletin*, t. 24, 1973, p. 111-27. – S.S. Smalley, *Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts*, dans *Novum Testamentum*, t. 15, 1973, p. 59-71. – J. Caba, *La Oración de petición : Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Rome, 1974. –

L. Monloubou, *La prière selon saint Luc*, Paris, 1976. – A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, voir *La prière*, p. 395-427. – L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, St Augustin, 1978. – J. Dupont, *La prière et son efficacité dans l'évangile de Luc*, RSR, t. 69 (= *Mémorial A. George*), p. 45-56. – S.A. Panimolle, *Gesù modello e maestro di preghiera, nel vangelo secondo Luca*, dans *Parola, Spirito e vita*, t. 3, 1983, p. 122-39.

Divers. – A. Hamman, *Prière et culte dans la lettre de saint Jacques*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 34, 1958, p. 35-47. – M.E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la Première lettre de Pierre*, Paris, 1961. – F. Untergassmair, *Die Aktualität der johanneischen Aussagen über das Bittgebet in unserer Zeit*, dans *N.T. und Kirche* (= *Festschrift R. Schnackenburg*), Fribourg-en-B., 1974, p. 169-80. – H. Ritt, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh. 17*, Wurtzbourg, 1979.

Pour les textes particuliers, on consultera les commentaires des divers livres du N.T.

Pierre GRELOT.

III. DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE

A. Du 2e siècle au concile de Nicée (325)

La prière chétienne a cherché sa voie dans la période qui s'étend entre la fin du règne de Néron et celui de Marc Aurèle (cf. *supra*, col. 2216) ; elle s'est développée durant l'époque, à peine moins obscure, qui va de Marc Aurèle à Constantin. Avant 325, on ne peut saisir de cette évolution que des aspects fragmentaires. Si l'on met à part les prières proprement liturgiques, dont la prière eucharistique est la principale, les documents nous renseignent à trois niveaux : 1) celui de *la prière populaire*, dont témoignent surtout les inscriptions et quelques papyrus ; 2) une prière plus élaborée, où il faut inclure les hymnes, et qu'on peut appeler *paraliturgique* ; 3) *la théologie de la prière*, telle qu'elle est exposée dans les écrits sur le sujet.

1. **La prière populaire.** – Les inscriptions funéraires sont les principaux documents où s'exprime la piété populaire. Citons l'une des plus anciennes, sans doute du 2e siècle (A. Hamman, *Prières...*, n. 127) : « Et vous, mes frères, quand vous viendrez prier ici, et que vous invoquerez le Père et le Fils, n'oubliez pas dans vos pensées Agapè, afin que le Dieu Tout-Puissant garde Agapè pour la vie éternelle ».

Comme celle-ci, la plupart des inscriptions funéraires sont des prières qui demandent pour le défunt le repos et la paix ; parfois elles expriment la crainte du jugement, beaucoup plus souvent l'espérance de la résurrection. Rarement les prières sont adressées au Père comme tel, mais plutôt, comme dans l'exemple ci-dessus, au Dieu Tout-Puissant, ou à la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit (Hamman, n. 122). L'Esprit seul est parfois nommé (n. 116). Le plus souvent, c'est le Christ qui est invoqué : « La paix du Christ soit avec toi », « Vis en Christ », etc. La piété populaire semble plus christologique que la prédication et la théologie.

Certaines inscriptions ont un caractère plus littéraire. Les deux plus célèbres, celles d'Abercius de Hiérapolis en Phrygie et de Pectorius d'Autun, voilent leur profession de foi sous des énigmes savantes (Hamman, n. 132-133). Le témoignage autobiographique d'Abercius est une sorte d'action de grâces ; dans l'épitaphe de Pectorius, on lit : « Nourris-nous, Maître et Sauveur, avec l'Ichthus », c'est-à-dire avec l'eucharistie ; elle demande la paix pour son père, sa mère et ses frères, et se termine par : « Souvenez-vous de Pectorius », dans vos prières évidemment.

Il y avait à la même époque un culte domestique sur lequel nous sommes moins bien renseignés. Il était recommandé aux chrétiens d'avoir chez eux un oratoire (Origène, *De la prière* 31, 4). La trace de l'un des plus anciens semble être la croix retrouvée sur un mur d'Herculanum. Les chrétiens priaient à des moments particuliers (cf. art. *Office divin*, DS, t. 11, col. 686-91). Ils priaient généralement debout, les mains étendues ou levées vers le ciel (cf. V. Saxer, « *Il étendit les mains...* ». *Le thème de l'orant/te dans la littérature du 2e et du 3e siècles*, dans *Augustinianum*, t. 20, 1980, p. 335-65). Parfois ils s'agenouillaient en signe de repentance, ou se prosternaient le front contre terre pour adorer. Ils se tournaient de préférence vers l'Orient, d'où vient la lumière et d'où ils attendaient le retour du Christ.

La demande occupait, semble-t-il, la plus grande place : on implorait la miséricorde, le pardon des péchés, la vie éternelle. Sans doute des demandes plus terrestres s'y ajoutaient, mais elles ont laissé peu de traces. En revanche, la louange et l'action de grâces y sont fréquentes, souvent tissées de réminiscences bibliques. Les Psaumes ont été le livre par excellence de la prière chrétienne (cf. art. *Psaumes*). La plupart des prières dès l'âge apostolique se terminaient par des doxologies glorifiant tantôt le Christ, tantôt la Trinité.

Paradoxe apparent, les prières que les *Passions* attribuent aux martyrs contiennent moins d'appels au secours que de louanges et d'actions de grâces :

« Je te rends grâces, ô Christ, garde-moi parce que je souffre pour toi. J'adore le Père et le Fils et le Saint-Esprit... Je te rends grâce, ô Christ, viens à mon secours, ô Christ ! c'est pour toi que je souffre, ô Christ !... Grande est ta gloire, Seigneur, dans les serviteurs que tu as daigné appeler à toi » (Euplus, en 304). « Deo gratias ! » s'écria Cyprien en entendant la sentence qui le condamnait. « Deo gratias ! » disent les martyrs d'Abitina au milieu des supplices.

Les martyrs eux-mêmes sont associés aux prières dès le 2e siècle. La *Passion de Perpétue* se termine par une apostrophe : « O très vaillants et bienheureux martyrs » ; de même les *Actes de Fructuosus*. Mais s'ils célèbrent leur gloire, les auteurs ne demandent pas leur intercession. Il en est de même des plus anciennes prières mariales : elles sont des louanges de Marie ; la demande de protection attestée par un papyrus grec de Manchester, forme la plus ancienne du *Sub tuum praesidium*, pourrait cependant remonter au 3e-4e siècle (cf. DS, t. 10, col. 427). Les épitaphes qui demandent les prières des morts (DACL, t. 1, col. 246-47 ; Hamman, *Prières...*, n. 114) sont difficiles à dater avec précision. Mais il est question de l'intercession des saints dans Origène et les graffiti de la catacombe de saint Sébastien, qui contiennent de claires invocations aux saints Pierre et Paul, sont incontestablement du 3e siècle.

2. **Prières paraliturgiques.** – Des trois premiers siècles nous ont été conservés, outre un certain nombre d'hymnes, des prières à caractère oratoire, dont le rapport avec la liturgie des communautés est probable, quoique incertain. On retiendra l'indication de la Didachè : « Laissez les prophètes rendre grâce autant qu'ils veulent » (10, 7). Les textes transmis ne sont que des canevas pour de libres improvisations : il n'y a pas de frontière entre la prière liturgique et la prière inspirée.

Une certaine abondance verbale était signe d'inspiration. Ainsi Polycarpe « nuit et jour ne faisait que prier pour tous les hommes et pour les églises du monde entier » (*Martyre de Polycarpe* 5, 1 ; SC 10, 4e éd. 1969, p. 216). Lors de son arrestation, ayant obtenu un délai, « il se mit à prier debout, rempli de la

grâce de Dieu, au point que deux heures durant il ne put s'empêcher de parler » (7, 2-3, p. 218). C'était une prière d'intercession « dans laquelle il avait rappelé tous ceux qu'il avait rencontrés, petits et grands, illustres et obscurs, et toute l'Église catholique répandue par toute la surface de la terre » (8, 1, p. 218). L'auteur du récit prête même au martyr sur le bûcher une prière évidemment composée après coup, où l'on perçoit un écho des bénédictions juives et bibliques, et surtout des formules liturgiques : « Je te loue, je te bénis, je te glorifie, par l'éternel et céleste grand prêtre, Jésus Christ » (15, 3, p. 228). Cette action de grâces adressée au Père par son Fils, suit la démarche qui était sans doute déjà et qui restera celle de la prière eucharistique.

Il en est de même de la grande prière qui termine l'Épître de Clément de Rome (59-60 ; SC 167, 1971, p. 194-200 ; vers 95 ?). Elle présente aussi des analogies avec les bénédictions juives et les prières eucharistiques, cependant elle a subi une certaine influence de la pensée et de l'hymnologie grecques, non seulement dans le vocabulaire (« démiurge », « concorde et paix », etc.) mais aussi dans le style : énumération des titres divins, accumulation des participes (« toi qui reposes, ... toi qui humilies, ... toi qui élèves »...), des impératifs (« sauve, ... relève, ... apparais, ... guéris... ») et des épithètes (« juste, ... admirable, ... sage... »). Elle se termine par une prière pour les gouvernants, selon une tradition juive reprise pour les prières solennelles de l'ancienne Église.

Plus éloignées de la prière eucharistique, et plus proches encore dans la forme des hymnes grecques sont les compositions savantes comme l'hymne au Christ-Logos qui termine le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (III, 12, 101, 1-2 ; SC 158, 1970, p. 188-90 ; vers 200) : les titres issus de la Bible y sont dissimulés sous des expressions conventionnellement poétiques. Le Cantique des vierges au Christ, à la fin du *Banquet* de Méthode d'Olympe (284-292 ; SC 95, 1963, p. 310-20), relève du même genre de composition artificielle, qui donnera aussi les hymnes de Synésius de Cyrène au 4e siècle, parallèles chrétiens aux hymnes païens de Proclus et derniers essais d'imitation de l'hymnologie classique. Les hymnes syriaques d'Éphrem de Nisibe, les *Kontakia* de Romanos le Mélode, qui donneront forme à l'hymnologie byzantine, et du côté latin les hymnes ambrosiennes seront autre chose.

Il ne semble pas que le gnosticisme hétérodoxe ait exercé beaucoup d'influence sur la prière de la Grande Église. Certes, dans les écrits découverts près de Nag Hammadi figurent une « prière de Paul » et des prières de repentir ou d'action de grâces (*Exégèse de l'âme* ; *Évangile des Égyptiens*) ; cf. J.-M. Sevrin, *La prière gnostique*. Mais la gnose étant, dans la plupart des systèmes, un don de nature et non une grâce, elle ne fait pas l'objet d'une prière. Ni les effusions de l'*Évangile de vérité*, ni l'hymne des Naassènes cité par Hippolyte (*Elenchos* V, 10, 2 ; GCS 3, 1916, p. 102-04), ne sont des prières.

Les nombreuses prières insérées dans les Actes apocryphes des apôtres composés aux 2e et 3e siècles ont pu recueillir des éléments plus ou moins apparentés au gnosticisme. Mais le plus caractéristique de ces documents, l'énigmatique *Chant de la perle* (*The Acts of Thomas*, 108-113, trad. anglaise et comm. par A.F.J. Klijn, Leyde, 1962, p. 108-25, 276-81) est le récit d'une quête mystique, et non une prière. En revanche, ces écrits contiennent d'ardentes prières au Christ, si christologiques que Dieu le Père en est presque absent. Leur exaltation encratique de la virginité fait suspecter leur orthodoxie. Ils semblent refléter la spiritualité de groupes ascétiques syriens marginaux, qui préparent la voie au monachisme (cf. A. Hamman, *La prière*, t. 2, p. 169-229).

C'est dans la Grande Église qu'ont été composées des antiennes ou hymnes passées après coup dans l'usage liturgique, comme l'hymne au Christ : *Joyeuse Lumière*, qu'on chantait à l'heure où s'allumaient les lampes (lucernaire) ; cité par saint Basile comme déjà traditionnel (*De Spiritu Sancto* 29, 73 ; SC 17 bis, 1968, p. 510), il remonte sans doute au 3e siècle. C'est aussi le cas de la grande doxologie qui, adoptée par l'Église latine, devait devenir le *Gloria in excelsis*. Partant du chant des anges en *Luc* 2, 14, elle s'épanouit en louanges, puis en invocations du Père et du Fils ; elle s'achève en exaltant Jésus Christ ; la référence finale au Saint Esprit pourrait être postérieure. C'est encore l'hymne du matin dans l'Église grecque.

3. **Les traités ' De la prière '.** – Ils apparaissent au début du 3e siècle, au point de rencontre de trois courants différents. D'une part ils héritent des écrits où sont codifiés les usages, et dont la *Didachè* est le plus ancien, les *Canons* d'Hippolyte et les *Constitutions Apostoliques* des états postérieurs. D'un autre côté, le développement des commentaires bibliques s'étend à la prière, surtout quand il s'agit du Pater ; il renouvelle alors la catéchèse et les homélies. Enfin le recours à la philosophie amène à examiner les questions déjà soulevées par les Grecs au sujet de la prière.

1° Le De oratione de Tertullien (CCL 1, 1954, p. 257-74), rédigé vers 198-200, relève des deux premiers courants : on n'y perçoit guère d'influence philosophique ; il est exégétique et pratique. Dans l'introduction l'auteur avance la thèse que le Christ a fixé dans le Nouveau Testament une nouvelle forme de prière, plus spirituelle. Il paraphrase ensuite et commente le Pater verset par verset. C'est le plus ancien commentaire que nous en ayons.

Tertullien rassemble autour de chaque demande des citations extraites pour la plupart du Nouveau Testament. Le Pater apparaît ainsi comme un résumé de tout l'Évangile. L'interprétation est orientée vers la morale : « Que son Nom soit sanctifié » *en nous* ; « Que son Règne vienne » *en nous* ; « que la volonté de Dieu soit faite » *en nous*. Le « pain quotidien » peut s'entendre du Christ lui-même et de son Corps eucharistique, mais doit être compris aussi au sens littéral ; il faut se contenter du nécessaire et ne pas se préoccuper du lendemain. « Que de devoirs (*officia*) sont rassemblés : hommage à Dieu dans le titre de Père, attestation de la foi dans la mention du Nom, offrande de soumission dans celle de la volonté, rappel de l'espérance dans celle du règne, demande de la vie dans le pain, confession de nos dettes dans la supplication, vigilance contre les tentations dans la demande de protection » (9, 1-2).

Des questions pratiques sont ensuite brièvement traitées : se préparer à la prière par la réconciliation avec ses frères, de manière à être dans la paix et la pureté du cœur (10-14) ; ne pas ôter son manteau pour prier : c'est une coutume païenne (15, 2) ; ne pas rester assis (16, 7) ; ne pas trop élever les mains ni prier à voix trop haute (17, 1) ; ne pas s'abstenir du baiser de paix ni de la communion les jours de jeûne (18-19). L'auteur insiste sur le port du voile pour les vierges (20-22). Il règle la pratique de l'agenouillement (23). Sans imposer de prescriptions strictes, il préconise des moments de prière et des occasions pour prier (24-26). Il loue ceux qui terminent les prières par un alleluia ou un psaume (27). Le traité

s'achève par une comparaison entre les sacrifices de l'Ancien Testament et la prière chrétienne, qui est le véritable sacrifice spirituel. Il célèbre l'efficacité de la prière :

« Elle lave les péchés, repousse les tentations, éteint les persécutions, console les faibles, réjouit les forts, guide les voyageurs, apaise les tempêtes, paralyse les brigands, nourrit les pauvres, commande aux riches, relève les défaillants, retient ceux qui tombent, maintient ceux qui se tiennent droits » (29, 2). Dans le combat spirituel, « elle est le rempart de la foi, notre armement contre l'ennemi qui nous guette de tous côtés » (29, 3). Enfin toute la création prie à sa manière : « Tous les anges prient, toute créature prie, les troupeaux et les bêtes sauvages prient... Les oiseaux prennent leur vol vers le ciel, ils déploient la croix de leurs ailes et disent comme une prière ». Mais la raison principale de prier, c'est que : « Le Seigneur lui-même a prié » (29, 4).

2° Le De dominica oratione de saint Cyprien, écrit vers 250, est une libre amplification du traité de Tertullien. Il est aussi un commentaire du Pater (7-27), précédé d'une introduction générale (1-6) et suivi de diverses exhortations (28-36). Il ajoute de nombreuses références scripturaires à celles de son prédécesseur, et utilise beaucoup plus largement l'Ancien Testament. D'après M. Réveillaud (éd. et trad. du *De dominica oratione,* p. 52), « presque le tiers du traité est réservé à transcrire des passages de la Bible », et le reste est plein d'allusions bibliques. De Tertullien, Cyprien a gardé la tendance morale : chez lui aussi les premières demandes concernent ce qui se passe *en nous*, et il interprète « le ciel » et « la terre » comme signifiant la chair et l'esprit ; il exhorte enfin à joindre à la prière « les œuvres et les aumônes » (32).

On reconnaît l'auteur du *De catholicae ecclesiae unitate*, traité de peu postérieur, à son insistance sur l'aspect communautaire du Pater : « *publica est et communis oratio* : et quand nous prions, nous ne prions pas pour un seul, mais pour tout le peuple, car, peuple entier, nous sommes un : *quia totus populus unum sumus* » (8). Les trois Hébreux dans la fournaise chantant à l'unisson, les disciples après l'Ascension, « unanimes dans la prière », donnent une idée des fidèles, que « Dieu fait habiter unanimes dans la maison » (*ibid.* ; cf. *Ps.* 68, 7). Après Cyprien « ce commentaire génial sera sans cesse repris » (Réveillaud, p. 169-70), par Augustin (*Sermon* 58, 2), Abélard (*Sermon* 14), les réformateurs, les catholiques... La prière par excellence est en effet celle qui est dite dans l'assemblée ; elle suppose l'unité et elle la demande (15 ; 23-24 ; 30).

Plus fortement encore que Tertullien, Cyprien exhorte à prier de tout son cœur, à bannir toute pensée charnelle et mondaine. Il pense surtout à la célébration eucharistique, dont il rappelle le *Sursum corda* ! (31). C'est l'une des plus anciennes mises en garde contre la distraction. La fin du traité reprend la question des heures de la prière ; l'auteur y voit toutes sortes de symboles, en particulier dans la prière nocturne et la prière au lever du soleil ; dans les deux cas, la prière est tournée vers le Christ, lumière véritable (35-36) ; elle est une anticipation de l'éternité « où sans fin nous prierons et rendrons grâce, de même qu'ici-bas nous ne cessions de prier et de rendre grâce » (36).

Les traités de Tertullien et de Cyprien sont sans doute, comme plus tard la *Catéchèse mystagogique* V de Cyrille de Jérusalem, des instructions catéchétiques en liaison avec le baptême. Avec Clément d'Alexandrie et Origène, on entre dans un enseignement de niveau supérieur, où l'exégèse est plus poussée, où apparaissent plus nettement des références philosophiques, et qui ébauchent une théologie de la prière.

3° Aux Stromates VI et VII (écrits peu après 200), *Clément d'Alexandrie* entreprend de démontrer que seul est pieux celui qu'il appelle « le gnostique », c'est-à-dire le chrétien *parfait*, modèle et maître pour les autres (cf. DS, *supra*, col. 1090-94). Il poursuit un double but : faire honte aux philosophes de soutenir et de justifier les persécutions contre les chrétiens et leurs catéchistes (c'est son but avoué, relevant de l'apologétique) ; donner aux chrétiens éclairés un modèle à suivre, et parfaire leur éducation en leur donnant des éléments de morale théorique sous la forme d'un portrait idéal. Dans ce portrait, la prière tient une grande place. Déjà dans le *Stromate* VI (101, 3-102, 1-2 ; GCS 2, 1906, p. 482-83) :

« A ceux qui vivent sans péché, en gnostiques, Dieu donne dès que la pensée en a été formée. Ainsi c'est en réponse à une simple pensée d'Anne que Dieu lui a donné de concevoir un fils, Samuel (1 *Rois* 1, 13)... Le gnostique prie donc aussi en pensée à toute heure, étant par la charité en union avec Dieu. Il demandera d'abord la rémission des péchés et, après être parvenu à ne plus pécher, il demandera par surcroît le pouvoir de faire le bien et l'intelligence de toute la création et dispensation selon le Seigneur, afin que, devenu pur de cœur (cf. *Mt.* 5, 8), il soit initié, grâce à la révélation donnée par le Fils de Dieu, à la bienheureuse vision face à face » (1 *Cor.* 13, 12) ».

Ces lignes préparent les plus amples réflexions du *Stromate* VII, où l'on trouve des échos de la philosophie grecque. Le gnostique a beaucoup de traits du sage stoïcien, seul pieux, seul vrai prêtre, le seul sachant prier. Comme le sage, il n'est pas lié par les contingences de temps et de lieu : il prie toujours et non pas seulement aux jours de fête ; il prie partout et non pas seulement dans les lieux de culte (35, 5-6 ; GCS 3, p. 27-28). Comme le sage, il est digne de prier parce qu'il connaît Dieu, possède la vertu et sait distinguer les vrais biens (39, 1, p. 30). Le premier parmi les chrétiens, Clément reprend la définition philosophique de la prière (Aristote ?) : « La prière est un entretien avec Dieu ». C'est peut-être aux philosophes qu'il emprunte l'idée d'une prière silencieuse, tout intérieure, qu'il assimile audacieusement aux « cris » de la prière biblique (39, 5-6, p. 30).

Dans cette section, Clément ne laisse apparaître que par de discrètes allusions le caractère chrétien du gnostique et de sa prière. En réalité il s'agit du gnostique « selon la règle de l'Église » (41, 3, p. 31). Il oppose aux trois prières par jour de la tradition judéo-chrétienne la prière incessante du gnostique, mais il laisse entendre qu'il y a des significations cachées à ces trois heures de la prière (42, 3-4, p. 31). Il évoque sans doute une attitude rituelle bien connue quand il parle de la tête redressée et des mains levées, mais aussi du soulèvement du corps sur la pointe des pieds qui accompagne l'acclamation finale ; il l'interprète en termes platoniciens du mouvement qui détache l'âme du corps et la porte vers le haut ; mais ce pourrait être une allusion au *Sursum corda* de la liturgie (40, 1, p. 30). Son modèle reste le Christ :

« L'action de grâces et la prière en vue de la conversion du prochain sont l'œuvre propre du gnostique. C'est ainsi que le Seigneur priait, rendant grâces pour avoir accompli son ministère et demandant que le plus grand nombre possible accède à la connaissance révélée, afin que Dieu soit glorifié en ceux qui sont sauvés... et que le seul Bon, le seul Sauveur soit connu grâce au Fils d'éternité en éternité » (41, 6-7, p. 31 ; cf. *Jean* 17, 1-5).

Mais Clément dit aussi que « le gnostique priera avec les simples croyants en ce qu'il convient de faire avec eux » (49, 8, p. 37). Distinct des simples, il est en

communion avec eux ; avec eux il peut dire : « Toute notre vie nous est une fête. Persuadés que partout, de tous côtés, Dieu est présent, nous labourons au chant des louanges, nous naviguons au son des hymnes, dans toute notre conduite nous menons une vie conforme aux règles de l'art » (35, 6, p. 27-28). Ce « nous » chez Clément, comme chez les autres écrivains chrétiens, est l'expression de la solidarité chrétienne en face des païens, fussent-ils philosophes. Ce sont des coutumes chrétiennes qu'il décrit : « Ses sacrifices à lui (le gnostique) sont des prières, des louanges, des lectures des Écritures avant le repas, des psaumes et des hymnes pendant le repas et avant le coucher, et encore des prières nocturnes » (49, 4, p. 37). En réalité le gnostique en cela ne fait qu'appliquer les préceptes énoncés pour tous dans le *Pédagogue* II, 44, 1 ; 79, 1. Par endroits les allusions se font plus nombreuses :

« Sa prière vocale n'est pas *verbeuse* (cf. *Mt.* 6, 7), car il a appris du Seigneur ce qu'il faut demander (cf. le Pater). Il priera *en tout lieu* (cf. 1 *Tim.* 2, 8), non pas en face et sous les yeux de la multitude (cf. *Mt.* 6, 5)... Même si dans la *chambre secrète* (*Mt.* 6, 6) de son âme il se contente d'en avoir l'idée (allusion à un *agraphon*), et s'il *invoque le Père* (1 *Pierre* 1, 17) *en gémissements inexprimables* (*Rom.* 8, 26), celui-ci est proche (cf. *Ps.* 114, 18) et l'on parle encore qu'il est déjà là » (*Str.* VII, 49, 6-7, p. 37).

Cette prière du gnostique est assez différente de celle dont parlent Tertullien et Cyprien. Moins orientée vers la demande, elle est pour une très grande part action de grâces et louange ; elle est incessante. Bien que Clément ne parle pas de prière contemplative, cette prière est étroitement liée à la connaissance et à la contemplation : elle demande la gnose, et dans sa forme achevée, elle l'accomplit. Elle introduit dans le monde angélique et divin : elle prépare à la contemplation éternelle et l'anticipe. On peut même dire qu'elle est unitive : entretien avec Dieu, elle est aussi un processus de divinisation ; elle est inséparable de la charité. Fidèle à l'Évangile, Clément ouvre cependant des voies nouvelles, dans lesquelles s'engageront les milieux monastiques où son influence n'est pas toujours discernable de celle d'Origène.

4° Le Peri eukhês d'Origène (GCS, *Origenes* 2, 1899, p. 295-403 ; trad. franç. G. Bardy, Paris, 1932 ; trad. angl. E.G. Jay, Londres, 1954, avec introd. sur la prière avant et chez Origène), écrit vers 234, n'est pas d'abord un ouvrage apologétique contre les philosophes, ni non plus une catéchèse élémentaire. C'est plutôt une sorte de lettre adressée à son ami Ambroise et à la sœur ou épouse de celui-ci, Tatiana, chrétiens éclairés. Ils lui avaient demandé de répondre à des objections contre la prière (5, 1-6), de discuter aussi sur l'objet de la prière, la manière de prier, les temps et les lieux plus favorables (2, 1). L'auteur répond à leur attente, même s'il se déclare dépassé par le sujet (peut-être pas simple clause de style). Il envisage de revenir sur la question, mais semble ne pas l'avoir fait ; en terminant, il sollicite l'indulgence des lecteurs (34).

L'ouvrage comprend trois parties : réflexions et enseignements sur la prière en général (1-17), un commentaire du Pater (18-30), un appendice concernant surtout des détails pratiques (31-34).

Une section importante (ch. 5-6) reprend la question abordée par Clément : faut-il prier ? Plus rapidement que son prédécesseur, Origène se débarrasse des philosophes athées et négateurs de la Providence, qu'il déclare discrédités. Il s'attarde davantage à des objections lancées ou répercutées par des hérétiques et tirées de la prescience divine : si Dieu sait tout, à quoi bon prier ? Il n'arrivera que ce qu'il aura prévu. Mais la prière aussi, répond-il, est prévue par Dieu et entre dans ses plans, comme y entrent nos actes libres, car Dieu, tout-puissant, respecte cependant notre libre arbitre. L'idée que Dieu exauce seulement les prières de ceux qui le méritent, que la prière doit reposer sur des pensées justes au sujet de Dieu, qu'il faut demander les seuls vrais biens lui sont communes avec beaucoup de philosophes, mais il s'agit plutôt de réminiscences ou de l'exploitation d'un fonds commun que de sources précises.

L'ouvrage, comme celui de Cyprien, a une forte base scripturaire mais l'exégèse y est plus poussée. Origène distingue soigneusement entre les deux sens du mot *eukhè* dans la Bible : « prière » et « vœu » (4, 1) ; il semble alors considérer *proseukhè* comme un synonyme ; mais, au ch. 14, sans doute par référence à une autorité différente (1 *Tim.* 2, 1), il nomme la prière proprement dite (*proseukhè*) parmi les réalités voisines de ce qu'il faut alors appeler l'oraison (*eukhè*), avec la supplication, l'intercession et l'action de grâces. Il y a quelque flottement dans le vocabulaire, malgré la recherche de la précision.

Origène fait un usage discret de l'allégorie. Il interprète en un sens spirituel l'objet des prières de demande qu'il trouve dans la Bible quand elles lui paraissent trop basses au sens littéral (13, 2-4 ; 16, 3). Il écarte l'idée que « les cieux » où réside le Père puissent avoir un sens local (cette discussion n'était pas alors anachronique) ; l'expression signifie qu'il est au-dessus de tous les êtres créés (23, 1-5). Il ne veut pas qu'on demande le pain du corps. S'il fallait entendre dans le Pater *epiousios* au sens temporel du « jour qui vient » (*ep-iouse*), ce serait dans une perspective eschatologique ; mais Origène préfère y voir le pain « supersubstantiel » (*epi-ousios*), comme traduira Jérôme, c'est-à-dire le Christ lui-même (27, 7-13).

Le plus souvent le sens littéral est assez édifiant par lui-même : il suffit d'en tirer une application morale, comme Origène le fait dans ses homélies. Ainsi revient-il plusieurs fois sur le pardon des offenses, en 9, 3, en 31, 2 et dans le commentaire de « remets-nous nos dettes » (28). S'appuyant sur *Mt.* 6, 5.9, il condamne la prière ostentatoire (19, 2) et parle plusieurs fois des heures de la prière (12, 2 ; 22, 5). Il insiste sur les dispositions requises : éviter la colère et le trouble, purifier l'âme, pardonner (8, 1). Une tendance ascétique perce à propos des relations conjugales : d'après 1 *Cor.* 7, 5, il les considère comme incompatibles avec la prière si elles ne sont exemptes de passion (2, 2) ; et, non sans hésitation, il exprime l'opinion que le seul lieu d'où la prière doive être exclue est la chambre conjugale (31, 4).

Il faut surtout « se mettre en la présence de Dieu » (8, 2), oublier tout le reste (9, 1), lever les yeux de la pensée vers Dieu (9, 2) et se soumettre sans murmure à la Providence (10, 1). Cette préparation est par elle-même bénéfique, et Origène semble la considérer comme aussi importante que la prière elle-même. Elle est déjà prière car l'essentiel de celle-ci est de rapprocher de Dieu, de préserver du péché et de produire de bonnes actions : ce que l'on fait en s'y préparant : « Ils le savent par expérience ceux qui se sont livrés à la prière continuelle » (8, 2). Dès le début du livre (2, 3), Origène commente *Rom.* 8, 26 : « L'Esprit intercède pour nous en gémissements inexprimables ». Ce qu'il explique par 1 *Cor.* 14, 15 : « Je prierai par l'Esprit, je prierai aussi par l'intellect » :

« En effet notre intellect ne peut prier si avant lui l'Esprit ne prie, s'il n'est comme subordonné à son inspiration, de

même qu'on ne peut ni psalmodier ni chanter le Père dans le Christ selon le rythme, la mélodie, la mesure et l'harmonie, si l'Esprit qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu (1 *Cor.* 2, 10) ne loue et ne chante celui dont il a sondé les profondeurs et qu'il a compris, comme il a la force de le faire » (2, 4). Soumettre son intellect à l'Esprit, c'est d'abord aller chercher son enseignement dans les Écritures inspirées ; c'est aussi « dépasser les choses créées, avoir sa pensée en Dieu seul et s'entretenir avec lui dans un respect digne de celui qui écoute » (9, 2). Et dans un langage plus platonisant : « L'âme qui s'élève et suit l'Esprit dans sa montée se sépare du corps ; et elle ne suit pas seulement l'Esprit, elle est en lui... ; ne cesse-t-elle pas d'être une âme, pour devenir toute spirituelle ? » (9, 2). La prière est donc une pièce essentielle dans la théologie, – ou la spiritualité – de l'union à Dieu.

Cette préparation à la prière « rend plus digne de s'unir à l'Esprit du Seigneur, qui remplit toute la terre (10, 1). Elle fait participer à la prière du Verbe médiateur, Grand prêtre et Fils de Dieu. Elle y associe les anges et les « âmes des justes qui se sont endormis » (11, 1). Car les saints ne cessent pas d'intercéder après leur mort ; aussi peut-on leur adresser des supplications (*deèseis*). « A plus forte raison faut-il rendre grâce au Christ » (14, 6).

On peut supplier le Christ, lui rendre grâce ; mais s'il s'agit de prière proprement dite, il faut l'adresser au Père seul et le prier par le Fils (15, 1-16, 1). On s'est étonné de cette prise de position d'Origène qui se retrouve dans son *Entretien avec Héraclide* (4 ; éd. J. Schérer, SC 67, 1960, p. 62). C'est l'une des marques de la tendance commune à beaucoup de théologiens avant Nicée, et très nette chez Origène, qui distinguent fortement le Christ du Père et subordonnent l'un à l'autre.

Parmi les indications pratiques qui terminent l'écrit, on peut retenir la liste des parties (*topoi*) de la prière, qui en dessine une sorte de schéma : 1° une glorification « de Dieu par le Fils qui est glorifié avec lui dans le Saint Esprit qui est loué avec lui » ; 2° une action de grâces générale et particulière ; 3° une confession avec demande de guérison pour l'avenir et de rémission pour les péchés passés ; 4° une demande « de biens grands et célestes, particuliers et universels, pour nos parents et nos amis » ; enfin une nouvelle doxologie de Dieu par le Fils dans l'Esprit Saint » (33, 2-5).

On remarque la place de la louange et de l'action de grâces dans cette prière. La prière par excellence, pour Origène, reste la prière intérieure, dans la « chambre secrète » non pas seulement de la maison, mais du mental, avec la porte des sens fermée (20, 2). Ainsi les attitudes du corps sont secondaires : « Si par exemple nous sommes en bateau ou si nos affaires ne nous permettent pas de nous retirer pour nous acquitter du devoir de la prière, il est permis de prier sans avoir l'air de le faire » (31, 2). Après Clément, Origène reprend la précepte de 1 *Tim.* 5, 17 : « Prier sans cesse ». Cela veut dire selon lui qu'il faut lier la prière et l'action : « C'est toute la vie du saint qu'on peut appeler prière » (12, 2).

Comme celui de Clément, le traité d'Origène a ouvert la voie à la spiritualité monastique, notamment à cette théologie de la divinisation qui est finalement devenue le bien commun des Églises orientales (DS, t. 3, col. 1376-89). Mais il est assez confus et manque d'unité. Il porte la marque d'une époque de transition : antérieur à la fixation des dogmes comme à l'essor de la grande liturgie d'un côté, du monachisme de l'autre, il a été presque effacé de la mémoire par la postérité : il ne nous est parvenu que dans un seul ms mutilé (Cambridge, Trinity College B.8.10, 14e s.). C'est pourtant le témoignage précieux d'un grand spirituel, et aussi d'une époque dans l'histoire de la prière chrétienne.

J. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, RSR, t. 14, 1924, p. 5-32, 633-39. – F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929. – M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg/Brisg., 1939. – A. Hamman, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1952 (collection de textes) ; *La prière*, t. 2, *Les trois premiers siècles*, 2e éd., Paris, 1961. – R.L. Simpson, *The Interpretation of Prayer in the Early Church*, Philadelphie, 1965. – B. Fischer, *La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien*, dans *La Maison Dieu*, n. 116, 1973, p. 41-58. – P.J. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, Londres, 1981.

J.-M. Sevrin, *La prière gnostique*, dans *L'expérience de la prière dans les grandes religions* (cf. *supra*), p. 367-74 ; J. Ries, *La prière de Bêma dans l'Église de Mani*, *ibid.*, p. 375-90.

K. Baus, *Das Gebet der Märtyrer*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 62, 1953, p. 19-32. – V. Grossi, *Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino*, dans *Ecclesia orans* (Mélanges A. Hamman) = *Augustinianum*, t. 20, 1980, p. 205-20. – E. Evans, *Tertullian Tract on the Prayer*, Londres, 1953. – M. Réveillaud, *Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, éd. crit., trad. et commentaire, Paris, 1964. – L. Alfonsi, *Il « De oratione » di Cipriano*, dans *Forma Futuri* (Studi... M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 52-58.

G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* = *Studia Anselmiana* 14, Rome, 1942. – W. Völker, *Der wahre Gnostiker bei Clemens von Alexandreia*, TU 57, Berlin, 1952 ; *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. – J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948. – H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961. – J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges-Paris, 1967. – W. Gessel, *Die Theologie des Gebets nach 'De oratione' des Origenes*, Munich-Paderborn-Vienne, 1975. – A. Quacquarelli, *Col Cristo la preghiera al Padre (Orig. De orat. 22)*, dans *Paradoxos Politeia* (Studi G. Lazzati), Milan, 1979.

RAC, art. *Gebet* I, t. 8, 1972, col. 1169-1258 (E. von Severus) ; art. *Gebet* II (Fürbitte), t. 9, 1976, col. 13-36 (O. Michel, Th. Klauser). – TRE, t. 12, 1984, art. *Gebet* V, p. 60-65 (Th. Baumeister). – DS, art. *Pater noster, supra*, col. 388-413 (inventaire des commentaires patristiques ; bibliographie ; commentaire).

André Méhat.

B. Les Pères de l'Église du 4e au 6e siècle

Notre intention n'est pas de fournir un exposé exhaustif sur la doctrine et la pratique de la prière à l'âge d'or des Pères. Sans négliger la prière contemplative, nous nous arrêterons plutôt aux formes plus ordinaires mais non moins significatives pour la vie chrétienne. Nous suivrons l'ordre chronologique des auteurs, en insistant sur ceux dont l'influence a été plus grande.

Sur l'origine et le sens des *Heures de prière*, voir art. *Office divin*, DS, t. 11, surtout col. 685-94 ; sur les commentaires du *Pater noster*, voir cet art., t. 12, col. 389-91 : inventaire ; 391-406 : exposé synthétique ; signalons la *Vaterunser Bibliographie*, éd. M. Dorneich, Fribourg-en-Brisgau, 1982.

1. **Les Pères orientaux.** – 1° Les cappadociens suivent les voies ouvertes par Clément d'Alexandrie et Origène. *Basile de Césarée* † 379 parle surtout de la prière dans la *Grande Règle* 37, 3-5 (PG 31, 1013a-1016a), en rapport avec le travail (qui ne doit pas l'empêcher) et avec les heures réservées à la prière

commune ; il recommande en outre la *mnèmè Theou* (cf. DS, t. 10, col. 1409-10 ; voir aussi DS, t. 1, col. 1281-82).

Grégoire de Nysse † 394 consacre son premier sermon sur le *Pater* à la prière en général, pour montrer « qu'il faut absolument prier » (PG 44, 1120b). Cette « œuvre divine » est en effet négligée par la plupart des hommes : le vendeur et l'acheteur, l'ouvrier manuel et le rhéteur, le juge et le plaideur, etc. (1120c-22b), négligence qui entraîne l'avarice, les disputes, les procès, les colères, les homicides, les sentences injustes (1121bd). A l'inverse, « le souci de la prière empêche l'âme de donner entrée au péché » (1121d). Il faut donc « prier sans se lasser » (*Luc* 18, 1), car « la prière fait que l'on est avec Dieu, et celui qui est avec Dieu est à l'abri de tout adversaire » (1124a) ; elle est le rempart de la pureté, la force du corps, le sceau de la virginité, l'assurance de la fidélité conjugale, etc. Grégoire donne ensuite une sorte de définition : « La prière est un entretien avec Dieu » (*homilia Theou*, formule reprise de Clément d'Alexandrie, *Stromate* VII, 7, 39, 6 ; Jean Chrysostome dira « dialogue », *dialexis, In Genesim* 30, 5, PG 53, 280c), la contemplation de l'invisible, la pleine assurance (*plèrophoria*) des biens divins, l'assimilation aux anges, l'avancement dans le bien et le rejet du mal, le redressement des pécheurs, la jouissance des biens présents et l'intelligence des biens à venir » (1124bc).

Plus loin, Grégoire rappelle le précepte : « ne rabâchez pas comme les païens » (*Mt.* 6, 7 : le rabâchage (*battologia*), discours vide, trahit le vide du cœur et du désir ; on s'adresse à Dieu avec des mots indignes de lui (1127a-29b). Par contre, « ceux qui sont vraiment saints et conduits par l'Esprit » visent d'abord à purifier leur vie de toute malice ou convoitise désordonnée (1132a). Certains croient obtenir par la prière la puissance et les honneurs ; il est vrai que ces avantages relèvent d'un « conseil divin » ; mais si Dieu exauce parfois de telles demandes, c'est, par une sorte de pédagogie, « pour nous élever enfin aux biens d'ordre supérieur et au désir des dons qui conviennent à Dieu » (1133c). Quant à la prière spécifique des chrétiens, Grégoire l'expliquera dans la suite en commentant le *Pater*. Au début du sermon 2, il précise toutefois, à la suite d'Origène, la distinction entre *eukhè* et *proseukhè* (1137c-1140a).

Les poèmes de *Grégoire de Nazianze* † 390 offrent plusieurs exemples de prières au Christ (II, 3, PG 37, 1020 ; 19-20, 1271-80 ; 24-27, 1284-86 ; 55, 1400 ; 62-69, 1405-18 ; 74-77, 1420-25 ; 86-87, 1432-35) ; pour ses indications sur la prière en général, cf. DS, t. 6, col. 956 (J. Rousse).

Jean Chrysostome † 407 saisit toutes les occasions de parler de la prière dans ses homélies ; cf. DS, t. 8, col. 337-39 (A. Wenger) ; A. Moulard, *S.J. Chr. Sa vie, son œuvre*, Paris, 1941, p. 213-17.

2° La doctrine d'Évagre † 399 sur la prière doit être insérée dans sa théorie de la *contemplation*.

Celle-ci a été analysée par J. Lemaître (I. Hausherr), DS, t. 2, col. 1775-85 ; 1787-1872 *passim*. Il faut tenir compte cependant de la version primitive S_2 des *Kephalaia gnôstika* (éd. et trad. franç. A. Guillaumont, PO 28/1, 1959, parallèlement avec la version expurgée S_1). La différence entre les deux versions porte principalement sur la christologie (cf. A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnôstika d'É. le Pontique*, Paris, 1962, p. 143-59) ; mais la théorie de l'unité originelle des *noes* (esprits purs), unité rompue par « la lassitude de la contemplation divine », a des incidences sur le but de la contemplation : celle-ci, en son plus haut degré, est un retour à l'unité originelle : « Le cohéritier du Christ est celui qui arrive à l'unité de la contemplation avec le Christ » (*Kephalaia* IV, 8, p. 139).

Nous n'envisagerons ici que le traité *De oratione*, conservé en grec sous le nom de Nil et largement répandu : PG 79, 1165-1290 ; *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1957, p. 176-89 (texte parfois différent) ; trad. franç. et commentaire par I. Hausherr, *Les Leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'É. le P.*, Paris, 1960 (éd. à part d'articles de la RAM, 1959-60) ; nous modifions parfois la traduction.

1) Évagre *maintient ses vues élevées sur la contemplation*, comme l'attestent les diverses définitions de la prière ou oraison :

« L'oraison (*proseukhè*) est un entretien de l'intellect avec Dieu (*homilia tou noû pros Theon*). Quel est donc l'état (*katastasis*) dont l'intellect a besoin pour être capable de tendre sans détour vers son propre Seigneur et de s'entretenir avec lui sans aucun intermédiaire ? » (ch. 3). « L'oraison est une montée de l'intellect vers Dieu » (35). « L'état d'oraison est une habitude impassible qui, par un amour très élevé, ravit vers le haut l'intellect épris de sagesse (*philosophon*) et spirituel » (52). Il s'agit en outre d'une prière pure, sans distraction, sans images (cf. DS, t. 7, col. 1476-77) : « L'oraison sans distraction (*aperispastos*) est l'intellection la plus élevée de l'intellect » (34a, pas dans PG). « Ne te figure pas la Divinité (corriger ici la faute typographique de la trad. Hausherr) en toi quand tu pries, ni ne laisse ton intellect subir l'impression d'aucune forme, mais va immatériel à l'immatériel, et tu comprendras » (67 ; cf. 43). D'où la nécessité de « garder sa mémoire » des imaginations du passé et des soucis divers (44-46).

2) Mais le traité comporte aussi des *considérations plus simples* et valables pour toute forme de prière. Évagre insiste sur la purification préalable : éviter la colère et le désir de vengeance (12-13 ; 26-27), la vaine gloire (40) ; accepter toute épreuve (18-19) ; n'affliger personne (20) : « Laisse ton offrande et va d'abord te réconcilier » (21, cf. *Mt.* 5, 24) ; chasser les rancunes (22) et rester patient : « Si tu es endurant, tu prieras avec joie » (23) ; bref : « Renonce à tout pour obtenir le tout » (36). « Prie premièrement pour être purifié des passions, deuxièmement pour être délivré de l'ignorance, troisièmement de toute tentation et déréliction » (37) ; Prière que l'on doit aussi faire pour « notre semblable » (39). De plus, il faut prier non comme le pharisien, mais comme le publicain (*telônikôs*, 102).

Évagre parle encore des difficultés de la prière (29), de la persévérance insistante, comme la femme de l'Évangile (87-88, cf. *Luc* 13, 4-5), de l'alternance de consolations et désolations (30). Il met en garde contre les suggestions du mauvais esprit (90-95) et propose des moyens de discernement (72-74). L'*apatheia* elle-même n'est pas une garantie de la vraie prière (35), et l'on risque de s'arrêter aux « raisons des êtres » (la *theôria physikè*) en oubliant de chercher « le lieu de Dieu » (56-57).

L'objet de la prière est Dieu même, et non un intérêt personnel « Ne prie pas pour que ta volonté soit faite... mais plutôt en disant (à Dieu) : que ta volonté soit faite en moi » (31, cf. 32). « Qu'y a-t-il de bon si ce n'est Dieu ? Par conséquent abandonnons-lui tout ce qui nous concerne et nous nous en trouverons bien » (33). « Dans ton oraison, cherche d'abord la justice et le royaume, c'est-à-dire la vertu et la connaissance (*gnôsis*), et tout le reste te sera ajouté » (38 ; cf. *Mt.* 6, 33).

Viennent alors les fruits de la prière : « celui qui aime Dieu converse toujours avec lui comme avec un père, se dépouillant de toute pensée passionnée » (54). Évagre recommande les premières demandes du

Pater : « Que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, c'est-à-dire l'Esprit saint et ton Fils unique » (58 ; Maxime le Confesseur reprendra cette interprétation, *In orat. dom.*, PG 90, 884b). « Si tu pries vraiment, tu auras une pleine assurance (*plèrophorian*), les Anges t'escorteront comme Daniel et t'illumineront sur les raisons des êtres » (80). Retenons la formule célèbre : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien » (60) ; la « théologie » est la connaissance authentique de Dieu, la « contemplation de la gnose divine » (86).

La dernière sentence récapitule en quelque façon tout ce qui précède et reprend l'idéal de la contemplation pure : « C'est quant tu seras parvenu dans ton oraison au-dessus de toute autre joie qu'enfin, en toute vérité, tu auras trouvé l'oraison » (153).

Évagre, on le voit, équilibre avec art les exigences de la plus haute contemplation avec les simples données évangéliques. Ce double aspect, croyons-nous, explique pourquoi les moines orientaux, malgré la suspicion générale contre Évagre et son esprit origéniste, ont voulu conserver cet enseignement en le plaçant sous l'autorité indiscutable de Nil d'Ancyre. Grâce à ce subterfuge, le *De oratione* imprègnera la tradition orientale et même, par l'intermédiaire de Jean Cassien (cf. *infra*), la tradition occidentale (cf. art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1742-43).

3° Dans les écrits du Pseudo-Macaire (fin 4e s.), la prière occupe une place centrale, comme l'a montré M. Canévet (DS, t. 10, col. 34-36 ; voir aussi H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978, ch. 2, p. 125-97). Seule, elle obtient la grâce du Christ et les dons de l'Esprit, afin que le moine, purifié du péché qui habite en lui, puisse répondre pleinement à sa vocation :

« Efforçons-nous donc, en suppliant le Seigneur avec une foi qui ignore le doute, d'obtenir l'Esprit promis qui est la vie de l'âme... Disons-lui : Donne-moi, Seigneur, le pain de vie afin que je vive... Donne-moi le vêtement lumineux du salut... Donne-moi des sandales spirituelles, car les pieds de mon esprit sont transpercés par les épines et les chardons... Donne la vue à mon cœur... Donne-moi l'ouïe spirituelle, car mon intelligence est sourde... Donne-moi l'huile d'allégresse et le vin de la joie spirituelle... Guéris-moi et rends-moi la santé, car mes ennemis, les redoutables brigands, m'ont laissé étendu à demi-mort » (*Coll.* III, 16, 7-8 ; éd. et trad. V. Desprez, SC 275, 1980, p. 204-207).

« Macaire » parle assez peu d'un état contemplatif ; il le croit cependant possible, mais au terme d'un long effort de purification et par l'effet de la grâce : « Ceux qui ont été jugés dignes de devenir enfants de Dieu, qui sont renés d'en-haut par l'Esprit saint et possèdent en eux le Christ qui les illumine et les pacifie, ceux-là sont de multiples et diverses manières guidés par l'Esprit et gouvernés invisiblement en leur cœur par la grâce dans un repos spirituel ». Ils ressemblent aux invités du banquet royal, à la fiancée parée pour son époux, aux anges incorporels, etc... « Lorsqu'elle est parvenue à la plénitude de l'Esprit, entièrement purifiée de toutes les passions, unie à l'Esprit Paraclet par une communion inexprimable et possédée par lui, alors l'âme elle-même est digne de devenir esprit, étant imprégnée par l'Esprit ; alors elle devient tout entière lumière, tout entière esprit, tout entière repos, tout entière allégresse, tout entière joie, tout entière cœur, tout entière bonté et bienveillance. De tels hommes sont absorbés dans la vertu de l'Esprit... ; unis à la grâce du Christ, ils sont assimilés au Christ ; ils possèdent en eux-mêmes immuablement les vertus de l'Esprit, et ils en montrent les fruits à tous les autres... Comment pourraient-ils produire les fruits de la malice ? Au contraire, brillent en eux toujours et partout les fruits de l'Esprit » (*Coll.* I, 14, 2, 1 et 4 ; Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*, GCS, Berlin, 1973, t. 1, p. 158-60).

Sur l'influence du Pseudo-Macaire, cf. DS, t. 10, col. 39-41 ; notons que les opuscules II-VII (*De oratione*, etc.), provenant de la *coll.* IV, ont été recueillis en 150 chapitres, sous forme paraphrasée, dans la *Philocalie*, t. 3, p. 171-234 (cf. DS, t. 10, col. 21) ; ils étaient donc lus auparavant dans les monastères.

4° Le mouvement des Messaliens (cf. DS, t. 10, col. 1074-83), avec lequel les écrits macariens présentent des affinités (DS, t. 10, col. 23-25), est d'origine antérieure mais il se prolonge jusqu'au 8e ou 9e siècle. Les « messaliens » (mot syriaque qui signifie « les priants ») pratiquaient une prière continuelle et refusaient en conséquence le travail manuel ; mais les documents divers qui les concernent rapportent surtout leur condamnation en divers synodes et ne permettent pas de voir comment ils concevaient la prière.

Le *Liber graduum* (DS, t. 9, col. 749-54), écrit en syriaque au 4e siècle (éd. et trad. lat. M. Kmosko, *Patrologia syriaca* 3, Paris, 1926) distingue deux catégories d'hommes : les *justes* qui se sanctifient par le jeûne, la prière trois fois le jour, l'observation des commandements et la charité ; les *parfaits* qui pratiquent un renoncement total et une prière continuelle. Les enseignements précis sur la prière sont rares dans le *Liber* ; retenons cependant celui-ci : « La prière fait pénétrer la joie dans le cœur, depuis les lèvres jusqu'à l'intérieur ; nous serons dans la joie quand notre cœur ne nous accusera plus de péché et quand, à visage découvert, nous seront face à Dieu, après avoir observé les commandements » (18, 4, p. 439 ; cf. aussi 18, 3, p. 438 : prier dans les larmes, à l'exemple du Christ, pour être libérés du péché ; 27, 5, p. 778 : offrir « des hosties de science, tantôt debout, tantôt en fléchissant les genoux, tantôt en marchant, tantôt en chantant des Psaumes dans l'Esprit »).

5° Nous ne pouvons suivre ici l'évolution de la doctrine de la prière dans les divers milieux orientaux jusqu'au moyen âge et à l'époque de Grégoire Palamas. Voir l'étude d'I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, 1960, qui montre comment, par la *Mnèmè Theou* (cf. DS, t. 10, col. 1407-14), la méditation-rumination (*meletè*, cf. t. 10, col. 908-10) et la « méditation secrète » (*kryptè meletè*), la tradition évagrienne finit par se conjuguer avec la *Prière à Jésus* (DS, t. 8, col. 1126-50, où cette évolution est brièvement présentée) ; voir aussi les art. *Isaac de Ninive*, t. 7, col. 2041-54 ; *Jean Climaque* et *Jean Damascène* (t. 8, col. 379-80 et 456-57).

Nous croyons utile de fournir en outre un relevé des « traités sur la prière » recueillis dans la *Philocalie* par Macaire et Nicodème, ceux-ci ayant peut-être utilisé des collections antérieures de textes (cf. art. *Philocalie*, col. 1338) ; références à l'éd. d'Athènes 1957/61 ; autres indications entre parenthèses.

Maxime le Confesseur, *Sur la prière du Notre Père* 2, 187-201 (PG 90, 872-909 ; DS, t. 12, col. 406-07). – Hésychius de Batos, *Sur la nepsis et la vertu* 1, 141-173 (DS, t. 7, col. 408-10). – Philothée le Sinaïte, *Chapitres neptiques* 2, 274-86 (DS, t. 12, col. 1388-89). – Nicéphore le moine, *Sur la nepsis* 4, 18-28 (PG 147, 945-66 ; DS, t. 11, col. 198-203). – Grégoire le Sinaïte, *Sur l'hèsychia et la prière ; Comment l'hésychaste doit se tenir dans la prière* 4, 66-79 (PG 150, 1313-45 ; DS, t. 6, col. 1011-14). – Grégoire Palamas, *Trois chapitres sur la prière et la pureté de cœur* 4, 132-33 (PG 150, 117-21). – Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Centurie* 4, 197-295 (PG 147, 636-812). – Calliste (le patriarche ?), *Quatorze chapitres sur la prière* 4, 296-98 (PG 147, 813-17). –

Calliste Tèlikoudès ou mieux Angelikoudès, *Textes choisis des Saints Pères sur la prière et l'attention* 4, 373-75 (PG 147, 828-32). – Calliste Kataphygiotès, *Sur l'union à Dieu et la vie contemplative* 4-59 (PG 147, 836-941 ; selon J. Paramelle, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* 5e section, t. 91, 1982-83, p. 411-12, ce Calliste est l'Angelikoudès ; il faudrait lui attribuer les écrits de la *Philocalie* mis sous le nom d'autres Calliste, sauf le Xanthopoulos). – Syméon de Thessalonique, *Sur la prière sainte et divinisante* 5, 60-62 (PG 155, 544-49). – Marc Eugénicos, *Sur les paroles de la Sainte Prière* (à Jésus) 5, 63-68 (DS, t. 10, 269-70). Voir art. *Philocalie,* col. 1340-42.

De nombreux passages de ces traités figurent dans la *Petite Philocalie de la prière du cœur* de J. Gouillard, Paris, 1953.

2. **Les Pères latins**. – Moins spéculatifs en général, les Pères latins s'intéressent plutôt aux aspects de la prière : pourquoi et comment prier ? Que demander ? Comment se fait-il que la prière ne soit pas toujours exaucée ? Plusieurs cependant traitent de la prière contemplative, soit en fonction de leur expérience personnelle (Augustin, Grégoire le Grand), soit pour l'utilité de lecteurs plus avancés dans les voies spirituelles (Cassien).

1° Hilaire de Poitiers † 367, dans son *Commentaire sur Matthieu* rédigé vers 355 avant son exil, montre qu'il ne faut pas prendre au sens matériel l'exhortation du Christ à « prier dans le secret » ; les saints de l'Ancien Testament ont en effet prié « au milieu des bêtes, des cachots, des flammes », etc. « Nous sommes donc engagés à entrer non dans les parties cachées d'une maison, mais dans la chambre de notre cœur et à prier Dieu dans le secret de notre esprit, non avec beaucoup de paroles mais avec la conscience de notre conduite, parce que toute action vaut mieux que les mots » (5, 1 ; éd. et trad. J. Doignon, SC 254, 1978, p. 150-51). Pour saisir le « sacramentum » de la prière, Hilaire renvoie à Cyprien et même à Tertullien, malgré son hérésie postérieure (*ibid.*).

Dans les matières difficiles de la foi (on est en pleine crise arienne), il faut recourir à la prière : « Si à nos fils qui nous demandent un poisson ou du pain nous n'allons pas donner un serpent ou une pierre, combien plus Dieu, qui est excellemment et éminemment père, accordera-t-il à nos prières les faveurs d'une foi parfaite et ne saurait vouloir offrir la pierre de la dureté païenne à la place de la nourriture de vie et le serpent venimeux de l'hérésie à la place du salut du baptême » (6, 2, p. 172 ; cf. *Mt.* 7, 9-11).

Les *Commentaires sur les Psaumes* traitent des conditions de la vraie prière et de son efficacité. « Dieu écoute partout et toujours », mais nous ne méritons pas toujours d'être exaucés ; il rejette « les prières légères, sans foi, inutiles, préoccupées des soucis du monde, embarrassées dans les désirs terrestres, stériles en bonnes œuvres » (*In Ps.* 54, 3-4, PL 9, 348c-349b). Pour le psalmiste, le début du jour est aussi celui de la prière (*In Ps.* 62, 2, 401b). On peut sans doute attendre tout de la bonté de Dieu sans en être digne (*In Ps.* 118, 6, 4, 544b) ; il convient cependant de mettre d'abord l'action en accord avec la prière (*In Ps.* 118, 16, 2, 606c). Celle-ci est un cri du cœur et non de la voix : « il crie vers Dieu de tout son cœur celui qui demande des choses grandes et célestes, qui espère l'éternel, qui accomplit ses devoirs avec une crainte sans reproche » (*In Ps.* 118, 19, 1, 625bc). Le psalmiste crie « des profondeurs » et ce qu'il demande est profond ; incorporel, « Dieu est partout, il écoute, voit et agit » ; il faut pourtant le prier : « Il appartient à la nature de Dieu d'écouter, mais il appartient à notre nature de prier pour être écoutés » (*In Ps.* 129, 3, 719c-20a). Voir encore *In Ps.* 141, 2, 834ac ; 142, 3, 838d-39a).

2° Ambroise de Milan † 397 offre un petit traité sur les conditions de la prière dans le *De Cain et Abel* (I, 9, 34-39) : prier avec humilité comme le publicain, dans les profondeurs secrètes de notre cœur, sans multiplier les paroles, mais avec tout notre être : « Ce qui crie, ce sont tes œuvres, ta foi, ton amour, tes souffrances, ton sang... Auprès de Dieu parlent non pas nos paroles mais nos pensées » (37). Il convient aussi de prier « pour le peuple, c'est-à-dire pour le corps tout entier, pour les membres de l'Église ta mère, ce qui est un signe de charité mutuelle... Si chacun prie pour tous, tous prient pour chacun. Si tu pries pour tous, tous aussi prient pour toi, car tu es parmi ces tous » (39 ; cf. *De Isaac* 3, 10 ; 8, 9). Le souvenir des offenses ne doit pas détourner de la prière : « c'est par elle surtout que nous nous approchons de Dieu » (*De bono mortis* 6, 23).

Le *Commentaire de Luc* invite à imiter le Christ qui se retire sur la montagne pour prier (v, 41-43 ; éd. et trad. G. Tissot, SC 45, 1956, p. 198-99). On n'y trouve pas d'explication du Pater (celle-ci est donnée aux néophytes, *De mysteriis* v, 4, 18-30, SC 25 bis, réimpr. 1980, p. 130-37). A propos de *Luc* 11, 5-13, Ambroise conseille d'« offrir la prière à tous moments, non seulement le jour, mais encore la nuit » (VII, 87, SC 52, 1958, p. 37) ; ainsi ont fait Paul et Jean pour que la « porte soit ouverte » à leur apostolat (89, p. 38). Et si la prière de Paul pour être délivré de son écharde n'a pas été exaucée, c'est que Dieu « juge inutile ce que nous croyons devoir nous être avantageux » (90, p. 39).

Nous sommes faibles : la prière « est un bon bouclier pour notre fragilité » (*In Ps.* 38, 11 ; cf. *Ep.* I, 63, 103, à l'Église de Verceil). Elle est surtout recommandée aux vierges chrétiennes, spécialement la nuit ou avant le sommeil : « Que, dès le commencement du repos, le sommeil te trouve libérée des soucis du monde et occupée à méditer les choses divines » (*De virginibus* III, 4, 19). Ailleurs Ambroise suggère « l'ordre de la prière » en commentant les termes de 1 *Tim.* 1, 2 appliqués au *Ps.* 8 : « Il commence par les louanges de Dieu, c'est l'*oratio* ; suivent l'*obsecratio* pour que soit détruit l'ennemi, la *postulatio*, pour que tu voies la lumière et les étoiles : la lumière c'est l'Église, les étoiles les fils de l'Église ; enfin la *gratiarum actio* parce que Dieu protège l'homme et lui soumet tous les animaux » (*De institutione virginis* 2, 9).

Dans le *De Paenitentia*, Ambroise recommande de prier pour les pécheurs, comme l'a fait Moïse (I, 9, 43) ; en finale, il prie pour lui-même, dans une sorte de *confessio* : « Je n'étais pas digne d'être appelé à l'épiscopat... Cependant, puisque j'ai accepté ce labeur pour l'Église, veille sur ses fruits ; celui que tu as appelé à être évêque alors qu'il était perdu, ne souffre pas qu'il se perde comme évêque » (II, 8, 71-73). Dans le *De fide*, il prie pour que sa conscience soit pure, afin de présenter la vraie doctrine (I, 20, 132), et pour que Galien comprenne son exposé (8, 134-137 ; cf. II, 16, 141-47). C'est ce que E. Dassmann appelle une « dogmatique priée » (*gebetete Dogmatik, Die Frömmigkeit,* p. 86-91).

Enfin, Ambroise est l'auteur d'*hymnes* dont plusieurs ont été reprises dans la liturgie occidentale des Heures (PL 16, 1409-12 ; éd. et trad. ital. M. Simonetti, *Innologia ambrosiana*, Alba di Cuneo, 1956).

Pour *Chromace d'Aquilée* † 407/8, outre les commentaires du *Pater* signalés en DS, t. 12, col. 390, voir *Sermo* 3, 5-6 (CCL 9 A, 1974, p. 15) : l'ascension de Pierre à la salle haute (*Actes* 10, 9) a un « sens mystique » : « il ne pouvait se tenir en-bas celui dont la manière de vivre était aux cieux » ; *Tract.* XLII, 8, p. 403 sur la tempête apaisée (*Mt.* 8, 23-27) :

la prière des apôtres éveillant le Seigneur suggère celle des chrétiens dans la persécution et les tentations, « afin que Dieu rétablisse son Église dans la paix et la tranquillité ».

3° Jérôme fait de fréquentes allusions à la prière mais sans donner un enseignement précis sur son contenu. Il l'associe fréquemment à la *lectio*, reprenant la formule de Cyprien (*Ad Donat.* 15 ; cf. DS, t. 10, col. 473) : « Oras, loqueris ad sponsum ; legis, ille tibi loquitur » (*Ep.* 22, 25, à Eustochium). « Semper in manu tua sit lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad Dominum » (*Ep.* 58, 6, à Paulin de Nole). « Semper in manibus tuis divina sit lectio, et tam crebrae orationes ut omnes cogitationum sagittae quibus adulescentia percuti solet... repellantur » (*Ep.* 79, 9, à Salvina ; cf. *Ep.* 125, 11, à Rusticus). Il recommande la prière à des heures déterminées : tierce, sexte, none, le soir, la nuit, le matin, avant et après les repas ou toute démarche (*Ep.* 22, 37 ; *Ep.* 108, 20, épitaphe de Paula ; *Ep.* 130, 15, à Démétriade).

4° Augustin † 430 se révèle d'abord *homme de prière*, surtout dans ses *Confessions* qui prennent la forme d'un long entretien avec Dieu. En x, 40, 65, il livre en passant sa propre méthode : chercher Dieu à travers et au-delà des créatures et de lui-même, pour découvrir à la fois que « ce discernement ne peut se faire sans Dieu et qu'aucune créature n'est Dieu » ; c'est une oraison contemplative qui atteint Dieu par négation et sublimation. Il y trouve sa « délectation », autant qu'il réussit à se dégager des « occupations astreignantes », et cette prière débouche sur un « moment mystique » (voir le texte cité en DS, t. 2, col. 1920) ; moment passager pourtant : « je retombe dans les misères pesantes d'ici-bas, je suis réabsorbé et tenu par le quotidien ».

En outre, sa méditation sur l'Écriture (xi-xiii) est entrecoupée de prières, pour obtenir la lumière sur les sens mystérieux du texte (ainsi dans la longue section sur le temps : xi, 17, 22 ; 18, 23 ; 19, 25 ; 22, 28 ; 25, 32 ; 29, 39 ; 30, 40 ; 31, 41). L'*intellectus fidei* est le fruit de la prière en même temps que de la réflexion (cf. *Ep.* 120, 14 à Consentius : « ora fortiter, ut det tibi Dominus intellectum »). Il serait cependant excessif de conclure que toutes les interprétations proposées par Augustin sont toujours correctes ; il a parfois, croyons-nous, survalorisé son propre *intellectus fidei* ; on notera toutefois qu'il soumet ses idées aux critiques d'autres penseurs chrétiens et s'incline devant le mystère (cf. *Conf.* xii, 31, 42 sur les sens de *Gen.* 1, 1-3 ; *De Genesi ad litteram* vii, 28, 43 sur les jours de la création ; *De dono perseverantiae* 21, 55 sur la dispensation restreinte de la grâce et la prédestination).

Les éléments d'une *doctrine* sur la prière sont dispersés dans l'œuvre entière ; on peut les grouper autour de deux textes plus complets : le commentaire du *Ps.* 85 et la Lettre 130 à Proba.

1) *L'Enarratio in Ps. 85* (prêchée à Carthage pour la vigile de saint Cyprien, le 13 septembre 401, selon A.-M. La Bonnardière, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 7, 1971, p. 86) souligne d'abord *l'aspect christologique* : toute prière chrétienne est une prière *avec* le Christ et *dans* le Christ, éventuellement *au* Christ :

« Dieu n'aurait pu faire aux hommes aucun don supérieur à celui-ci : faire de son Verbe... leur Tête et les conjoindre à lui comme ses membres. Ainsi il est Fils de Dieu et fils de l'homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes. Dès lors, quand nous parlons à Dieu dans la prière nous ne séparons pas de lui son Fils, et quand le corps du Fils se met en prière il ne sépare pas de lui sa Tête. Notre Seigneur Jésus Christ, unique sauveur de son corps, est celui qui prie *pour nous*, qui prie *en nous*, qui *est prié par nous*. Il prie pour nous comme notre Prêtre, il prie en nous comme notre Tête, il est prié par nous comme notre Dieu... Veille à ne rien dire sans lui, et lui ne dit rien sans toi » (*In Ps.* 85, 1).

Du même coup, la prière est universelle, car la voix d'un membre du Christ s'unit à celle des hommes de tous les temps ; dans le Christ total, elle devient la voix d'un *homme unique* : « Aie pitié de moi, Seigneur, car vers toi j'ai crié tout le jour (*Ps.* 85, 3). Pas un seul jour, mais tout le jour. Comprends par là qu'il (le psalmiste) veut dire *en tout temps*. Depuis que le Christ gémit dans les oppressions (*pressurae*) jusqu'à la fin du monde où finiront les oppressions, cet homme gémit et crie vers Dieu, et chacun de nous a son cri, selon sa part, dans ce corps tout entier. Toi tu as crié aux jours de ta vie, et tes jours ont passé ; un autre a pris ta place et il a crié aux jours de sa vie. Toi ici, un autre là, un autre ailleurs. Ce corps du Christ crie tout le jour en ses membres qui se remplacent et se succèdent. C'est un homme unique (*unus homo*) qui s'étend jusqu'à la fin du monde. Ce sont les membres du Christ qui crient... Écoute la voix du corps tout entier du Christ » (*In Ps.* 85, 5).

Ce thème paulinien du corps du Christ (*Rom.* 12, 4-5 ; 1 *Cor.* 12, 12-30) revient fréquemment dans les *Enarrationes*, où il est souvent associé au thème du Christ-Époux et de l'Église-Épouse (*Éph.* 5, 31-32) : *In Ps.* 30, s. 2, 4 ; 40, 1 ; 60, 1 ; 69, 1 (« vous nous l'avez entendu dire souvent ») ; 74, 4, etc. Les deux thèmes jouent un rôle complémentaire : le premier, biologique et social, souligne l'universalité de la prière ; le second, emprunté au registre des relations, révèle l'intimité de chaque croyant avec le Christ dans une réciprocité d'amour.

L'aspect pneumatologique, moins souvent évoqué, est cependant inséparable de l'aspect christologique (cf. art. Église *Latine*, DS, t. 9, col. 350-51). Augustin applique parfois à l'Esprit ce qu'il dit ailleurs du Christ : « Ces voix du psaume... sont davantage les voix de l'Esprit que les nôtres... C'est la voix de l'Esprit de Dieu, car nous ne dirions pas ces paroles si lui-même ne nous les inspirait » (*In Ps.* 26, s. 2, 1). Commentant le *Ps.* 118, 45 en connexion avec *Rom.* 5, 5, (verset cité plus de deux cents fois dans l'œuvre ; cf. A.-M. La Bonnardière, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 2, p. 657-65), il affirme que l'Esprit, diffusant en nos cœurs l'amour de Dieu, « nous fait demander ce que nous désirons trouver, tendre là où nous désirons parvenir » (*In Ps.* 118, s. 14, 2). Dans la lettre à Proba, il évoque *Rom.* 8, 26 : « nous ne savons que demander » ; c'est une « docte ignorance », mais elle est « instruite (*docta*) par l'Esprit Saint qui vient en aide à notre faiblesse » (*Ep.* 130, 15, 28 ; cf. *Ep.* 194, 17 au futur pape Sixte ; *Sermo* 265, 2, etc.).

Le Commentaire du *Ps.* 85 décrit ensuite la prière comme une parole adressée à Dieu et, avec Cyprien et Jérôme, la relie à la *lectio* : « Ta prière est une parole à Dieu : quand tu lis, Dieu te parle ; quand tu pries, tu parles à Dieu » (*In Ps.* 85, 7 ; cf. *S.* 219 pour la vigile pascale : « Que Dieu nous parle dans les lectures ; parlons-lui dans nos prières »). Les distractions sont inévitables : s'il fallait prier sans que survienne une pensée étrangère, « je ne vois pas quel espoir nous resterait » ; mais la bonté de Dieu est grande : « C'est par faiblesse que je me dissipe, guéris-moi et je serai stable, affermis-moi et je serai ferme. Mais jusqu'à ce que tu le fasses, tu me supportes, car tu es doux et bon, Seigneur » (*In Ps.* 85, 7).

Quel doit être *l'objet de la prière* ? Demander ce qui est contraire à la volonté de Dieu « n'est pas invoquer Dieu ». On ne demandera donc ni la richesse, ni une dignité humaine, moins encore la mort d'un ennemi. Il faut « invoquer Dieu comme Dieu », « l'aimer comme Dieu »... « Désire-le lui-même, convoite-le ». A la limite, l'unique objet de la prière devrait être celui de *Ps.* 26, 4 : « *Unam petii* a Domino, hoc requiram : ut inhabitem in domo Domini per omnes dies vitae meae, ut contempler delectationem Domini » (*In Ps.* 85, 8 ; cf. *Ep.* 130, 8, 15 ; *S.* 80, 7). « Ne demandez pas à Dieu autre chose que Dieu ; aimez-le gratuitement et ne désirez que lui seul... Qu'il se donne lui-même et cela nous suffit » (*S.* 331, 4 ; cf. *S.* 334, 5 : « Désire et souhaite que te soit donnée la vie du Christ, et jusqu'à ce que tu y parviennes, tiens pour gage la mort du Christ »).

Nous devons encore, comme Paul en *Éph.* 3, 13-18, demander « ce que Dieu exige des hommes, car, pour que Dieu veuille te le donner, tu dois aussi disposer ta volonté » (*S.* 165, 2). Tel est le sens de la célèbre prière des *Confessions* (X, 20, 40 ; 37, 60) : « Donne ce que tu commandes et commandes ce que tu veux » (ce qui devait susciter la colère de Pélage, cf. *De dono persev.* 20, 53). La prière est incluse dans l'économie divine de la grâce : « Ipsa oratio clarissima est gratiae testificatio » (*Ep.* 177, 4 à Innocent I).

Par souci pastoral, Augustin s'interroge souvent sur *l'inefficacité* apparente de la prière : si nous ne sommes pas exaucés, c'est parce que nous prions sans les dispositions requises ; c'est aussi pour que grandisse notre patience et s'avive notre désir, ou enfin parce que la demande ne correspond pas à ce que Dieu juge meilleur pour nous (*In Ps.* 85, 9 ; cf. *Ep.* 130, 14, 26 : « bona speremus ampliora »). Paul n'obtint pas d'être délivré de son écharde (*Ep.* 130, 14, 25). Monique n'obtint pas que son fils restât près d'elle à Carthage, « sed tu alte consulens et exaudiens cardinem desiderii sui non curasti quod tunc petebat, ut me faceres quod semper petebat » (*Conf.* V, 8, 15).

Sur le même sujet : *S.* 56 ; *S.* 105 (sur *Luc* 11, 5-23) ; *S. Guelferbytanus* 33 et *S. Morin* 14 (éd. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 576-81 et 653-58) ; *S. sur la prière* publié par A. Wilmart et en dernier lieu par C. Lambot, RBén., t. 79, 1969, p. 173-84.

2) *La Lettre 130 à Proba*, grand-mère de Démétriade, écrite vers 411-412, se présente comme un petit traité *De orando Deo* (trad. franç. dans *Augustin parmi nous*, p. 89-100). Elle comprend trois parties : *qualis ores* (dispositions requises, 1, 2 à 3, 8) ; *quid ores* (objet principal : 4, 9 à 13, 24) ; *quid oremus sicut oportet* (objets divers : 14, 25 à 15, 28) et une conclusion (16, 29-31). Augustin invite d'abord cette riche dame à prier comme « une vraie veuve » (1 *Tim.* 5, 5-6) : pauvre esseulée. Elle demandera principalement *la vie bienheureuse* (« ora beatam vitam »), celle « où l'on a tout ce qu'on veut, mais où on ne veut que ce qui convient » (5, 10-11). Ce n'est ni le pouvoir, ni les honneurs, mais seulement « le suffisant », ou ce qui permet de servir autrui selon son rang : la santé (*incolumitas vitae*) et l'*amicitia* qui doit s'étendre aux ennemis (6, 12). Mais Augustin rappelle plus fortement l'*unam petii* du *Ps.* 26, 4 (cf. *supra*).

Il commente ensuite la parabole de l'ami importun (*Luc* 11, 5-13) : les trois pains peuvent signifier la Trinité (8, 15 ; source probable du texte énigmatique qui ouvre la *Vie des Pères du Jura* cité en DS, t. 9, col. 366) ; le poisson, l'œuf et le pain peuvent figurer la foi, l'espérance et la charité (8, 16 ; cf. *S.* 105).

Augustin introduit ici le thème du *désir*, déjà rencontré, et qui tient une place importante dans sa doctrine spirituelle. Dieu sait ce qu'il nous faut, mais il veut que « notre désir s'exerce dans la prière, pour que nous puissions recevoir ce qu'il prépare pour nous le donner : c'est quelque chose de grand, et nous sommes trop petits et mesquins pour le recevoir » (8, 17). Le désir permet d'assurer la prière continuelle : « Dans la foi, l'espérance et la charité, par un désir prolongé, nous prions toujours » (9, 18 ; cf. *In Ps.* 38, 14 : « Ton désir est devant lui, et si continuel est ton désir, continuelle aussi ta prière »). Prier à des moments déterminés sert surtout à réveiller et actualiser le désir assoupi de la vie éternelle (9, 18).

Tout en évoquant les prières des moines d'Égypte, « fréquentes sans doute, mais très brèves et lancées comme des traits » (déjà les « oraisons jaculatoires »), Augustin n'en recommanda pas moins *la prière prolongée*, à l'exemple du Seigneur (*Luc* 6, 12 ; 22, 43). Celle-ci ne consiste pas à multiplier les formules, mais à maintenir l'élan du cœur : « aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus ». « Parler beaucoup (*multum*) » n'est pas « prier beaucoup », c'est-à-dire s'adresser à Dieu « diuturna et pia cordis excitatione » (10, 20). La vraie prière est celle du cœur : « Multi silentes corde clamaverunt... Si ergo clamas, clama intus, ubi audit Deus » (*In Ps.* 30, s. 3, 10 ; cf. *In Ps.* 141, 3 ; *S.* 91, 3).

Le *Pater* est le type de toute prière ; il est permis d'utiliser d'autres formules, mais non de demander autre chose (11, 21). Enfin, après avoir montré que « nous ne savons pas que demander comme il convient » (cf. *Rom.* 8, 26) spécialement dans les épreuves, ignorance instruite pourtant par l'Esprit (cf. *supra*), et expliqué l'inefficacité apparente de nos prières (13, 24 à 15, 28), Augustin termine en invitant Proba et toute sa *familia* à prier pour lui-même et pour tous, en signe de concorde mutuelle. La dernière phrase est elle-même une prière où s'exprime la foi confiante d'Augustin : « Que Dieu t'exauce, lui qui est capable de faire plus que nous ne demandons et comprenons » (16, 31 ; cf. *Éph.* 3, 20).

Voir encore *Ep.* 149, 2, 12-16, à Paulin de Nole, où Augustin explique les quatre sortes de prière mentionnées en 1 *Tim.* 2, 1 par le recours au texte grec et l'application à la liturgie eucharistique.

5° Maxime de Turin (début 5e s. ; DS, t. 10, col. 852-56) invite souvent à la prière ses auditeurs encore mal christianisés (*Sermones*, éd. A. Mutzenbecher, CCL 23, 1962). Elle est, avec le jeûne et l'aumône, le grand moyen de nous approcher de Dieu (81, 3) ; elle chasse l'orgueil et la vanité (1, 3) ; par elle, au temps du jeûne de carême, le monde se renouvelle et des frères sont régénérés (52, 2) ; aussi convient-il d'être alors « assidu tout le jour à la prière et à la *lectio* » (36, 4). La Passion du Seigneur est le meilleur appui (37, 5). La prière est aussi l'arme souveraine contre les barbares et les hérétiques : « la prière blesse plus loin qu'une flèche » (83, 1) ; « armons-nous donc, durant cette semaine, de jeûnes, prières et veilles, afin que, par la miséricorde de Dieu, nous repoussions la férocité des barbares et refoulions les tromperies des hérétiques » (86, 3).

6° Jean Cassien († vers 435) arrive à Marseille en 415-416 ; par ses *Institutions* et ses *Conférences*, il importe en Occident les coutumes et les doctrines du monachisme oriental. S. Marsili (*Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* = Studia Anselmiana 5, Rome, 1936) a montré qu'il a subi l'influence d'Évagre, il

avait pu le connaître aux Cellules mais ne le cite jamais textuellement. Nous nous limiterons aux *Conférences* IX-X de l'abbé Isaac qui traitent explicitement de la prière (éd. et trad. E. Pichery, SC 54, 1958 et 1966, p. 38-96 ; trad. parfois modifiée).

1) *Le point de départ* de Cassien est la conviction que le progrès dans la prière va de pair avec le progrès dans la purification du cœur :

> « La fin unique du moine et la perfection du cœur, c'est de tendre à la persévérance d'une prière continuelle et ininterrompue, et, autant que la fragilité humaine le permet, d'atteindre l'immuable tranquillité de l'esprit et la pureté perpétuelle » (IX, 2). Prière et pureté intérieure se conditionnent mutuellement : la prière suppose en effet la purification de toutes les attaches humaines, et celle-ci ne se réalise que par la prière (3-5). C'est pourquoi il n'y a pas uniformité dans la prière ; celle-ci « se modifie à tout instant, selon le degré de pureté auquel l'âme est parvenue, suivant aussi ses dispositions actuelles » (8).

Cassien analyse ensuite les quatre sortes de prières en 1 *Tim.* 2, 1 ; l'*obsecratio* est la prière de componction ; l'*oratio* une promesse et un vœu (définition qui n'empêche nullement de prendre *oratio* au sens courant et général) ; la *postulatio* est la prière pour autrui ; la *gratiarum actio* la reconnaissance pour les bienfaits actuels de Dieu ou pour les récompenses promises dans la vie future (9-14). La première convient plutôt aux « commençants », la seconde aux « progressants », mais en fait l'âme « vole » d'une forme à l'autre (15). Le Seigneur a donné lui-même l'exemple de ces quatre prières (17).

2) Il y a cependant *un état supérieur* (« sublimior status atque excelsior ») : ici, la prière « est informée par la contemplation de Dieu seul et par l'ardeur de la charité qui permet à l'esprit (*mens*), délié et lancé dans cet amour, de s'entretenir très familièrement avec Dieu comme avec son propre père, dans un sentiment singulier de piété filiale » (18). C'est ce que suggère le premier mot du *Pater*, dont Cassien commente les demandes dans les chapitres suivants (19-24). Et le *Pater* conduit à cet « état supérieur » :

> « Cette prière élève ceux qui se la sont rendue familière à cet état encore plus sublime dont nous avons parlé précédemment, et les conduit à cette prière toute de feu que très peu connaissent ou éprouvent et qui est, à proprement parler, ineffable, transcendant tout sens humain. Elle ne se formule pas par le son de la voix, le mouvement de la langue ou la prononciation de paroles ; et l'âme, éclairée par une lumière céleste, ne s'exprime plus en un langage humain et caduc, mais par une effusion et une multiplication de mouvements et d'affections qui sortent du cœur comme d'une source abondante, exprimant ainsi, en un instant, tant de choses qu'elle ne peut, une fois retournée à son état naturel, ni les exprimer par ses paroles, ni les suivre par ses pensées.
>
> Cet état, Notre Seigneur nous l'a enseigné dans ces supplications que, selon l'Écriture, il adressait secrètement à Dieu lorsqu'il se retirait sur la montagne ; il en a donné aussi le type lorsque, dans la prière de son agonie, il répandit même des gouttes de sang, offrant ainsi un incomparable exemple de ferveur » (25 ; trad. J.-Cl. Guy, *Jean Cassien*, p. 134 ; cf. DS, t. 2, col. 262-66).
>
> Une telle prière peut jaillir en de multiples occasions : verset d'un psaume, entretiens spirituels, mort d'un frère, souvenir de la tiédeur ou des négligences, etc. (26).
>
> La suite évoque la componction et les larmes (27-30), la prière d'Antoine (31), les signes de la prière exaucée (35), enfin l'utilité de « prières fréquentes mais courtes » pour éviter la distraction (36 ; cf. *Institutions* 2, 10, 3).

3) La Conférence X traite surtout des *moyens* d'accéder à la plus haute prière. Isaac évoque d'abord la lettre pascale de Théophile d'Alexandrie (399) sur l'hérésie des anthropomorphistes et les remous qu'elle suscite (2-5). C'est l'occasion de rappeler que la mesure de la pureté de l'esprit, et donc aussi de la prière, correspond à la manière de connaître le Christ, soit dans la bassesse de son humanité, soit dans la gloire de sa divinité (6). Or le Christ a donné l'exemple de la prière solitaire. Si nous l'imitons, l'amour dont le Père l'a aimé sera en nous (cf. *Jean* 17, 26), « ce qui adviendra lorsque cette unité qui existe maintenant entre le Père et le Fils sera transfusée en nos sens et en notre esprit » (7). La fin que vise le solitaire est donc de « posséder en ce corps l'image de la béatitude à venir et de commencer à goûter les arrhes de cette manière de vivre » ; autrement dit, l'idéal du solitaire est « une prière unique et ininterrompue » (7).

Au moine Germain, qui demande une formule capable d'éveiller et de maintenir « le souvenir de Dieu », l'abbé Isaac répond en proposant Ps. 69, 2 : *Deus in adjutorium meum intende...* (cf. DS, t. 10, col. 1407), invocation souveraine contre toutes les tentations et tous les obstacles (10). Ainsi l'âme mendiante obtient d'être éclairée par la lumière divine ; elle devient un cerf spirituel qui « paît sur la montagne des prophètes et des apôtres et se rassasie de leurs plus sublimes et mystérieux enseignements ». On pénètre alors le sens des Écritures « non par le texte de la lecture, mais par l'expérience préalable ; par cette voie, notre âme parviendra à la pureté de la prière » (11).

Pour s'établir dans la prière, il convient de dominer la mobilité de l'esprit, de s'attacher à un seul verset de l'Écriture plutôt que de « voltiger » de l'un à l'autre (13-14). Des exemples de cette « science spirituelle » sont donnés dans la *Conf.* XIV (cf. DS, t. 4, col. 163-64).

L'enseignement de Cassien a marqué la spiritualité occidentale, en dehors même des cercles monastiques (cf. DS, t. 2, col. 267-74). Cette doctrine sur la prière n'est pas pourtant d'une entière clarté. La « prière de feu » semble bien être un *moment* privilégié plutôt qu'un *état* ; en tout cas, le *status* de Cassien n'est pas l'exact équivalent de la *katastasis* évagrienne, comme le montre le conseil de prières « fréquentes mais brèves ». En outre, on ne peut identifier la prière « sans sentiment ni paroles » avec l'intelligence savoureuse des mystères de l'Écriture. Mais ces incohérences tiennent peut-être à la distance insurmontable entre l'idéal et la vie réelle. La visée de Cassien reste féconde : tendre à la prière continuelle, idéal du moine et même du chrétien qui prend sa vocation au sérieux. Mais dans la vie quotidienne cette « continuité » se réalise sous des formes diverses : elle englobe aussi bien les formes plus humbles de la demande et la méditation de l'Écriture que les moments privilégiés de la « prière de feu ». Pour Évagre, « l'état » de prière allait en quelque façon de soi une fois obtenue l'*apatheia* ; pour Cassien, la prière pure reste une grâce dont Dieu seul est maître, encore que ce don lui paraisse normal dès lors que l'âme est purifiée.

7° Grégoire le Grand † 604 présente une doctrine de la prière qui traduit à la fois son souci pastoral et l'idéal de contemplation qu'il a d'abord cherché. Parmi les conditions de la vraie prière, il insiste sur l'harmonie indispensable entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'oraison et l'action. C'est « la face intérieure de l'homme, son esprit » qui s'élève vers Dieu ;

si donc la mémoire nous reproche quelque faute, il faut d'abord déplorer celle-ci dans les larmes, « afin que la face du cœur soit vue par l'Auteur du monde » (*Moralia in Job* x, 15, 26-28). Avant la prière, éliminons ce qui peut la gêner ; après, veillons à nous garder tels que nous souhaitons paraître devant le juge quand nous la reprendrons (15, 29). Mettre en pratique les commandements du Seigneur est nécessaire pour obtenir ce que nous demandons (xviii, 5, 19), « en sorte que l'action soit appuyée par la prière et la prière par l'action ; en effet, celui qui prie et néglige d'agir élève son cœur mais non pas ses mains, et celui qui agit et ne prie pas élève ses mains mais non son cœur » (5, 20 ; cf. *Ep.* xi, 51 : « inanis fit oratio ubi prava est actio »).

Comme pour Augustin, *l'objet* de la prière est d'abord Dieu lui-même : « Quand on ne cherche pas Dieu dans la prière, bien vite l'esprit se lasse de prier ». Dieu veut que nous cherchions d'abord son Royaume (cf. *Mt.* 6, 33). La plupart des hommes, il est vrai, aspirent d'abord aux biens temporels. Par contre, chercher Dieu conduit à une prière déjà contemplative : « Lorsque l'esprit aspire à la vue de son Créateur, enflammé de désirs divins, il s'unit aux réalités d'en-haut et se sépare de celles d'en-bas ; dans sa ferveur, il s'ouvre pour recevoir et s'élever, et quand l'esprit aspire aux choses célestes, il commence à goûter de manière admirable ce qu'il cherche à recevoir » (XV, 47, 53 ; sur *la mystique grégorienne*, cf. DS, t.6, col. 895-902).

Il est vrai à la fois que « Dieu écoute celui qui crie vers lui » et qu'il « tarde à exaucer ses cris ». Mais ce délai a pour but de rendre notre prière moins superficielle : « Nos vœux sont accomplis plus profondément (*altius*), dans la racine de nos pensées... Nos désirs s'accroissent donc et progressent par ce délai, pour être capables de ce qu'ils doivent recevoir... Le labeur de la lutte se prolonge afin que grandisse la couronne de la victoire » (xxvi, 19, 13).

La demande d'avantages terrestres (« uxorem, villam, vestem, alimentum ») n'est pas illégitime, à condition qu'on n'y mette pas trop d'insistance et que l'on cherche avant tout le Royaume. On ne saurait cependant prier pour la mort d'un ennemi. Au contraire, la prière va de pair avec le pardon et la charité : « la force de la prière, c'est l'élévation de la charité (*celsitudo caritatis*). Alors tout homme qui prie avec droiture obtient, puisque l'âme dans sa prière n'est plus obscurcie par la haine de l'ennemi » (*Homiliae in Evang.* 27, 7-8).

L'aveugle de l'évangile (*Luc* 18, 31-34) offre un modèle de prière insistante et bien réglée : « Lorsque nous persévérons fortement (*vehementer*) dans la prière, Jésus est là pour rendre la lumière, car Dieu s'imprime dans le cœur et la lumière perdue se rallume ». L'aveugle ne demande pas les richesses, mais la lumière : « cherchons cette lumière que nous pouvons voir avec les anges seuls ». Ensuite, comme l'aveugle, il faut « suivre le Christ, c'est-à-dire l'imiter » (*Hom. in Evang.* 2, 2 et 7-8).

Retenons enfin cette formule qui dépasse la prière privée : « C'est par l'Église que le Seigneur accepte le sacrifice ; c'est elle seule qui prie avec assurance pour ceux qui sont dans l'erreur » (*Moralia* XXXV, 8, 13).

Conclusion. – Malgré la diversité des points de vue, la doctrine des Pères sur la prière présente de remarquables constantes. Elle s'appuie d'abord sur l'Évangile et le Nouveau Testament ; il est aisé de relever les textes plus souvent cités : *Mt.* 6, 6-8 ; 6, 33 (= *Luc* 11, 20) ; 7, 9-11 ; *Luc* 11, 5-13 ; 13, 4-5 ; 18, 1-13 ; *Actes* 9, 10 ; *Rom.* 8, 26 ; 1 *Tim.* 2, 1 ; particulièrement significatif est l'accord d'Augustin et de Cassien pour appuyer sur *Luc* 6, 12 (Jésus sur la montagne) et 22, 43 (Gethsémani) l'appel à une prière profonde.

Presque tous les auteurs insistent sur l'accord nécessaire entre la prière et l'action et plusieurs soulignent le rapport entre la prière et la lecture de l'Écriture : le chrétien prie pour bien vivre, et il vit bien pour prier mieux ; sa prière se nourrit de la Parole de Dieu et y trouve son propre langage.

Le problème de l'efficacité de la prière conduit à préciser son objet : les biens temporels ne peuvent être demandés qu'avec mesure, dans la soumission et l'abandon à la volonté du Père qui sait mieux que nous ce qui nous convient. L'idéal est de chercher Dieu lui-même, Dieu seul.

Pour tout dire, dans la pensée des Pères, la prière tend toujours à s'élever plus haut ; elle n'est pas seulement un recours à Dieu pour surmonter les épreuves ou accomplir chrétiennement les tâches de la vie quotidienne ; elle est surtout « l'entretien avec Dieu » ou « l'être avec Dieu » (Grégoire de Nysse). Cette intimité avec le Père, par le Fils et dans l'Esprit (ce qu'Augustin explicite), permet à l'homme de se hausser peu à peu au niveau des pensées divines et de connaître parfois, en des moments de grâce, un avant-goût de la vie céleste. A des degrés divers, la prière a toujours pour effet une « divinisation » de l'homme.

Études d'ensemble. – M.A. Bellis, « *Levantes manus puras* » *nell'antica letterature cristiana,* dans *Rivista di storia religiosa*, t. 1, 1954, p. 9-39. – I. Hausherr, *Comment priaient les Pères,* RAM, t. 32, 1956, p. 35-58, 284-96. – B. Calati, *Il metodo monastico della preghiera,* dans *Vita monastica*, t. 13, 1959, p. 147-57 ; t. 14, 1960, p. 147-66. – *Gebete und Betrachtungen der Kirchenväter,* éd. B. Weiss, Munich, 1963. – *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica,* Rome, 1964 (cité *La preghiera...*). – R.L. Simpson, *The Interpretation of Prayer in the Early Church,* Philadelphie, 1965. – J.A. Jungmann, *Christliches Beten im Wandel und Bestand,* Munich, 1969 ; trad. franç. É. Rideau, *Histoire de la prière chrétienne*, Paris, 1972. – B. Fischer, *La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien,* dans *La Maison Dieu* = MD, n. 116, 1973, p. 41-58. – *Ecclesia orans* (Mélanges A.G. Hamman) = *Augustinianum*, t. 20/1-2, 1980 : surtout la contribution de V. Grossi, H. Savon, V. Saxer (le thème de l'orant/orante). – C. Cristiano, *La preghiera nei Padri* (coll. La Spiritualità cristiana. Studi e Testi 4), Rome, 1981.

A Patristic Greek Lexicon, éd. G.H.W. Lampe, Oxford, 1961, art. Εὐχή, p. 380-85. – RAC, *Gebet,* I, t. 8, 1972, col. 1219-55 (E. von Severus) ; *Gebet* II (*Fürbitte*), t. 9/1, 1973, col. 18-34 (O. Michel, Th. Klauser). – DIP, *Preghiera*, t. 7, 1983, col. 582-606 (J. Gribomont, A. Guillaumont, T. Špidlík, A. de Vogüé).

Sur la prière dans l'épigraphie et l'art antique : DACL, art. *Orant, Orante,* t. 12/2, 1936, col. 2291-2322 ; art. *Papyrus,* t. 13/1, col. 1382-1400 (H. Leclercq). – *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, 1971, col. 332-34 (G. Seib).

Pères orientaux. – M.J. Marx, *Incessant Prayer in the Vita Antonii,* dans *Antonius Magnus Eremita* = *Studia anselmiana* 38, Rome, 1956, p. 108-35. – J. Gribomont, *La preghiera secondo S. Basilio,* dans *La Preghiera...*, p. 371-97. – A. Benito y Durán, *La oración en el pensamiento y en la Regla de S. Basilio Magno,* dans *Teología espiritual*, t. 20, 1976, p. 33-159.

Th. Camelot, *L'oraison des Pères du désert,* dans *L'Oraison* (Cahiers de la Vie spirituelle), Paris, 1947, p. 70-88. – L. Regnault, *La prière continuelle « monologistos » dans la littérature apophtegmatique,* dans *Irénikon*, t. 47, 1974, p. 467-93. – É. Khalifé-Hachem, *La prière pure et la prière spirituelle chez Isaac de Ninive,* dans *Mémorial G. Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 157-73.

Pères latins. – K. Baus, *Das Gebet zu Christus beim*

hl. Ambrosius, Dissert. Trèves, 1952. – E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster, 1956 (index au mot *Gebet*). – J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, ch. 8, p. 127-41 : Ambroise, théoricien et maître de la poésie liturgique ; p. 296, bibliographie. – L. Laurita, *Insegnamenti ascetici nelle Lettere di S. Girolamo* (extrait de thèse, Rome Angelicum), Nocera Superiore, 1967, p. 40-44.

J. Delamare, *La prière à l'école de S. Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 477-93. – Ch. Morel, *La vie de prière de S.A. d'après sa correspondance*, RAM, t. 23, 1947, p. 222-58 (repris dans *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy-Paris, 1954, p. 55-87). – M. Abad, *La oración misionera y sus fuentes según S. Agustín*, Madrid, 1964. – *Augustin. Prier Dieu. Les Psaumes*, Paris, 1964 (introd. de A.-M. Besnard, p. 9-52 ; excellent choix de textes). – G. García Montaño, *La efficacia de la oración según la doctrina de S. Agustín*, Madrid, 1964. – C. Vaggagini, *La teologia della lode secondo S. Agostino*, dans *La preghiera...*, p. 399-467. – Monique Vincent, *La prière dans les Enarrationes in Psalmos de S. A.*, Paris-Lille, 1985 (microfiches).

J.-Cl. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine*, Paris, 1961. – O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950 ; 2e éd. refondue, Londres-Cambridge, 1968.

G. Penco, *La preghiera presso il monachesimo occidentale del secolo VI*, dans *La preghiera...*, p. 469-511. – A. de Vogüé, *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, RAM, t. 41, 1965, p. 467-72 ; *La règle de S. Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel* (SC hors série, t. 7), Paris, 1977, p. 334-59). – E. Lanne, *Le forme della preghiera personale in S. Benedetto e nella tradizione*, dans *Atti del 7e Congresso di Studi sull'Alto Medioevo* (Congrès S. Benoît), Spolète, 1982, t. 2, p. 449-76. – B. Fischer, *Prière commune institutionnelle et prière personnelle dans la Règle de S. Benoît*, MD, n. 143, 1980, p. 153-73.

M. Balsavich, *The Witness of St. Gregory the Great to the Place of Christ in Prayer*, thèse Anselmianum, Rome, 1959.

Aimé Solignac.

C. Prière au Moyen Âge

1. *Remarques générales.* – 2. *Jalons pour une histoire de la prière médiévale.*

1. **Remarques générales.** – 1° Place de la prière dans la spiritualité médiévale. – La prière a tenu dans la spiritualité médiévale une place dont nous avons peine aujourd'hui à mesurer l'importance. Le rôle qu'elle a ainsi joué dans la vie publique et la vie privée trouve d'abord son fondement et sa justification dans les enseignements de l'Écriture, et aussi dans cette conviction, déjà fortement exprimée par Grégoire le Grand (*Dialogi* I, 8, PL 77, 188 ; cité par Gratien, *Decretum* II, causa 23, q.4, c.21), selon laquelle, si l'ordre des choses, la succession des événements et le destin de chacun dépendent entièrement de la providence divine, Dieu veut cependant que les hommes méritent d'obtenir par leurs prières ce qu'il a décidé de leur accorder de toute éternité (cf. p. ex. saint Bonaventure, *In Sent.* III, d.17., a.2, q.1, ad 5, éd. Quaracchi, t. 3, p. 372b ; saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* 2a 2ae, q.83, a.2 c).

Cette théologie est inséparable d'une anthropologie dont on a souvent remarqué le caractère relationnel. Même après l'âge scolastique, où la philosophie ancienne a introduit de nouvelles définitions de ce qu'on devait appeler le « composé humain », l'homme est caractérisé d'abord par sa relation avec Dieu à l'image de qui il a été créé mais dont il s'est éloigné par le péché et vers lequel il doit revenir. L'homme est donc essentiellement un « être religieux », soit que l'on prenne le mot religion au sens d'une ré-élection, c'est-à-dire d'un retour librement choisi vers Dieu (cf. Augustin, *De civitate Dei* x, 3, 2 cité par saint Thomas, *loc. cit.*, q.81, a.1 c), soit qu'on l'entende au sens fondé sur une étymologie arbitraire mais souvent reprise selon laquelle la religion est ce qui relie l'homme à Dieu (Augustin, *De vera religione* 55, 112, cité par saint Thomas, *ibidem*). La prière est donc une reconnaissance du rapport de dépendance ontologique de l'homme à l'égard de Dieu (Thomas, *ibidem*, q. 83, a.3). Avec le jeûne et l'aumône, elle réconcilie l'homme pécheur avec Dieu en l'« ordonnant » à lui (Bonaventure, *In Sent.* IV, d.15, p.2, a.1, q.4 c, éd. Quaracchi, t. 4, p. 368b). Mais elle est aussi prise de conscience des relations de solidarité spirituelle et de charité qui doivent exister entre les hommes et qui unissent ceux-ci à la communauté des esprits célestes, à celle des saints et à l'univers tout entier.

Elle est également un « exercice », un effort, le moyen âge parlera souvent à ce propos de « combat » ou de « sacrifice ». Suivant la division proposée par saint Paul (1 *Tim.* 2, 1) et souvent commentée, la prière peut être demande, supplication, intercession ou action de grâces, mais elle est aussi adoration, louange et *confessio*, au sens qu'Augustin avait donné à ce mot. Elle est donc une activité de tout l'homme : prière de l'esprit, de l'intelligence et du cœur, mais aussi prière du corps, parce que généralement accompagnée de paroles ou de chants, de gestes, d'attitudes ou de mouvements destinés aussi bien à marquer la dépendance de celui qui prie à l'égard de Dieu qu'à soutenir son attention et à favoriser les élans de son cœur.

2° Le vocabulaire de la prière. – Pour comprendre ce que fut la prière médiévale, un bref rappel du vocabulaire qui s'y rapporte est nécessaire. Les mots « prière » et « prier » dérivent du latin *prex*, utilisé presque exclusivement au pluriel (*preces*), et du verbe *precor*. Ils traduisent cependant le plus souvent *oratio* et *orare*. Mais le mot *oratio* signifie d'abord parole, langage ou discours, puis demande. Il implique une idée d'oralité qu'évoquent les définitions proposées par Cassiodore (*In Ps.* 38, 13, CCL 97, 1958, p. 360, 305 : « Oratio est oris ratio »), par Isidore de Séville (*Aetym.* x, PL 82, 388 ; éd. Lindsay, n. 195-96 : « Orare dicere est ») et par Alcuin (*Grammatica*, PL 101, 858a : « Oratio est ordinatio dictorum »). Le moyen âge ne l'a jamais oublié.

Guillaume d'Auvergne, par exemple, s'en souvient dans son grand traité sur la prière qui porte le titre significatif de *Rhetorica divina* (*Opera omnia*, Paris, 1674, t. 1, p. 336-406), et saint Thomas explique que ce mot a passé dans la langue religieuse parce que les discours (*orationes*) des anciens étaient le plus souvent des plaidoyers, prononcés devant des juges, et qu'il était dès lors facile d'en transposer le sens pour voir dans les *orationes* chrétiennes des demandes ou des supplications adressées à Dieu, juge de nos actes (*In Sent.* IV, d.15, q.4, a.1, q[a]3, sol.1). Le latin *oratio* ne correspond donc pas exactement au français « oraison ». Ce mot s'est en effet chargé, à l'époque moderne, de connotations et de résonances nouvelles. Il désigne le plus souvent aujourd'hui, dans notre langue, soit certaines prières ligurgiques de la messe ou de l'office divin, soit la prière mentale, recouvrant alors, dans ce cas, « aussi bien la méditation que la contemplation » (cf. M. Dupuy, DS, t. 11, col. 831). En prenant donc ici *oratio* au sens très général de prière, on ne fait qu'adopter une traduction correspondant à celle du verbe *orare* qui, dans la langue religieuse, a toujours signifié demander ou prier, l'accent étant « mis fortement sur la demande » (*ibidem*).

3° Les formes de la prière médiévale. – La prière a revêtu au moyen âge des formes multiples et a fait

l'objet de distinctions qu'il faut rappeler brièvement. Les plus courantes ont été établies par les scolastiques : prière publique et prière privée d'une part (Thomas, *In Sent., loc. cit.*, a.2, q[a]1 c ; *Summa* 2a 2ae, q.83, a.12 c), prière vocale ou extérieure et prière mentale ou intérieure d'autre part (Thomas, *ibidem* ; Bonaventure, *In Sent., loc. cit.*, a.2, q.3, p. 373-75 ; *Breviloquium* v, 10, t. 5, p. 263b). Ces distinctions ne se recouvrent pas exactement et les frontières qui les séparent sont parfois difficiles à tracer.

1) *Prière publique et prière privée.* – Appelée aussi prière commune (*oratio communis*), la prière publique, dit saint Thomas, est celle que « les ministres de l'Église offrent à Dieu au nom de tout le peuple fidèle » (*Summa, loc. cit.*). C'est donc principalement la prière liturgique, celle qui accompagne des actes du culte bien déterminés, tels que l'administration des sacrements, ou surtout la célébration du sacrifice eucharistique et celle de l'office divin, considéré au moyen âge comme un véritable service public.

D'autres prières publiques pouvaient cependant avoir lieu, soit pour satisfaire la piété populaire (processions, pardons, pèlerinages, jubilés, bénédictions, etc.), soit pour répondre à certaines nécessités publiques (famines, épidémies, etc.). Ces prières, quelle que fût leur nature, étaient évidemment des prières vocales. Les textes qui y étaient lus, récités ou chantés étaient, pour la plupart, d'origine ou au moins d'inspiration biblique. Les Psaumes et surtout le *Pater*, dont nous possédons d'innombrables commentaires (cf. art. *Pater noster*, DS, t. 12, col. 388-413), y ont toujours tenu une place privilégiée. Une place souvent très large pouvait être faite, selon les circonstances, à des prières plus populaires que nous retrouverons plus loin.

La prière privée, appelée aussi « prière singulière » (*oratio singularis*), est celle que chacun peut offrir « soit pour lui-même, soit pour tout autre personne » (Thomas, *loc. cit.*). Elle peut être vocale, mais aussi intérieure ou mentale. Cette distinction entre prière publique et prière privée, malgré les apparences, ne peut être fixée d'une manière précise. Comme l'a remarqué en effet A. Wilmart (*Auteurs spirituels*, p. 18), un grand nombre de prières, destinées primitivement à répondre aux besoins de la piété individuelle, ont été introduites dans la liturgie et ont ainsi nourri la prière publique. D'autres encore, en grand nombre également, proposées à la dévotion privée, notamment à l'époque carolingienne, s'inspirent directement de l'office divin. De tout temps d'ailleurs, les règles et les coutumiers monastiques avaient encouragé ceux qui célébraient l'office à poursuivre leur prière en privé et en silence, marquant ainsi la continuité qui doit exister entre ces deux formes de prière (cf. P. Salmon, *Analecta liturgica*, p. 192).

2) *Prière vocale et prière mentale.* – La distinction établie entre ces deux types de prières est moins nette encore ; aussi saint Bonaventure parle-t-il également de ce qu'il appelle la « prière mixte », où prière vocale et mentale s'entremêlent (*In Sent. IV*, p. 2, a.2, q.3 c, t. 4, p. 374). Prière mentale et prière vocale sont en effet inséparables. La liturgie avait sans doute conféré à la parole, dans la prière, une sorte de prépondérance. Mais l'Évangile, en un texte souvent cité (*Mt.* 6, 7), avait affirmé avec force que l'abondance des paroles ne suffisait pas à constituer une véritable prière. La Règle de saint Benoît (ch. 19) et celle de saint Augustin (éd. Verheijen, II, 3, p. 421) avaient aussi rappelé que dans la psalmodie les pensées du cœur devaient être accordées aux paroles prononcées. La prière vocale exige en effet un effort d'attention, de recueillement et d'intériorisation dont Augustin (*Epist.* 130 à Proba, 10, PL 33, 502) cité par saint Thomas (*Summa, loc. cit.* a.14, ad 1), et saint Grégoire (*Moralia* XXXIII, 23, 43, PL 76, 701b) cité par Bonaventure (*In Sent. IV*, d.15, p.2, a.2, q.3, p. 373-74), avaient souligné la nécessité.

Le moyen âge avait d'ailleurs toujours connu la prière solitaire et silencieuse, recommandée par saint Benoît (ch. 20), puis par un grand nombre de règles ou de coutumiers et par une tradition dont les témoins sont innombrables (cf. art. *Oraison*, DS, t. 11, col. 832-34). Selon J. Leclercq (*Les noms de la prière*, p. 129-31), cette forme de prière, où l'âme s'adresse à Dieu « sans l'intermédiaire de paroles empruntées à un texte quelconque », est souvent décrite comme devant revêtir « trois caractères ». Elle doit d'abord être « pure », c'est-à-dire « sans distractions », et comme ceci « normalement et habituellement ne peut durer longtemps, elle doit être également brève », et on en compensera « la courte durée en la renouvelant souvent » : cette prière sera donc enfin « fréquente ». En fait, ce type de prière est celui dont il est question dans les textes qui associent, tout en les distinguant, la *lectio*, la *meditatio* et l'*oratio*, celle-ci débouchant à son tour sur la *contemplatio* (cf. DS, art. *Lectio divina*, t. 9, col. 478-87 ; *Méditation*, t. 10, col. 911-14 ; *Contemplation*, t. 2, col. 1229-48 ; J. Leclercq, art. cité, p. 131-39).

3) *La prière furtive.* – Ce nom a été parfois donné à ces brèves invocations où s'expriment les appels spontanés de l'âme et qui, répétées intérieurement, ont joué, dans la spiritualité occidentale, un rôle analogue à celui de ce que l'Orient a appelé la « prière de Jésus ». Augustin (*Epist.* 130 à Proba, 20, PL 33, 501) avait déjà recommandé l'usage de ces formules prononcées fréquemment à la dérobée (*raptim*), et lancées comme des traits (*jaculatas*) jusqu'à Dieu. L'étymologie devrait permettre de donner à ces invocations le nom d'« oraisons jaculatoires », mais cette expression revêt aujourd'hui un sens un peu différent (cf. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, 1960, p. 289-92). Il semble donc préférable de conserver l'expression « prières furtives » (*orationes furtivae*) qu'on trouve déjà dans un recueil carolingien (PL 101, 468) et dans une *Vita* de saint Adalbert de Prague (citée par J. Leclercq, *Les noms*, p. 131, n.1).

La même expression sera reprise par la suite, notamment par les premières générations de frères Prêcheurs qui pratiqueront cette forme de prière durant leurs longs voyages (cf. A. Huerga, art. *Preghiera*, III : *I Domenicani, sec. XIII*, DIP, t. 7, col. 620-23). Thomas d'Aquin, sans employer la même expression, cite le texte d'Augustin indiqué plus haut et voit dans ces invocations répétées un moyen de pratiquer la « prière incessante » recommandée par l'Évangile (*Luc* 18, 1) et saint Paul (1 *Thess.* 5, 17) (cf. *Summa*, 2a 2ae, q.83, a.14 c).

2. **Jalons pour une histoire de la prière médiévale.** – Une histoire de la prière médiévale qui voudrait embrasser cet immense sujet dans toute son ampleur devrait recourir à d'innombrables témoignages.

Elle devrait interroger en premier lieu l'histoire de l'architecture et celle de l'art. Cathédrales, églises, chapelles, oratoires, cloîtres, abbayes et monastères ont été les lieux d'une prière dont ils étaient en même temps le symbole. Leur ordonnance, leur disposition, leur décor, leur mobilier, leur éclairage ont été conçus pour la célébration de l'Eucharistie et de l'office divin, ou pour d'autres prières publiques, extra-

liturgiques. Mais ils ont voulu aussi favoriser le recueillement et le silence indispensables à la prière privée, vocale ou mentale. Images, statues, fresques ou vitraux devaient contribuer d'autre part à éveiller ou à entretenir la ferveur, l'*affectus orationis* ou l'*affectus devotionis* de ceux qui habitaient ces lieux ou qui les fréquentaient.

Il faudrait ensuite interroger les livres. Indépendamment même de leur contenu, le soin avec lequel la plupart des sacramentaires, missels, antiphonaires, graduels, psautiers, bréviaires, rituels ou livres d'heures ont été calligraphiés, illustrés, ornés et reliés témoigne, lui aussi, de l'importance attachée à tout ce qui se rapportait à la prière. Si l'on en vient aux textes, il faudrait consulter les règles, les coutumiers ou les constitutions des monastères, des ordres religieux, des tiers-ordres, des confréries ou des fraternités, sans oublier les commentaires qui les ont souvent accompagnés. Tous contiennent en effet des dispositions plus ou moins précises, plus ou moins développées, sur les temps, les lieux ou les formes de la prière, les gestes et les attitudes qui doivent l'accompagner, ou les vêtements dont il convient de se revêtir pour s'y livrer. Une place importante devrait être faite également aux *Vies* des saints qui nous renseignent aussi bien sur la manière dont ceux-ci ont prié que sur les modèles de prière que le moyen âge s'est donnés. Il ne faudrait pas non plus négliger les textes en langue vernaculaire. Comme l'ont montré plusieurs études récentes (cf. bibliographie), chansons de geste, recueils de miracles et mystères offrent de nombreuses et suggestives indications sur la prière des laïcs, sur leur objet et sur leur contenu. On se bornera à signaler ici quelques-uns des textes qui font connaître les prières dont le moyen âge a usé ou qui ont traité de la prière d'un point de vue théologique.

1° « Preces » et recueils de « preces » du 8e au 11e siècle. – De tout temps, a écrit A. Wilmart (*Auteurs spirituels*, p. 478), « des prières furent rédigées librement et, pour ainsi dire, en marge de la liturgie officielle ». Ces prières ont été souvent rassemblées dans des recueils auxquels on a donné le nom de *Libelli precum*. Les plus anciens d'entre eux sont d'origine celtique ou anglo-saxonne, comme le célèbre *Book of Cerne* (éd. Kuypers, Cambridge, 1902), qui doit son nom à l'abbaye du Sud-Est de l'Angleterre à laquelle il a appartenu et qui a dû être composé dès le 8e siècle, ou l'*Oratio sancti Brendani*, plus tardive et d'origine irlandaise (éd. P. Salmon, CCM 47, 1977, p. 1-31). Notons, à titre d'exemple, que ce dernier recueil est fait principalement d'invocations, de « confessions » et de supplications adressées à la Trinité, au Christ, à la Vierge, aux anges et aux saints. On y trouve aussi une *lorica*, c'est-à-dire une de ces prières de forme litanique, en usage dans les chrétientés celtiques, qui sollicitent la protection des puissances célestes contre tous les dangers spirituels et temporels énumérés en détail (cf. art. *Lorica*, DS, t. 9, col. 1007-11).

Des recueils analogues, imités souvent des précédents, devaient se répandre sur le continent, à la faveur de ce qu'on a appelé la « renaissance carolingienne » (cf. R. Constantinescu, *Alcuin et les « Libelli precum »...*, p. 17-56 ; P. Salmon, *Analecta liturgica*, Rome, 1974 ; *Les livrets de prière...*, p. 218-34). Les textes contenus dans ces *Libelli* sont empruntés à l'Écriture, aux *Vitae* des martyrs et confesseurs, aux écrits des Pères. On y trouve également des hymnes et des poèmes. Une très large place y est faite au Psautier, soit sous forme de psaumes choisis, accompagnés parfois d'un bref commentaire ou d'une courte prière, soit sous forme de versets isolés, constituant des invocations, selon une disposition semblable à celle qu'avait adoptée le *Psalterium Bedae* (éd. A. Wilmart, *Precum libelli...*, p. 143-59 ; ou éd. J. Fraipont, CCL 122, 1955, p. 452-70), et dont on trouve un autre exemple dans le *Psalterium abbreviatum Vercellense* (éd. P. Salmon, CCM 47, 1977, p. 35-78). D'après une lettre d'Alcuin, considérée comme authentique (MGH *Epist. Karolini aevi*, t. 2, 1895, n. 304, p. 462), placée par Migne (PL 101, 509) « au début d'*Officia per ferias* (PL 101, 509-512) auxquels elle est absolument étrangère » (A. Wilmart, *Le manuel de prières de S.J. Gualbert*, RBén., t. 48, 1936, p. 263, n. 3), mais qui se rapporte à un recueil semblable à ceux qu'on vient de citer, il apparaît que ces psautiers abrégés, même s'ils ont pu alimenter parfois la prière publique, ont été destinés d'abord à la prière privée de laïcs ou à celle de clercs qui par suite d'un empêchement quelconque n'avaient pas la possibilité de célébrer l'office solennel (cf. P. Salmon, *Analecta*, p. 84-85).

2° Les manuels de prière du 11e siècle. – Les recueils qu'on vient de mentionner ou d'autres analogues resteront longtemps en usage. Des copies en seront encore exécutées aux 14e et 15e siècles (P. Salmon, *Livrets de prières*, RBén., 1980, p. 147-49). Au cours du 11e siècle, cependant, l'expression de la prière chrétienne prend un nouvel élan. On voit alors apparaître des recueils d'une structure différente, destinés eux aussi à la prière privée mais dont il n'est pas exclu qu'ils aient nourri parfois la prière communautaire (P. Salmon, *Analecta*, p. 189-94). Ces recueils sont souvent anonymes. D'autres ont été donnés, à tort ou à raison, à des personnages d'inégale notoriété. L'un des plus connus a été attribué souvent à Jean Gualbert †1073, qui l'a sans doute utilisé, mais qui n'en est pas pour autant l'auteur (cf. Wilmart, *Le manuel de prières de S. J. G.*, RBén., 1936, p. 259-99 ; cf. DS, t. 8, col. 542). Il faut mentionner également les prières contenues dans les *Carmina et preces* de Pierre Damien † 1072 (PL 145, 917-66), étudiés également par Wilmart (*Auteurs spirituels*, p. 138-46 ; *Le recueil des poèmes et prières de S.P.D.*, RBén., t. 41, 1929, p. 513-23). On y trouve des « formules assez brèves, où la demande occupe une large place, et qui prolongent la tradition des *Libelli precum* carolingiens » (J. Leclercq, *S.P.D., ermite et homme d'Église*, Rome, 1960, p. 165).

Une place importante doit être faite aussi à Jean de Fécamp † 1078 ; il est l'auteur de la prière *Summe sacerdos* qui a figuré dans le Missel romain, jusqu'à une époque récente, sous le nom de saint Ambroise (Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 101-25). Mais on lui doit surtout des livrets de prières dont la plus grande partie a été reproduite dans le recueil de *Meditationes* faussement attribué à saint Augustin (PL 40, 901-42) ou parmi les écrits d'Alcuin (PL 101, 1027-98) ; nouvelle éd. par J. Leclercq et J.P. Bonnes, *Un maître de vie spirituelle au 11e siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946 (cf. DS, t. 8, col. 509-11). Parmi les recueils qui ont connu le plus de succès il faut signaler surtout les *Orationes sive meditationes* d'Anselme de Cantorbéry † 1109. Les anciennes éditions avaient publié sous ce titre une série de 22 « méditations » et de 75 « oraisons » (PL 158, 709-1016). La critique a montré que beaucoup de ces textes n'étaient pas authentiques. Néanmoins dix-neuf *orationes* et trois *meditationes* sont certainement d'Anselme (éd. F. Schmitt, *S. Anselmi Opera*, t. 3, Édimbourg, 1946 ; réimpr. Stuttgart 1968, p. 1-91). Le désordre dans lequel cette collection avait été recopiée est le signe de son succès. La piété chrétienne se souciait moins de connaître les noms des auteurs auxquels il convenait d'attribuer ces prières que d'y trouver de quoi alimenter, soutenir et réchauffer sa ferveur.

Un rapide examen des prières contenues dans ces recueils permet d'entrevoir ce que furent alors la structure, les thèmes essentiels et les orientations profondes de la prière médiévale. On constate d'abord que, tout en étant distincte de la *lectio* et de la *meditatio* qui la précèdent et la préparent, l'*oratio* en

demeure inséparable. Le Prologue que saint Anselme a mis en tête de la collection de ses *Orationes et meditationes* authentiques est significatif à cet égard (éd. citée, p. 3). L'abbé du Bec s'y souvient de la distinction entre ces trois sortes d'exercices. Mais il marque en même temps les rapports étroits qui les unissent. Ses *Orationes* comme ses *Meditationes* doivent être lues, en effet. Elles ne doivent pourtant pas l'être dans le tumulte ni rapidement, mais dans la tranquillité et le calme afin que cette lecture puisse se transformer en méditation. On ne devra pas non plus s'astreindre à lire ces textes d'un bout à l'autre, ni même en commençant par le commencement. Ceux-ci ont d'ailleurs été divisés en paragraphes afin qu'on puisse en entreprendre n'importe où la lecture et que celle-ci puisse être interrompue lorsque s'éveillera dans l'âme un mouvement affectueux de prière et le désir de s'y complaire. Ce prologue contient ainsi une sorte de méthode d'oraison simplifiée qu'une longue pratique avait rendue familière aux milieux monastiques mais qu'Anselme voulait mettre à la portée de ses destinataires.

Si l'on veut pénétrer plus avant les orientations données à la prière médiévale, on remarquera d'abord que la plupart des *orationes* contenues dans ces recueils s'adressent directement à Dieu, à la sainte Trinité, à l'une ou l'autre des trois personnes divines ou au Christ. La Vierge est aussi souvent invoquée (cf. H. Barré, *Prières anciennes...*), et c'est vers elle que trois des plus belles prières du recueil d'Anselme se tournent (*Or.* 5-7). D'autres sont adressées aux anges, plus particulièrement à l'archange Michel, ou encore aux saints. Celles-ci sont nombreuses, également, dans le recueil d'Anselme. Elles invoquent ainsi saint Jean-Baptiste (8), les apôtres Pierre (9), Paul (20) ou Jean (11), ou encore les saints Étienne (13), Nicolas (14), Benoît (15) ou Marie-Madeleine (16).

C'est pourtant l'objet de ces prières qui mérite surtout de retenir l'attention. La louange, l'action de grâces et l'adoration y tiennent la plus grande place. Les prières de Jean de Fécamp, à cet égard, sont significatives. Ce sont en effet souvent des *confessiones*, destinées à célébrer la grandeur de Dieu, sa bonté et sa miséricorde. Des thèmes semblables reparaissent dans les *orationes* d'Anselme (par exemple *Or.* 2 et 4), et celles qui sont adressées à la Vierge ou aux saints ne font pas exception. Elles mentionnent les mérites que ceux-ci ont acquis par leurs travaux ou leurs souffrances, mais elles voient en tout cela le signe et la marque des dons reçus de Dieu. Place est faite aussi à la demande. Mais celle-ci est avant tout spirituelle. Celui qui prie sollicite le pardon de ses fautes, la consolation dans ses épreuves, la force de résister aux tentations et au mal qui l'assaillent afin de pouvoir être en toutes choses fidèle à Dieu. Il veut obtenir de Dieu ou du Christ, par l'intercession de la Vierge et des saints, les vertus de pénitence et d'humilité, plus encore celles d'espérance et de charité, et donc, par-dessus tout, l'amour de Dieu.

On voit ainsi apparaître ce qui constitue les deux éléments essentiels et comme les deux pôles de la prière médiévale : d'une part le sentiment profond d'une misère dont le pécheur prend une conscience de plus en plus vive, et d'autre part une confiance sans bornes dans la miséricorde divine et dans la puissance d'intercession de tous ceux qui, dans l'au-delà, veillent sur lui et le protègent. En ce qui concerne le premier de ces deux points, par exemple, Jean de Fécamp se considère toujours comme pauvre et misérable, conçu dans le péché et souillé par la suite par de plus grands péchés, comme un ingrat qui après être entré en religion a commis d'innombrables fautes et qui, au lieu de s'en corriger, en a ajouté de nouvelles à celles où il était tombé. Anselme, pour sa part, ne trouve pas de mot assez fort pour parler de son péché, de sa misère ou de sa détresse. Il évoque son infirmité ou son « imbécillité » (éd. citée, p. 6, 10-11), il se dit pauvre et abandonné (*derelictus*, p. 90), il se compare à un « ver chargé de crimes » (*scelerosus vermis*) ou à un « petit homme accablé de maux » (*aerumnosus homuncio*, p. 26, 8). Il s'apitoie sur sa condition misérable (p. 14) qui est pour lui une cause de larmes (p. 9, 83). Mais ce sentiment aigu de sa misère n'est nullement exclusif de la joie profonde qu'il éprouve à louer Dieu et à célébrer sa gloire (p. 11, 24-25). Sa prière revêt donc délibérément un caractère affectif, et les sentiments de tristesse ou de confusion qu'engendre en lui la conscience de son péché sont compensés par une immense confiance en la miséricorde divine, source d'une joie et d'une espérance que rien ne peut décourager.

Les textes en langue vernaculaire que nous font connaître les chansons de geste présentent des caractères un peu différents et recourent à d'autres moyens d'expression. On y retrouve néanmoins des traits qui les apparentent aux prières des clercs et des moines. « Cette prière épique, nous dit-on, est exclusivement prière de demande » (M. de Combarieu du Grès, *L'idéal humain...*, p. 546). Mais si elle semble « reposer entièrement sur une idée assez limitée de la divinité », elle montre néanmoins « la familiarité de celui qui prie avec le surnaturel » (p. 547). L'analyse des textes permet d'en dégager les grandes orientations (p. 576-79). Comme les anciennes *loricae*, les prières des romans de chevalerie rappellent volontiers les interventions miraculeuses de Dieu mentionnées par l'Ancien ou par le Nouveau Testament. Elles évoquent parfois « toute l'histoire du monde, conçue comme celle des relations de Dieu et des hommes ». Elles témoignent d'une foi intrépide et d'une confiance en Dieu qu'aucun doute apparemment n'ébranle.

3° Les premières systématisations du 12e siècle. – Les recueils dont il vient d'être question continueront à être lus et utilisés durant tout le moyen âge. D'autres prières apparaîtront plus tard encore et seront diffusées sous le nom de grands docteurs, tels que Bonaventure ou Thomas d'Aquin, qui n'en étaient pas toujours les auteurs. La piété des fidèles y restera attachée et quelques-unes sont demeurées en usage jusqu'à notre époque. Parallèlement, cependant, on verra apparaître des exposés de caractère plus systématique, encore que rédigés à des fins pratiques.

Quelques-uns d'entre eux sont d'origine ancienne. C'est ainsi par exemple qu'Isidore de Séville (*Sententiae* III, 7, PL 83, 671-79), et plus tard Raban Maur (*De universo* VI, 14, PL 111, 136-37), consacrent à la prière des développements d'une certaine ampleur.

La prière, dit Raban, est une *petitio*, parce que prier consiste à demander. Cette définition est suivie d'indications relatives au lieu et au temps de la prière directement inspirées de l'Écriture. Le Christ a demandé que l'on priât dans le secret (*Mt.* 6, 6), mais si les circonstances ou la nécessité l'exigent, on pourra prier en public. Quant au temps de la prière, il faut s'en tenir à l'enseignement de saint Paul qui nous a dit de « prier sans cesse » (1 *Thess.* 5, 17). C'est par fidélité à l'Écriture (*Actes* 13, 3) que la prière sera en outre rapprochée du jeûne et de l'aumône, qui en sont les deux ailes. Ces exposés restent néanmoins très sommaires.

Le 12e siècle se livre à des analyses plus approfondies : celles-ci s'efforcent de définir la structure, les modes, les formes ou les degrés de la prière. Elles tentent de décrire ce qui se passe dans l'esprit et dans le cœur de celui qui prie. Ces analyses sont insérées souvent dans des ouvrages de caractère plus général qui contiennent eux-mêmes des prières ou des élévations. En voici quelques exemples :

1) *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 est de ceux qui ont le plus souvent parlé de la prière. Avant même de devenir moine cistercien à Signy, il avait rédigé un *De contemplando Deo* (éd. J. Hourlier, SC 61, 1968) où la prière est présentée comme une recherche de Dieu. L'âme prend d'abord conscience de sa misère. A son désir pourra répondre la grâce de la rencontre, rare et soudaine, qui engendrera en elle des sentiments ou *affectus* de joie, d'exultation, d'adoration et d'action de grâces. Ce que l'âme veut obtenir, c'est l'amour de Dieu, et l'ouvrage contient une admirable prière destinée à solliciter ce don (n. 8-9, p. 86-91). Les *Meditativae orationes* de Guillaume témoignent à leur tour des liens étroits qui unissent méditation et prière. L'auteur y revient souvent sur la nature de la prière. Dans sa *Méditation* 5 notamment (éd. M.-M. Davy, Paris, 1934, p. 116-33), il se souvient des modes de prière dont le Christ a donné l'exemple. En effet, il a prié « seul », « dans la foule », « dans l'exultation de l'esprit », « dans une sueur de sang » et encore lorsqu'il fut « élevé sur la croix ». Comme lui, il faut savoir prier dans la solitude ou dans la foule. Comme lui, il faut parfois prier « dans le sang » et « sur la croix », c'est-à-dire dans l'épreuve, où notre « cœur verse des larmes de sang » en présence du Sauveur. Ailleurs (*Méd.* 9, p. 194-209), Guillaume voit dans la prière un combat. Pour s'approcher de Dieu, pour le voir et l'entendre, l'âme doit descendre, comme à tâtons, dans la demeure de sa conscience, en chasser toutes les pensées vaines et inutiles (p. 199). Lorsqu'elle a réussi à faire en elle-même le silence et qu'elle a « ordonné la discipline de ses affections », elle entre alors dans l'intimité et la familiarité divines et trouve son repos en Dieu (p. 201-02).

Les écrits rédigés par Guillaume après son entrée à Signy, en 1135, contiennent un enseignement plus systématique. L'*Expositio in Cantica* traite des formes, des motifs et des thèmes propres à la prière dans les trois états de l'âme qui seront décrits par la suite (éd. J.-M. Déchanet et M. Dumontier, SC 82, 1962, n. 12-25, p. 84-103). Dans l'état « animal », celui qui prie ne sait pas encore vraiment prier. Il demande tout à Dieu, sauf Dieu lui-même, et Dieu lui reste obstinément caché. La prière de l'homme « rationnel », en revanche, s'élance délibérément dans le domaine des choses de l'esprit. Elle est encore le fruit de laborieux efforts. Mais la grâce de l'Esprit Saint agit sur la raison, l'âme, la vie, les mœurs, le tempérament physique même ; Dieu vient bientôt en celui qui l'aime et y établit sa demeure. Parvenue au stade « spirituel », l'âme, dans sa prière, ne veut plus que ce que Dieu veut. « En cet état, en effet, l'homme prie Dieu comme Dieu... Il ne se conforme pas Dieu, mais il se conforme à Dieu. Il ne lui demande rien, sinon lui et le moyen de l'atteindre. Il consent à ne jouir de rien que de lui et en lui ; à n'user de rien, si ce n'est pour aller à lui » (n. 23, p. 98-101).

Les exposés de l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* se présentent un peu différemment (éd. J.-M. Déchanet, SC 223, 1975, n. 169-86). Guillaume y rappelle d'abord les liens étroits qui unissent la *lectio* et la *meditatio* à l'*oratio*. Dans la *lectio* l'amour de Dieu « trouve son lait », dans la *meditatio* son « aliment solide », dans l'*oratio* enfin « sa force et sa lumière » (n. 171, p. 280-81). C'est avec le secours de la méditation que l'« homme animal » apprendra à prier d'une manière « spirituelle ». Il écartera « le plus possible de son esprit les corps et les représentations corporelles », pour parvenir à « la pureté du cœur » (n. 173, p. 282-83). Il pourra fixer son attention sur l'Humanité du Sauveur, pourvu du moins « que, par la foi, il ne sépare pas le Dieu de l'homme », afin qu'il en arrive un jour à « saisir le Dieu dans l'homme » (n. 174). Il verra alors s'éveiller en lui des sentiments (*affectus*) « d'autant plus doux que plus proches de l'humaine nature », mais la foi devra transformer ces sentiments en « mouvements d'amour » et lui permettre de saisir, « dans l'étreinte d'un suave baiser d'amour, le Christ Jésus entièrement homme mais aussi entièrement Dieu » (n. 175, p. 284-87). Guillaume définit ensuite les quatre modes de prière que saint Paul avait distingués (1 *Tim.* 2, 1) mais qu'il présente dans un ordre un peu différent (n. 176-86, p. 286-95). Il traite d'abord de la demande (*postulatio*) et de la supplication (*obsecratio*), puis de la prière proprement dite (*oratio*) dont il donne une définition qui en souligne le caractère affectif. L'*oratio* est un attachement affectueux de l'homme à Dieu (*hominis Deo adhaerentis affectio*), une sorte de conversation familière où « l'âme illuminée se tient devant Dieu pour jouir de sa présence aussi longtemps que cela lui est permis » (n. 179, p. 288-89). A l'*oratio* succède l'action de grâces (*gratiarum actio*), qui naît de la perception des dons de Dieu. C'est en elle que consiste la prière ininterrompue dont parle l'Apôtre, lorsqu'il déclare : « Priez sans cesse, et rendez toujours grâces » (1 *Thess.* 5, 17-18 ; n. 180-181, p. 288-90).

2) *Saint Bernard* †1153 accorde beaucoup de place à la prière, lui aussi, dans ses écrits. Ses *Sermons sur le Cantique*, notamment, contiennent de nombreuses élévations qui sont souvent elles-mêmes des prières (cf. *In. Cant.* 20, 1). Ses enseignements sur ce point sont moins systématiques que ceux de Guillaume de Saint-Thierry. A diverses reprises, pourtant, il traite de la nécessité de la prière, des formes que celle-ci doit revêtir ou de la manière dont il convient de prier. On notera par exemple, les développements qu'il consacre à ce sujet dans les *Sermons* 4-6 pour le Carême (PL 183, 176-83 ; éd. Leclercq-Rochais, t. 4, Rome, 1966, p. 370-76). Le S. 6 est particulièrement consacré à l'oraison dominicale. Mais dans le S. 4 Bernard avait mis ses auditeurs en garde contre les dangers auxquels ils peuvent être exposés dans la prière : l'abattement de l'esprit ou, au contraire, la témérité, ou encore la tiédeur d'une prière que n'accompagne aucune affection.

Dans le S. 5, il traite d'abord des fruits de la prière et répond à l'objection de ceux qui n'y trouvent pas de satisfactions. Il leur demande de s'en tenir à ce que leur enseigne la foi plus qu'à leur expérience, car « la foi est vraie, tandis que l'expérience est trompeuse », et il les invite en outre à chercher la joie que Dieu réserve à ceux qui le servent dans la chasteté, l'humilité et la charité. Il en vient ensuite aux demandes que l'on doit adresser à Dieu. Celles-ci peuvent se rapporter à trois objets : « Deux regardent le temps présent, ce sont les biens du corps et de l'âme, et le troisième est la béatitude de l'éternelle vie ». Nous devons demander les biens du corps, mais « nous devons prier plus souvent et avec plus de ferveur pour les besoins de notre âme, c'est-à-dire pour obtenir la grâce de Dieu et les vertus. De même

devons-nous solliciter avec une piété entière et un ardent désir cette vie éternelle où réside la pleine félicité du corps et de l'âme ». Mais, pour que sur ces trois points nos demandes soient vraiment des « prières du cœur », il faut « que la prière qui a un but temporel se restreigne au seul nécessaire ; que celle qui sollicite les vertus de l'âme soit dégagée de toute impureté et se conforme au bon plaisir de Dieu ; que celle qui a en vue la vie éternelle soit pleine d'humilité, ne s'appuyant, comme il convient, que sur la miséricorde d'en haut ».

Bernard traite également « de la manière de prier » dans le sermon 107 *De diversis* (PL 183, 733-34 ; éd. Leclercq-Rochais, t. 6/1, p. 379-81). Il énumère à ce propos les qualités que doivent revêtir les quatre sortes de prières de 1 *Tim.* 2, 1. La prière de demande (*postulatio*) devra être exposée avec humilité. La supplication (*obsecratio*) devra être caractérisée par sa pureté, celui qui prie devant considérer ce qu'il demande, à qui il demande et enfin celui qui demande, c'est-à-dire lui-même. La prière proprement dite (*oratio*) sera présentée « avec effusion », c'est-à-dire qu'elle devra être animée d'un grand esprit de charité et qu'après avoir prié pour soi, on devra prier pour les autres, comme les Apôtres l'ont fait lorsqu'ils ont intercédé pour la Cananéenne qui demandait la guérison de sa fille. L'action de grâces enfin, identifiée à nouveau avec la prière incessante de 1 *Thess.* 5, 17-18, doit être œuvre de *devotio*, celle-ci jaillissant d'un cœur pur et plein de reconnaissance.

3) C'est à *Hugues de Saint-Victor* † 1141 que l'on doit, dès la première moitié du 12e siècle, les exposés les plus systématiques (cf. DS, t. 7, col. 932). Dans son *Didascalicon* déjà (v, 9, éd. Ch. H. Buttimer, Washington, 1939, p. 109), puis dans son *De meditatione* (PL 176, 993), il avait énuméré les cinq étapes de l'ascension spirituelle : *lectio, meditatio, oratio, operatio, contemplatio.* C'est cependant dans le *De modo orandi* ou *De virtute orationis* (PL 176, 977-88) que l'on trouve un véritable traité de la prière. Ce bref opuscule a en effet pour objet d'aider ses lecteurs à fixer leur attention dans la récitation liturgique des Psaumes et d'en intérioriser la lecture ou le chant. Mais il se préoccupe également de la prière privée.

Pour Hugues, le sentiment que l'homme doit avoir de sa misère et la confiance qu'il doit mettre en l'infinie miséricorde de Dieu sont les deux ailes de la prière. La méditation, d'autre part, est une indispensable préparation à la prière : c'est elle qui donne à l'âme la science de sa propre misère et engendre ainsi la componction d'où naîtra la « dévotion ». Celle-ci sera le vrai point de départ de l'*oratio* que Hugues définit « comme une dévotion de l'esprit », c'est-à-dire comme une « conversion vers Dieu par un sentiment humble et pieux, fondée sur la foi, l'espérance et la charité » (ch. 1, 979b). Hugues décrit ensuite les diverses espèces de prières et les attitudes intérieures qui correspondent à chacune d'entre elles. Il propose à ce sujet une série de divisions et de subdivisions, classées sous trois chefs principaux, qui concernent surtout la prière vocale ou du moins celle qui s'accomplit avec le secours de paroles intérieures (ch. 2-4, 979-83).

Il y a d'abord la *supplicatio*, demande humble et pieuse, dépourvue d'objet précis, qui doit déboucher sur la prière pure (*oratio pura*) où l'âme, enflammée de dévotion, ne pense plus qu'à l'amour de Dieu. Il faut en distinguer la *postulatio*, dont le discours peut demeurer assez vague (*incerta narratio*), mais qui a en vue néanmoins une demande précise (*determinata petitio*). Dans l'*insinuatio* enfin, l'âme découvre à Dieu son désir, mais par mode d'allusion, comme le fit la Vierge lorsque, à Cana, elle se borna à dire à Jésus : « Ils n'ont plus de vin ». Au-delà de ces divisions, Hugues insiste sur les sentiments que l'âme doit nourrir en elle durant sa prière et qui trouvent leur origine, eux aussi, dans la *devotio*. Ce ne sont pas les paroles, en effet, mais l'*affectus devotionis* qui donne sa force à la prière. Celle-ci est donc profondément affective, et il semble que Hugues veuille prendre position, sur ce point, contre des théologiens ou des auteurs spirituels qui ne partagent pas sa manière de voir mais qu'il ne nomme pas (cf. ch. 5, 983ab). Chacun doit donc découvrir quels *affectus* les Psaumes ou les autres passages de l'Écriture qu'il chante ou récite peuvent éveiller en son âme. Sans ces *affectus*, en effet, qui sont innombrables, mais dont Hugues nous propose une longue énumération (ch. 7-8, 985-88), la prière ne peut être agréable à Dieu.

4) Beaucoup d'*autres auteurs* du 12e siècle ont parlé de la prière. Aelred de Rielvaux en traite dans l'opuscule sur *La vie de recluse* écrit à l'intention de sa sœur (éd. C. Dumont, SC 76, 1961). Il y détermine les temps que celle-ci doit consacrer à la prière. Comme tant d'autres, il associe également les uns aux autres les trois exercices de la *lectio*, de la *meditatio* et de l'*oratio* et, si pour prier il recommande d'abord à la recluse de réciter les psaumes de l'office divin, il lui conseille aussi de réciter fréquemment l'oraison dominicale et de répéter souvent le nom de Jésus (n. 9-11, p. 62-75). Guigues le Chartreux associe l'un à l'autre les trois exercices qu'on vient de mentionner et voit dans l'*oratio*, « religieuse application du cœur à Dieu », une préparation à la contemplation : « La lecture recherche la douceur de la vie bienheureuse, la méditation la trouve, la prière la demande, la contemplation la goûte » (*L'échelle des moines*, SC 163, 1970, p. 84-87 ; cf. DS, t. 10, col. 912-13). On pourrait citer aussi plusieurs traités dont les auteurs n'ont pas été identifiés mais qui ont connu un certain succès. Mentionnons seulement, à titre d'exemples, le *De interiori domo* d'un anonyme cistercien, publié parmi les œuvres de saint Bernard (PL 184, 507-52) ou le *De cognitione humanae conditionis*, imprimé lui aussi parmi les pseudépigraphes de l'abbé de Clairvaux mais attribué parfois à Hugues de Saint-Victor (PL 184, 485-508).

4° La naissance de la scolastique et les ordres nouveaux. – Dès la fin du 12e siècle et plus encore à partir du 13e, deux faits nouveaux contribuent à donner de nouvelles orientations à la prière chrétienne et à la réflexion théologique dont celle-ci était l'objet. Le développement de la scolastique, tout d'abord, conduit les théologiens à consacrer à la prière, dans leur enseignement et dans leurs écrits, des développements plus méthodiques. Il faut signaler, à ce propos, le *De rhetorica divina* de Guillaume d'Auvergne † 1249, déjà cité. Rédigé vraisemblablement après que son auteur fût devenu évêque de Paris, en 1228, cet ouvrage avait été composé à des fins pratiques. « Il vise à enseigner comment prier plutôt qu'à élaborer une théologie de la prière » (DS, t. 6, col. 1186 ; cf. 1191). Il contient d'ailleurs encore plusieurs prières et quelques-unes d'entre elles devaient passer dans les recueils de *Preces* de la fin du moyen âge (cf. Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 190). Mais on y trouve surtout des exposés qui portent la marque d'un maître qui avait longtemps enseigné.

Mais un second fait, la naissance et le développement des ordres mendiants, modifie profondément, à son tour, les anciennes habitudes monastiques. La prière liturgique et la célébration de l'office divin continuent sans doute à y tenir une place importante. Mais les exigences de la prédication ou de l'enseignement, la nécessité où se trouvent les religieux de se déplacer fréquemment, obligent ceux-ci à découvrir de nouvelles manières de prier. En réalité, les deux faits qu'on vient de mentionner sont inséparables l'un de l'autre. Les grands scolastiques appartenaient souvent aux ordres mendiants et l'on perçoit fréquemment, dans leurs écrits, l'écho des modes de prière en usage dans leurs familles religieuses respectives.

1) *Les Dominicains.* – Saint Dominique et ses compagnons sont des hommes de prière. Les premières constitutions de l'ordre continuent à s'inspirer des pratiques et des usages anciens. Mais les tâches auxquelles se consacrent les Prêcheurs les soumettent à des rythmes de vie nouveaux.

Le temps doit être désormais partagé « entre ce qui faisait jusqu'ici l'occupation principale des moines, la prière publique et privée, et ce qui devenait un devoir d'état nouveau pour les religieux-apôtres comme les Frères Prêcheurs, la prédication, avec toutes les obligations que celle-ci comportait, notamment l'étude de la doctrine sacrée. C'est pour cela que les Constitutions dominicaines décréteront que l'office serait célébré brièvement et succinctement..., afin de ne nuire en rien à l'étude » (P. Philippe, *L'oraison dominicaine*, p. 445). Une place importante est cependant réservée à la prière secrète ou privée qui devient un exercice régulier. Les *Constitutiones* d'Humbert de Romans, sans assigner à celle-ci une durée précise, rappellent que, selon l'usage de l'ordre, les frères doivent consacrer un certain temps à la prière personnelle, matin et soir (cf. A. Huerga, DIP, t. 7, col. 616-26). Sous l'influence de Dominique et de ses successeurs enfin, les premiers Prêcheurs recourent à cette forme de prière libre à laquelle la tradition avait donné le nom de « prière furtive » (col. 620). Celle-ci était principalement recommandée durant les longs voyages à pied qu'effectuaient les frères pour se rendre dans les lieux de leur prédication, ou encore dans les instants de liberté que leur laissaient leurs obligations conventuelles.

Parmi les maîtres dominicains qui ont traité de la prière, Thomas d'Aquin est sans doute celui qui s'est exprimé de la manière la plus claire et la plus profonde. Il est d'ailleurs lui-même l'auteur de prières. L'authenticité de la plupart de celles qui ont circulé sous son nom, il est vrai, doit être mise en doute (cf. Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 380-81 et 387, n. 3 et 6). Il faut néanmoins lui laisser celle qu'il a composée pour obtenir la sagesse (*Opusc. theologica*, t. 2, Turin, 1954, p. 285-86), et ne pas oublier ses commentaires de l'oraison dominicale, de la salutation angélique et du symbole des Apôtres, issus de sa prédication à Naples, vers la fin de sa vie (cf. A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1962, p. 183-84).

Mais il a donné aussi, en d'autres ouvrages, un enseignement systématique. Dans son *Commentaire des Sentences* (IV, d.15, art. 4), à l'occasion de la distinction consacrée par Pierre Lombard à la satisfaction, il avait longuement exposé sa théologie de la prière. Il y reviendra d'une manière plus précise et synthétique dans une question de la *Summa theologiae*, 2a, 2ae, q.83, dont les dix-sept articles constituent un véritable traité. Il y explique que l'*oratio* est avec la *devotio* un des deux actes internes de la vertu de religion (a.3). Dans l'art. 1, il joint aux définitions de Cassiodore et d'Isidore de Séville, citées plus haut, celles de Jean Damascène (*De fide orth.* III, 24 : « oratio est petitio decentium a Deo », et « oratio est ascensus mentis ad Deum » ; cf. Évagre, *De oratione* 35), ou encore celle qu'il attribue à Augustin mais qui semble venir, en réalité, de Raban Maur (*De universo* VI, 14, PL 70, 285).

S'appuyant sur ces définitions, Thomas enseigne que la prière est un acte de la raison pratique, mue par la volonté, qui a pour fin de nous unir à Dieu par la charité (a.1, ad 2). L'*oratio*, soigneusement distinguée de la méditation et de la contemplation, est présentée d'abord comme l'expression des désirs de l'âme et donc comme une demande (*deprecatio* ou *petitio*) (a.1 c). Ce qu'il faut principalement demander à Dieu, dans la prière, c'est d'abord de lui être uni (*ibidem*, ad 2). Il est cependant tout à fait légitime d'exposer à Dieu des besoins déterminés, comme le Christ lui-même nous l'a appris dans l'oraison dominicale (a.5). Il est aussi légitime de demander à Dieu les biens temporels qui nous sont nécessaires, pourvu que ce ne soit pas là l'objet principal de notre prière (a.6), mais la charité exige aussi que nous priions pour notre prochain, pour les pécheurs et pour nos ennemis (a.7-8). On a évoqué déjà les distinctions établies par Thomas entre prière publique et prière privée, prière vocale et prière mentale. Le Docteur angélique insiste beaucoup sur l'importance et les bienfaits de la prière vocale, c'est-à-dire, semble-t-il, sur la célébration de l'office liturgique (a.12).

Il traite aussi des conditions que doit revêtir la prière. Il se demande d'abord si celle-ci doit être attentive (a.13) et il apporte à cette question une réponse très nuancée. L'attention dans la prière est sans doute nécessaire. Sans elle, en effet, la prière ne peut procurer à l'âme la nourriture spirituelle dont elle a besoin. Mais les saints eux-mêmes sont victimes de distractions, et celles-ci n'enlèvent pas son efficacité à la prière qui reste un acte de charité méritoire et peut obtenir ce qu'elle demande, à condition qu'une intention première l'ait orientée vers Dieu et n'ait pas été rétractée. Thomas distingue d'ailleurs trois sortes d'attention dans la prière vocale : celle qui porte sur les mots afin d'éviter de se tromper ; celle qui porte sur le sens des mots ; celle enfin qui prête attention à celui à qui ces mots sont adressés, c'est-à-dire à Dieu. Les simples eux-mêmes sont capables de cette sorte d'attention et celle-ci peut être parfois si intense que l'esprit en vient à oublier tout ce qui n'est pas Dieu (a.13).

A la question précédente se rattache celle de savoir si la prière doit être continuelle (a.14). Thomas se souvient du précepte de saint Paul : « Oportet semper orare » (1 *Thess.* 5, 17), mais c'est ici qu'il tient compte des tâches nouvelles confiées à son ordre. Il distingue à cet effet la prière en elle-même de sa cause. La cause de la prière, c'est le désir de la charité. Ce désir doit être incessant ; il demeure aussi longtemps que nous accomplissons tous nos actes pour l'amour de Dieu. Vue ainsi en sa cause, la prière doit être continuelle et ne jamais être interrompue. Mais elle ne peut l'être pour autant dans son acte, parce que nous avons le devoir de nous occuper à d'autres œuvres. Il sera bon dès lors de prier, même vocalement, à certains intervalles de temps, d'une manière très brève (*raptim*), afin de réveiller notre attention et de la tourner vers Dieu et de ranimer la ferveur de notre charité.

2) *Les Franciscains.* – L'ordre des Frères Mineurs a joué un rôle particulièrement important dans l'histoire de la prière chrétienne. Plus que la prière dominicaine qui « ne constitue pas un moment décisif dans

l'évolution des méthodes », elle « marque une transition entre l'oraison toute simple des Chartreux et des Cisterciens du 12e siècle et la méditation méthodique de la *devotio moderna* » (P. Philippe, *L'oraison dominicaine*, p. 424). Les premiers enseignements relatifs à la prière, chez les Franciscains, viennent de l'exemple de leur fondateur (cf. É. Longpré, DS, t. 5, col. 1291-1302), de celui de ses premiers compagnons ou de celui de sainte Claire (cf. C. Cargnoni, art. *Preghiera*, DIP, t. 7, col. 628-51). Saint François a laissé lui-même de nombreuses prières. La plus ancienne est celle que lui a inspirée sa rencontre avec le Crucifix de Saint-Damien et qui contient « en germe toutes les prières de la tradition franciscaine » (*ibidem*, col. 631 ; cf. *Fonti francescane*, 2 vol., Assise, 1977, n. 276). Les écrits de François, d'autre part, « laissent transparaître le style, la manière et le contenu de sa prière » (C. Cargnoni, *ibidem*). Sa *Regola bollata*, notamment (*Fonti francescane*, n. 59-60, 88, 104), donne aux premiers frères divers conseils relatifs à la prière : ceux-ci doivent garder « l'esprit et le cœur tournés vers Dieu », ils doivent conserver « l'esprit de la sainte oraison et dévotion » et « prier sans cesse avec un cœur pur et avec humilité ».

D'autres textes permettent d'entrevoir ce que furent les sources, l'objet et la finalité de la prière de François. Ce sont des invocations affectueuses au Crucifix, des prostrations à la croix, synthèse de l'histoire du salut, des prières mariales, un commentaire du *Pater*, des prières aux vertus personnifiées, des louanges aux anges et aux saints, sans oublier le célèbre *Cantique des créatures*, véritable « synthèse de la prière franciscaine, en communion avec tous les êtres créés » (C. Cargnoni, *ibidem*, renvoyant à *Fonti francescane*, n. 263). Ces exemples et ces enseignements ont été suivis par les fils de saint François. On peut dire, d'une manière générale, que ceux-ci « ont préféré l'oraison mentale à la prière vocale » (C. Cargnoni, DIP, col. 633). Ils en ont souvent traité, en tout cas. Il en est question à plusieurs reprises, par exemple, dans les *Dicta* du frère Égide (2e éd., Quaracchi, 1939, cap. 12 et 24 notamment), un des premiers compagnons de François. Saint Antoine de Padoue † 1231, à son tour, en parlera fréquemment dans ses *Sermones* (3 vol., Padoue, 1979). Il en donne une définition qui en souligne le caractère affectif (t. 1, p. 337) et en distingue les éléments et les degrés en s'inspirant souvent du vocabulaire de Richard de Saint-Victor.

C'est saint Bonaventure † 1274, cependant, qui a traité de la prière de la manière la plus systématique. On a pu dire qu'il a été « le premier grand théoricien » franciscain de la prière et qu'il a transformé « l'intuition franciscaine de la prière affective comme moyen et finalité de l'amour en une spéculation théologique et une science de l'itinéraire spirituel » (C. Cargnoni, DIP, col. 633-34). Son *Commentaire des Sentences* propose déjà différentes définitions de la prière, notamment celle de Jean Damascène (*De fide orth.* III, 21) : « une élévation de l'esprit vers Dieu » (*In Sent. III*, d.9, a.1, q.1 ad 6, éd. Quaracchi, t. 3, p. 201 ; d.17, a.2, q.1 ad 3, p. 372 ; q.3, arg.1, p. 374 ; *IV*, d.45, a.3, q.1. obj.2, t. 4, p. 948 ; autres références dans É. Longpré, DS, t.1, col. 1794). Mais il propose aussi une définition, inspirée du *De spiritu et anima* du Pseudo-Augustin (cap. 50, PL 40, 815), qui fait place à l'affectivité : « Oratio est pius affectus mentis in Deum » (*Sent. III*, d.17, q.3, arg.2, t.3, p. 374-75 ; *Serm. de Purificatione B.M.V.* 4, t. 9, p. 652b ; Longpré, *loc. cit.*). D'une manière générale, d'ailleurs, sans négliger le rôle de la raison ou de l'intelligence dans la prière, Bonaventure insiste, avec tous ses frères, sur le caractère affectif de la prière.

Comme on l'a noté déjà, d'autre part, il distingue trois sortes de prières : la prière mentale, la prière vocale et la prière « mixte » (*In Sent. IV*, d.15, p.2, a.2, q.3 c., t. 4, p. 374). La prière vocale est nécessaire et « l'office divin en est la plus haute expression (*De sex alis Seraphim* 7, 4-10, t. 8, p. 148), mais elle est ordonnée à la prière mentale et non l'inverse (*ibidem*). Elle a en effet pour triple objet d'éveiller nos *affectus*, d'instruire nos intelligences et de pouvoir être aisément conservée dans notre mémoire (*ibidem*, d.15, p.2, a.2, q.3, éd. citée, t. 4, p. 374-75). Bonaventure traite aussi souvent de la prière dans des perspectives pratiques. Ainsi, dans un de ses *Sermones dominicales* (S.36, éd. J. Bougerol, Grottaferrata, 1977, p. 382-83), il énumère les trois conditions que doit revêtir la véritable prière. Celle-ci doit être faite dans l'humilité, à l'image de celle du publicain qui n'osait même pas lever les yeux vers le ciel (*Luc* 18, 13) ; elle doit être accomplie dans le secret du cœur, sans que celui-ci soit troublé par le tumulte des affections désordonnées, de façon à ce que les désirs intérieurs soient entièrement tournés vers la louange et l'amour de Dieu ; elle doit être enfin persévérante et continue.

Une attention particulière doit être prêtée au *De triplici via*, connu aussi sous le titre d'*Incendium amoris*, et qui a exercé une influence considérable. Bonaventure y offre un véritable petit traité de la prière. Les trois voies dont il est ici question sont celles de la purification, de l'illumination et de la perfection qu'avait distinguées le Pseudo-Denys. L'*oratio* y est replacée dans la série traditionnelle qui en fait la suite de la *lectio* et de la *meditatio* et une introduction à la *contemplatio*. L'enseignement de Bonaventure relatif à ces différentes voies et à ces différents exercices a été présenté par J.-F. Bonnefoy (*Une somme bonaventurienne de théologie mystique*) et par É. Longpré dans une étude approfondie (DS, t. 1, col. 1792-1842). Notons donc seulement que, si les différents exercices « varient d'après les trois voies » distinguées par cet opuscule, « les subdivisions du chapitre consacré à la prière (ch. 2, éd. Quaracchi, t. 8, p. 8-11) ne représentent pas », comme celles des autres chapitres, « des modalités de cet exercice, mais ses éléments constitutifs » (J.-F. Bonnefoy, p. 34). La prière comprendra ainsi en elle-même, à quelque voie qu'elle appartienne, « trois actes ou éléments : l'aveu et le regret de sa propre misère (*deploratio miseriae*), l'appel ou la sollicitation de la miséricorde divine (*imploratio misericordiae*), et enfin l'adoration (*exhibitio latriae* ; n.1, p. 8). « S'il manque un de ces éléments », la prière est « imparfaite » (É. Longpré, col. 1795). Nous ne pouvons vraiment adorer Dieu, en effet, sans avoir auparavant obtenu sa grâce, mais nous ne pouvons fléchir la miséricorde divine pour obtenir sa grâce sans avoir déploré auparavant notre misère. Toute prière parfaite devra donc inclure ces trois éléments. Préparée par la lecture et la méditation, une telle prière permettra à « l'âme d'atteindre la perfection de l'amour » (É. Longpré, col. 1810). L'oraison appropriée à la voie unitive connaîtra alors trois mouvements d'adoration, d'action de grâces et de complaisance dont Bonaventure décrit le cheminement. « Ainsi, écrit encore É. Longpré (col. 1811), la prière d'adoration s'achève dans l'amour parfait de Dieu et dans la paix de l'union mystique ».

Bien d'autres théologiens appartenant à l'ordre des frères mineurs ont traité de la prière. Quelques-uns d'entre eux, tels que David d'Augsbourg ou Jean

Pecham ont fait l'objet de notices auxquelles on pourra recourir (DS, t. 3, col. 42-44 ; t. 8, col. 645-49). Une large place a été faite également à de nombreux auteurs appartenant au premier siècle franciscain, au groupe de ceux auxquels on a donné le nom de « spirituels », ou aux divers mouvements de réforme franciscains, dans l'art. *Preghiera* (DIP, t. 7, col. 634-40).

Études d'ensemble. – A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris, 1932 ; réimpr. 1978 ; *Le manuel de prière de s. Jean Gualbert*, RBén., t. 48, 1936, p. 259-99 ; *Precum libelli quattuor aevi karolini*, Rome, 1940. – J. Leclercq, *Les noms de la prière contemplative*, dans *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia anselmiana 48), Rome, 1961, p. 128-39 ; *Une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle : la « Laus Perennis » du haut moyen âge*, dans *La Maison-Dieu*, n. 64, 1960, p. 90-101 ; *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme du moyen âge*, *ibidem*, n. 69, 1962, p. 39-55. – H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963. – M. de Combarieu du Grès, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste, des origines à 1250*, Aix-en-Provence et Paris, 2 vol., 1979. – *La prière au moyen âge. Littérature et signification* (Senéfiance 10), Aix-en-Provence et Paris, 1981. – P. Rézeau, *La prière aux saints en français à la fin du moyen âge* (Publications romanes et françaises CLXIII et CLXVI), 2 vol., Genève, 1982-1983.

DTC, art. *Prière*, t. 13, 1936, col. 169-244 (A. Fonck, traite principalement de saint Thomas à la lumière de Fr. Suarez). – DIP, t. 7, 1983, col. 597-606 (divers auteurs). – TRE, t. 12, 1984, art. *Gebet*, VI. Mittelalter, p. 65-71 (I. W. Franck) ; art. *Gebetbücher*, II, p. 105-09 (G. Achten).

7e-12e siècles. – A.B. Kuypers, *The Prayerbook of Aedelwald the Bishop, commonly called « The Book of Cerne »*, Cambridge, 1902. – W. Levison, *Alchfrid the Anchorite and the Book of Cerne*, dans *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1966, p. 295-302. – W. Godel, *Irisches Beten im frühen Mittelalter*, ZKT, t. 85, 1963, p. 261-321, 389-439.

D.A. Salvini, *Le preghiere di S. Giovanni Gualberto*, Alba, Rome et Messine, 1935. – G. Hoffmann, *La vie de prière dans les lettres de Grégoire VII*, RAM, t. 25, 1949 (Mélanges M. Viller), p. 225-33. – J. Chazelas, *Les livrets de prière privée du 9e siècle*, Paris, 1959. – A. Lentini, *Litanie di santi e orazioni salmiche in codici Cassinesi del secolo XI*, dans *Benedictina*, t. 17, 1970, p. 13-29. – R. Constantinescu, *Alcuin et les « Libelli precum » de l'époque carolingienne*, RHS, t. 50, 1974, p. 17-56. – P. Salmon, *Analecta liturgica. Extraits de mss liturgiques de la Bibliothèque Vaticane. Contribution à l'histoire de la prière chrétienne* (Studi e testi 273), Vatican, 1974 ; *Livrets de prière de l'époque carolingienne*, RBén, t. 86, 1976, p. 218-34 ; t. 90, 1980, p. 147-49 ; *La composition d'un « Libellus precum » à l'époque de la réforme grégorienne*, dans *Benedictina*, t. 26, 1979, p. 285-322. – J. Lemarié, *Le Pontifical d'Hugues de Salins, son « Ordo missae » et son « Libellus precum »*, dans *Studi Medievali*, t. 20, 1978, p. 362-425.

13e siècle. – P. Philippe, *L'oraison dominicaine au 13e siècle*, VSS, t. 1, 1948, p. 424-54. – B. De Boer, *L'attention dans la prière d'après s. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. 60, 1960, p. 100-17. – H.M. Hering, *De oratione iuxta B. Humbertum de Romanis O.P.*, Rome, 1960. – L. Dewan, *St. Thomas and the ontology of Prayer*, dans *Divus Thomas*, t. 77, 1974, p. 392-402.

Thomas Villanova a Zeil, *Das Gebet nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Bolzano, 1931. – J.-F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via »*, Paris, 1934. – Remigius ab Alosto, *De oratione mentali in ordine Fratrum Minorum*, CF, t. 9, 1939, p. 164-92. – L. Maier, *Evangelische Lebensform und mündliches Beten*, dans *Franziskanische Studien*, t. 21, 1950, p. 261-71.

Pour le mouvement de la **Devotio moderna**, voir DS, art. *Méditation*, t. 10, col. 914-919 : allusion aux diverses formes de prière ; consulter aussi les art. *Florent Radewijns*, t. 5, col. 427-34 ; *Gérard Groote* et *Gérard de Zutphen*, t. 6, col. 265-74 et 284-89 ; *Jean Mombaer*, t. 10, col. 1516-21.

Jean CHÂTILLON.

D. Les Églises orthodoxes

Voir DS, art. *Liturgie* II/A (t. 9, col. 884-99), II/C (col. 914-23), et art. *Orthodoxe* (Spiritualité), t. 11, col. 972-1001 (surtout col. 998-1001).

E. Les Églises protestantes

1. **Luther** : *La doctrine de la grâce et la quotidienne reconnaissance.* – La Réforme naît d'une redécouverte de la grâce de Dieu comme un cadeau, immérité et advenu. C'est une redécouverte que fait Luther en commentant le texte le plus théologique de la Bible, l'épître de Paul aux Romains : « L'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi » (*Rom.* 3, 28). Ainsi la bonne nouvelle de l'accomplissement pour nous de Jésus Christ redevient-elle proche, comme un trésor caché sous les méandres de la scolastique, les précautions de la casuistique et le silence unitif de la mystique. Il y a là annonce d'un retournement prédicatif de la doctrine : la grâce vient pour pardonner des pécheurs et non pour aider à accomplir des justes. La justice de Dieu envers l'homme, c'est la justification de l'homme en Jésus Christ.

Dira-t-on alors que la prière, tout comme la loi et les œuvres, est inutile, puisque Dieu nous sauve indépendamment d'elle ? La question est inévitable. On le sait, Paul répondait que la grâce ne supprimait pas la loi, qu'elle la rendait bonne pour l'homme, lequel n'a plus à en attendre son salut et est rendu disponible pour son observance par le don immérité de la grâce. Il en est exactement de même pour la prière chez Luther : elle est approbation, acceptation, appropriation par l'homme de l'œuvre que Dieu fait pour lui. Toute l'existence chrétienne est en ce sens prière, action de grâces envers la grâce, eucharistie envers la *charis* de Jésus Christ. Prier, c'est répondre au Dieu qui nous sauve indépendamment de nous, en dehors de nous, *extra nos*, afin qu'à notre tour, en nous, *in nobis*, nous puissions lui dire notre gratitude et lui manifester ainsi notre participation pour nous, *pro nobis*. Pourquoi prier ? Pour confirmer à Dieu l'accord de notre foi avec sa grâce.

Luther explique de cette façon le Notre Père dans son *Petit catéchisme* : « Notre Père qui es aux cieux. Q'est-ce à dire ? Dieu veut, par là, nous convier à croire qu'Il est vraiment notre Père et que nous sommes vraiment ses enfants, afin que, sans crainte et avec une pleine confiance, nous le priions, comme de chers enfants leur cher père » (dans *Œuvres*, éd. de Genève, t. 7, 1962, p. 175). L'homme ratifie par la prière que Dieu fait ce qu'il s'est montré être envers nous. « Que ton nom soit sanctifié. Certes, le nom de Dieu est saint par lui-même, mais nous demandons, dans cette prière, qu'il soit aussi sanctifié parmi nous... Le règne de Dieu vient assurément de lui-même, indépendamment de notre prière » (p. 175). Mais nous demandons à être participants à cette réalité, qui advient pour nous. La prière ne fait pas la grâce, ni le salut, mais la grâce et le salut engendrent l'homme en prière devant Dieu et avec Dieu. Dans un de ces proverbes populaires qu'il affectionnait, Luther dit : « Le chrétien doit prier comme le cordonnier faire des chaussures et le tailleur des costumes. La prière est le métier des chrétiens ».

Ainsi la doctrine ne se sépare pas de la spiritualité. Sans la doctrine objective, la prière court le risque de se constituer en œuvre intérieure, qui chercherait à se forger ultérieurement son Dieu. Mais sans la spiritualité subjective, la doctrine laisserait Dieu sans réponse humaine, consécutive et conséquente. La prière exprime à la fois le repos de la conscience qui cesse d'être angoissée, tourmentée par ses propres divisions et la confiance intime de cette conscience qui sait désormais à qui s'adresser sans trembler.

Prière de confiance, elle devient aussi prière de demande et d'intercession, car l'homme compte sur l'exaucement divin, sans connaître le comment de son déroulement. Le Psautier est pour lui un « excellent miroir, clair et pur » de l'existence humaine (*ibidem,* t. 3, 1963, p. 266). Le chrétien y trouve la compagnie des autres croyants, qui ont connu eux aussi la détresse et la réjouissance, l'abandon et la délivrance, la solitude et la communion des saints. Tout le trésor de l'Église en prière est repris comme héritage avec une concentration sur l'unique médiateur, Jésus Christ, le Fils bien-aimé du Dieu unique, descendu du ciel pour nourrir tous les hommes. En lui se passe l'échange merveilleux où celui qui était Parole éternelle auprès du Dieu éternel devient chair, est traité comme s'il était péché et va à la mort, afin qu'en lui notre chair trouve Dieu, notre péché reçoive pardon et notre mort aille à la vie. « Seigneur Jésus, tu es ma justice, mais moi je suis ton péché. Tu as pris sur toi ce qui est à moi, tu m'as donné ce qui est tien. Tu as accepté d'être ce que tu n'étais pas et ce que je n'étais pas, tu me l'as donné » (cité dans *La tradition luthérienne,* éd. par A. Birmelé, Chambray, 1981).

Très personnelle et spontanée, cette prière est facilement devenue communautaire par la substance doctrinale qui l'habite et la joyeuse vigueur qui l'anime. Luther a souvent pris modèle sur les cantiques du Nouveau Testament qu'il aimait à commenter, le *Magnificat* (dans *Œuvres,* t. 3, 1963, p. 17-77), le *Benedictus* et le *Nunc dimittis.* Peu à peu, pour réagir contre les fantaisies de l'illuminisme et de l'anabaptisme, le caractère fixe des prières liturgiques se généralise, de même qu'au niveau doctrinal se constitue le corpus régulateur des livres symboliques. Né comme une source intime, répandu comme un torrent communicatif, le luthéranisme devient peu à peu, presque malgré lui, une Église et une confession régulière. Luther n'y avait pas songé, se voulant seulement une voix, pénitentielle et exclamative, pour toute la chrétienté. Mais l'exception en lui devint modèle fondateur, avec sa prière brève, fréquente et dense.

2. **Calvin** : *L'obéissance de la foi et l'engagement de la conscience.* – Calvin et la tradition calvinienne participent pleinement de la justification par la grâce et de la quotidienne reconnaissance, si caractéristiques de Luther et du luthéranisme. Mais des accents nouveaux s'y rajoutent. Calvin appartient à la deuxième génération de la Réforme, quand il s'agit de dresser des Églises séparées, puisque la voix de la Réforme n'a pas sonné, ni doctrinalement, ni spirituellement, pour l'ensemble de la chrétienté. Calvin va insister sur la sanctification à côté de la justification, sur la discipline nécessaire à la durée des Églises à côté de la liberté que donne l'Évangile, enfin sur le mystérieux conseil de Dieu, y compris dans le très haut rempart de la liberté de la grâce qu'est la double prédestination, à côté du pardon des pécheurs. Sobriété de l'homme et gloire rendue à Dieu sont les grands accents de celui que son plus célèbre rejeton théologique, quatre siècles plus tard, Karl Barth, décrit ainsi :

« Je discerne chez Calvin une insistance vraiment majestueuse à magnifier la souveraineté et la providence de Dieu, source de toute réalité ; un jugement sobre et clairvoyant sur la grandeur et la faiblesse de l'homme ; un sens efficace de l'Église et de son comportement ; une horreur souveraine de toute théorie pieuse comme de toute action sans pensée ; un art de saisir conjointement la part de Dieu et la part de l'homme dans le christianisme, de considérer la vie spirituelle et la politique, la liberté et la discipline, l'Église et l'État dans leurs différences essentielles comme dans leurs essentielles corrélations ; la reconnaissance enfin que toute notre force ici-bas nous est donnée d'en haut ».

Ajoutons à cette fresque précise que Calvin, vivant lui-même comme réfugié à Strasbourg puis à Genève, eut à soutenir, à exhorter et à consoler des Églises et des personnes confrontées aux persécutions, aux tentations de l'accomodement et aux épreuves de la douleur. Le ton de la prière calvinienne est souvent plus majestueux et plus grave que le jaillissement populaire de la prière de Luther.

Si nous posons à nouveau la question : pourquoi prier ? Calvin répond : essentiellement pour célébrer Dieu et son honneur, lui qui a bien voulu nous associer à son œuvre miséricordieuse et souveraine : « Dieu tout puissant, puisque tu as daigné nous prendre pour te constituer un sacerdoce, et nous as choisis quand non seulement nous étions de la plus basse condition, mais même profanes et étrangers à toute sainteté, et nous as consacrés à toi-même par ton Saint Esprit, permets que nous nous offrions à toi comme victimes saintes. Oh ! permets que nous puissions nous souvenir de notre charge et de notre appel, pour que ton nom soit réellement glorifié en nous et qu'il apparaisse vraiment que nous avons été greffés dans le corps de ton Fils unique » (prière après la prédication sur *Malachie* 2, 9 ; citée dans *La tradition calvinienne,* Chambray, 1981, p. 29).

La prière est école d'obéissance, même quand l'homme regimbe contre l'incompréhensibilité du vouloir de Dieu. Elle est apprentissage que la grâce suffit au travers même des misères que nous ne pouvons ni changer ni éviter. Elle est l'engagement exprimé de notre conscience envers Celui qui nous a aimés et aussitôt enrôlés à son service, secret et public. Par la prière, l'homme se décide à la vie active qui est ici-bas la glorification du nom de Dieu et le service de nos frères.

Pratiquement la prière calvinienne est le plus souvent prière d'appropriation, humble et résolue, de l'audition du sermon qui l'a précédée. La structure classique de cette prière, vécue avec l'assemblée, est la suivante : confession des péchés initiale, par confrontation de l'homme tel qu'il est avec la sainteté de Dieu tel qu'il vient ; puis, adoration, action de grâces, consécration de soi-même, demande au Saint Esprit de comprendre la Parole, appropriation et intercession. Très vite, des textes liturgiques sont élaborés ; ils constituent, tout autant qu'une forte doctrine des ministères ordonnés, un lien fondamental entre les diverses Églises. Par la liturgie comme par la discipline, les congrégations sont liées entre elles pour former un seul corps bien coordonné. Volontiers la tradition calvinienne a recours au langage de l'Ancien Testament qui montre le peuple de Dieu s'avançant entre batailles et patiences, entreprises et attentes, activités et endurance. Si Luther a souvent opposé la grâce nouvelle de Jésus Christ à la loi ancienne de

Moïse, Calvin voit plus volontiers similitudes et correspondances entre les deux Testaments, car l'Église sous la croix demeure en itinérance vers le Royaume céleste, tout comme le peuple d'Israël traversa le désert, nourri par la manne, réjoui par les cailles, en marche vers le pays de Canaan. Église et Israël sont en similitude de promesse, bien qu'en différence d'accomplissement.

C'est pourquoi la spiritualité calvienne est un constant mélange d'activité dans le temps présent et de soupir vers la vie céleste à venir. Voici en exemples quelques extraits des prières du matin et du soir telles qu'elles figurent dans le catéchisme de 1542 : « O mon Dieu, à quelque chose que je l'applique, que mon but soit toujours de te servir et de t'honorer, attendant tout mon bien de ta seule bénédiction et n'entreprenant rien qui ne te soit agréable. Fais aussi, Seigneur, que tout en travaillant pour mon corps et pour ma vie présente, j'élève mon âme plus haut jusques à cette vie céleste et bienheureuse que tu réserves à tes enfants » (prière du matin). « Puisque ce jour ne s'est point écoulé sans que je ne t'aie offensé en plusieurs manières, moi qui suis un pauvre pécheur, veuille, ô mon Dieu, de même que tu caches maintenant toutes choses dans les ténèbres de la nuit, ensevelir aussi tous mes péchés, selon ta miséricorde, par Jésus Christ mon sauveur » (prière du soir).

Luther s'émerveillait du cadeau merveilleux de la grâce. Calvin se discipline dans l'obéissance tenace de la foi. Par leurs diverses insistances théologiques, par les circonstances de leurs moments respectifs, et, il faut le dire, par leurs deux tempéraments, Luther, plus enflammé et plus baroque, Calvin, plus argumentateur et plus classique, ont tous deux été à l'origine de deux traditions spirituelles qui marquent encore les Églises majeures de la Réforme.

3. **La liturgie anglicane.** – Dans l'anglicanisme le *Prayer Book* (1549 ; quatre fois révisé jusqu'à sa version de 1662 encore en usage) joue un rôle essentiel d'autorité vivante, autant en matière de doctrine que de rite. Rédigé en langue vernaculaire, il rend aux fidèles l'accès aux textes, comparable en cela aux traductions de la Bible. Le *Prayer Book* fait l'uniformité entre les différentes tendances de l'anglicanisme avec une intention nettement conciliatrice, comme il est dit dans la préface de 1662 : « Aussi n'avons-nous point pour but de favoriser tel autre parti dans ce que ses exigences avaient de déraisonnable, mais dans la mesure de nos capacités nous avons essayé de faire ce que nous croyions le plus apte à préserver l'unité et la paix de l'Église, à inspirer le respect, à fortifier la piété et la dévotion dans l'adoration publique de la Divinité et à couper court à toutes possibilités de querelles ou de chicanes au sujet de la liturgie ».

C'est par le lien de la liturgie établie que l'anglicanisme combine et vit ses caractéristiques si multiples : la suprématie de l'Écriture à l'intérieur et au-dessus de la Tradition, la nature divine de l'épiscopat, le respect pour l'héritage du passé chrétien, la forte relation entre l'Église et la nation, la distinction entre les deux sacrements institués dans l'Évangile (baptême et eucharistie) et les autres actes sacramentels de l'Église, l'équilibre entre la parole et les sacrements dans la liturgie.

Tout prêtre dit ces offices chaque jour, dans leur forme rituelle de confession, de prière de louange, avec le Symbole des apôtres, les leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament (de manière à lire dans l'année une fois l'Ancien Testament et deux fois le Nouveau), enfin la récitation des Psaumes. Le dimanche, il y a sermon aux deux offices et prière chantée du soir. Cette continuité de la liturgie assure une diffusion de l'Écriture parmi les fidèles. Le service est fait dans un ton direct et austère, compréhensible et ordonné, qui rend le peuple apte à suivre la liturgie. L'idéal, énoncé par Cosin, conseiller théologique du roi Charles, est « que les hommes, avant de se mettre à prier, puissent savoir ce qu'ils ont à dire, et qu'ainsi ils évitent, autant qu'il se peut, toutes effusions improvisées de prières pénibles, non mûries..., n'étant soumises à aucun bon ordre et forme convenable des mots » (cité par G. Bell, *L'Anglicanisme,* Paris, 1939, p. 229).

La prière incorpore chaque croyant dans la communion qui, brisée par le péché universel, est maintenant restaurée par Jésus Christ dans sa véritable nature. L'un des grands théologiens anglicans du 19e siècle, F.D. Maurice, exprime bien cet offre de restauration de toutes choses dans leur destination originelle et ultime : « L'unité de l'Église est de manière dernière identique avec l'unité de la création entière. L'Église est donc la société humaine dans son état normal ; le monde est cette même société dans son état irrégulier et anormal. Le monde est l'Église sans Dieu ; l'Église est le monde restauré dans sa relation avec Dieu, rétabli dans l'état pour lequel il a été créé » (*Theological Essays,* 4e éd., Londres, 1881, p. 343).

La prière joue ainsi dans l'anglicanisme un rôle communautaire ; davantage, « sociétal ». Elle rétablit en équilibre relationnel et en récapitulation cosmique ce que nous brisons, dispersons et égarons. La prière anglicane est essentiellement la participation à l'offrande que le Fils bien-aimé fait librement de lui-même et du monde entier à Dieu.

4. **Piétisme et Réveil.** – Le 16e siècle connaît les inspirations fondatrices, le 17e les stabilisations confessionnelles, les unes comme les autres profondément collectives, du moins dans leur écho. On voit apparaître à partir du 18e siècle, en réaction contre le rationalisme, des prières beaucoup plus intimistes et souvent sentimentales, qui se prolongeront au 19e siècle dans le Réveil, cette fois-ci en accord avec le romantisme de l'époque. L'accent n'est plus tellement mis sur la joie imméritée de la grâce, ni sur l'enrôlement par Dieu dans le service de son honneur, ni davantage sur l'union en tout et de tout en Christ, que sur les effusions et les tribulations de l'âme individuelle qui a en Dieu son confident, son phare et son port. Cette époque est capitale ; en effet, si elle ne connaît pas de grande réorientation de la doctrine, elle voit une floraison de la piété. La foi devient puissance du sentiment religieux ; l'Église, une communauté d'âmes assoiffées plus qu'une congrégation de consciences confessantes. Les cantiques issus de cette époque ont connu une extension populaire et missionnaire au moins aussi grande et féconde que fut au 16e siècle la pratique du Psautier. Le recueil de cantiques devint le doublet personnel de la liturgie, souvent ressentie comme plus froide et plus abstraite.

Dès le 17e siècle en pleine guerre de trente ans, Paul Gerhardt (1607-1676) composa ses cantiques, toujours pratiqués dans les Églises luthériennes et en dehors d'elles. Mentionnons au moins encore le génie de J.-S. Bach † 1750 avec ses cantates pour chaque dimanche et, à ses côtés, la pléiade de musiciens qui associent textes scripturaires et élans du cœur, orgues et cantiques, chœurs et orchestres : Schütz, Buxtehude, Telemann, Praetorius, etc. C'est l'âge d'or de la musique au service de la Parole et de l'auditoire, associé par le chant à la musique. Les deux grands livres de prières, toujours familièrement pratiqués, sont ceux de Johann Arndt (1612) et de Johann Friedrich Starck (1723), ainsi que les prières personnelles de Johann Albrecht Bengel

et de Nikolaus von Zinzendorf ; ce dernier lance dans la communauté des Frères moraves la pratique des paroles et textes quotidiens, choisis comme mots d'ordre que Dieu lui-même nous aurait en quelque sorte tirés au sort. L'accent est mis sur le soulagement que le Rédempteur apporte aux tourments de l'existence : « Ton épuisement, ma vigueur ; ta soif me désaltère, ta faim devient mon aliment ; ta nudité, le vêtement qui couvre ma misère » (P. Gerhardt). « Éloigne de nous tout ce qui ne sert pas à notre salut et laisse-nous accepter dans la joie tout ce qui y contribue. Que ton assistance allège le fardeau de chacun. Fais que moi-même et tous mes frères portions des fruits pour que ton nom soit sanctifié, ton règne vienne et ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Zinzendorf).

On trouve les mêmes accents de faim et de soif dans le Réveil qui marque les Églises calvinistes dans la première moitié du 19e siècle. Citons l'anxiété éloquente et si intime du célèbre prédicateur Adolphe Monod (1802-1856 ; DS, t. 10, col. 1657-59) : « Dieu de Jérémie ! Dieu de Jésus Christ ! Mets un terme à nos perplexités infinies, à nos tâtonnements perpétuels, à notre société sans principes, à notre Église sans vie commune et à notre chrétienté sans vie chrétienne ! Au reste, Seigneur, parle toi-même à la place de celui qui parle... ». S. Kierkegaard (1813-1855 ; DS, t. 8, col. 1723-29) n'est pas si éloigné de ce climat, lui qui priait ainsi : « Seigneur Jésus Christ, j'ai souvent été impatient, je voulais céder à l'affliction, je voulais tout abandonner, je voulais choisir le chemin le plus facile, le désespoir. Tu n'as jamais perdu patience. Tu as supporté toute une vie et tu as souffert, pour me sauver moi aussi ».

Piétisme et Réveil ont été de grandes époques de prières ardentes, inquiètes et consolées. Pourtant une instance s'est instaurée entre la doctrine et la piété, comme entre l'âme individuelle et l'Église, officielle ou traditionnelle. La prière de ces deux époques est remarquable par sa sincérité, mais elle manque souvent de foi objective comme de souffle liturgique. – Voir DS, art. *Piétisme* (t. 12, col. 1743-58) et *Réveil* (t. 13, *infra*).

5. **Renouveaux du temps présent.** – Nous décelons ces renouveaux dans trois directions. – 1° Il y a d'abord, comme au temps de la Réforme, une réaffirmation de la doctrine et de l'importance de la prédication, qui s'accompagnent, l'une comme l'autre, du renouveau d'une prière robuste et ample. En tradition luthérienne les prières de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) offrent un remarquable et influent exemple d'une piété qui vient de la Bible et qui va à la théologie au milieu des combats de l'histoire : « Seigneur, les hommes vont à toi dans leur misère et demandent du secours, du bonheur et de la paix. Tous font ainsi, païens et chrétiens. Seigneur, des hommes vont à toi, dans ta faiblesse te trouvent pauvre et méprisé, méconnu et trahi ; et c'est ainsi que tu vas vers leur détresse. Seigneur, prends-moi par la main, que je puisse moi aussi aller comme toi, avec toi, vers mes frères ».

En tradition calvinienne, on trouve pareillement la grandeur et l'humanité de Dieu dans les prières de Karl Barth (1886-1968), qui ne se mit que sur le tard à en composer, en particulier à la suite des prédications qu'il donna aux prisonniers de Bâle : « Seigneur notre Dieu ! Tu sais qui nous sommes : des hommes qui ont bonne conscience et des hommes qui ont mauvaise conscience, des gens contents et des gens mécontents, des gens rassurés et des gens anxieux, des chrétiens de conviction et des chrétiens de tradition, des croyants, des demi-croyants et des incroyants... Maintenant, nous voici tous devant toi, dans nos différences, tous égaux par le fait que nous sommes tous dans notre tort vis-à-vis de toi et les uns à l'égard des autres ; égaux parce que nous devrons tous mourir un jour ; égaux parce que nous serions tous perdus sans ta grâce ; mais égaux aussi parce que ta grâce nous est à tous promise et accordée en ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus Christ » (*Se présenter devant Dieu*, Neuchâtel, 1964, p. 13).

Le renouveau théologique donne sa part à l'homme, y compris à l'homme incroyant, devenu si fréquent, mais il donne surtout sa part, la grande part, à Dieu. L'histoire est toujours présente devant Dieu ; la communauté de l'Église est toujours exprimée avec Dieu. Même sans préoccupation spéciale pour la liturgie, celle-ci vient spontanément comme la forme commune où habite la foi.

2° La deuxième direction à mentionner est le renouveau des liturgies, très caractéristique d'une époque où le culte public développe les intercessions pour le monde et où l'on assiste également dans les Églises de la Réforme à la multiplication de communautés liées par des vœux (au 19e siècle, les diaconesses ; au 20e, Taizé, Grand'champ, Pomeyrol, etc.) ; on est frappé, dans les créations nouvelles, par la pratique de la litanie, au bon sens du mot, qui retrouve l'ampleur des prières de l'époque patristique, et par le dépouillement du langage, qui met la mémoire en attention, sans aucune enflure rhétorique.

3° Enfin, tout récemment apparaît, dans les Églises de la Réforme comme dans les autres Églises chrétiennes, un renouveau de la prière extrêmement personnelle, prière de tous les jours, bons ou mauvais, heureux ou égarés, de la vie. Prière de goût et d'humeur où le moi s'oublie sans que le nous s'impose. Prières charismatiques ? Plutôt prières pour parler de tout avec Dieu, sans s'associer trop explicitement à une Église. Prières du seuil, du vent, des errances. La tradition de la Réforme s'y exprime avec les nombreux échos bibliques et une certaine pudeur hardie. La question reste : peut-on continuer à prier longtemps si l'on sait peu à quel Dieu on cherche à parler ? C'est pourquoi la doctrine et la liturgie demeurent piliers pour ces quêtes et requêtes qui se multiplient en notre temps d'errances et de retrouvailles.

Quant à M. Luther, dans la trad. des *Œuvres* (Genève, 1957 svv), voir surtout les commentaires des Psaumes (t. 1, p. 13-94 ; t. 6, p. 207-44), du Notre Père (t. 1, p. 143-207), du *Magnificat* (t. 3, p. 17-77), les Petit et Grand catéchismes (t. 7, p. 19-192), le *Petit livre de prière*, de 1522, et *Une manière simple de prier...*, de 1535 (t. 7, p. 193-216).

Jean Calvin : *Pensées de... sur la prière*, Genève, 1908 ; *Œuvres choisies*, 15 vol., parus depuis 1950, Genève.

Dans la coll. Prières de tous les temps (Chambray) : A. Birmelé, *La tradition luthérienne* (1981) ; R. Chapal et J. Pellegrin, *La tradition calvinienne* (1981). – Dans la coll. Maîtres spirituels : A.-M. Schmidt, *Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, 1957, 1984 ; G. Casalis, *Luther et l'Église confessante*, 1964, 1984. – P. Marcel, *« Dites : Notre Père ». La prière selon J. Calvin*, dans *La revue réformée*, t. 35/4, 1984, p. 156-209.

Outre les art. *Anglicanisme, Calvin, Luther, Luthériennes* (spiritualités), *Piétisme* et *Réveil*, voir : Fr. Heiler, *Das Gebet*, 1918 (trad. *La prière*, Paris, 1937). – R. Will, *Le culte*, 3 vol., Paris, 1925-1935. – K. Barth, *La prière d'après les catéchismes de la Réformation*, Neuchâtel, 1949, 1967. –

R. Paquier, *Traité de liturgie*, Neuchâtel, 1954. – D. Bonhoeffer, *Bible, ma prière...*, Paris, 1968. – Fr. Schulz, art. *Gebet*, VII, et *Gebetbücher*, III, dans TRE, t. 12/1-2, 1983, p. 71-84 et 109-19 (bibl.).

André Dumas.

F. L'Église catholique, 16e-19e siècles

Le but de cet exposé n'est pas de recenser tous les écrits qui traitèrent de la prière, mais de présenter ceux qui, parmi les plus importants, proposèrent un enseignement. Il ne s'agit donc pas de recueillir des témoignages sur la prière vécue, ni d'étudier les degrés ou étapes de la vie de prière, ni de présenter la prière liturgique en tant que telle.

Parmi les auteurs retenus on peut distinguer les théologiens et les spirituels ; ce classement est un peu simplificateur et parfois peut être contesté. En tout cas, la plupart d'entre eux se rangent à l'ombre de Thomas d'Aquin.

Notre vocabulaire comporte « prière » et « oraison ». La première désigne « une relation délibérée établie par le sujet entre son esprit et Dieu ». Il y a bien des modes de prière. Oraison est employé, la plupart du temps, « pour indiquer seulement la prière mentale d'une certaine longueur » (Ludovic de Besse, *La science de la prière*, Paris, 1904, p. 103). Pratiquement, les auteurs passent couramment d'oraison à prière.

Tous définissent à peu près dans les mêmes termes la prière vocale (prière des lèvres) et la mentale, dans laquelle ils rangent parfois la lecture et toujours la méditation, la contemplation en ses divers degrés. Ils s'entendent également sur le sens de prière privée, prière publique – celle-ci désignant en général la prière récitée en commun au chœur.

On a cru utile de considérer successivement les aires géographiques : Péninsule ibérique, France, Italie, pays anglo-germaniques. Comme, d'autre part, on a voulu éviter les redites, les pages consacrées à l'Espagne sont plus nombreuses.

1. **Péninsule ibérique.** – Au cours de l'époque étudiée, les livres sur l'oraison se multiplient ; la littérature du *Recogimiento* a été étudiée par M. Andrés Martín et son équipe : *Los Recogidos*, Madrid, 1976.

1° Les spirituels. – Francisco de Osuna († 1539 ; DS, t. 11, col. 1037-51) rédige six *Abecedarios espirituales*. Dans le 3e (1527), son souci est le *recogimiento* (cf. éd. M. Andrés, Madrid, 1972, introd., p. 192 et 6e *tratado*, ch. 1-5, p. 239-50). A travers la prière vocale dont le sommet est le *Pater* et la « prière où, sans prononcer de mots avec les lèvres, notre cœur parle au Seigneur (*tr.* 13, ch. 3, p. 400), c'est-à-dire la prière mentale, on peut parvenir à une troisième manière de prier (*mental o espiritual*) où l'âme s'élève plus haut sur les ailes du désir renforcé par l'amour : c'est l'*oración de recogimiento* ou la contemplation (*tr.* 15, ch. 6 ; tr. 16 ; p. 450-52 ; 453-94).

A la même époque, divers spirituels proposent l'oraison méthodique : García de Cisneros vers 1500 (DS, t. 2, col. 910-21), Ignace de Loyola vers 1522 (DS, t. 7, col. 1266-1318) proposent des manières de prier. Pierre d'Alcantara († 1562 ; DS, t. 12, col. 1489-95) empruntant beaucoup à Louis de Grenade, nous n'en parlons pas davantage. Jean d'Avila († 1569 ; DS, t. 8, col. 269-83) dans son *Audi Filia* attire l'attention avec insistance sur la chasteté et les dangers qu'elle court ; contre ceux-ci il propose l'exercice d'une oraison dévote (*Audi Filia*, introd. et trad. J. Cherprenet, Paris, 1954, p. 140-41) ; voir DS, t. 8, col. 275, « La vie de prière ».

1) *Louis de Grenade* († 1588 ; DS, t. 9, col. 1043-54), dans son *Libro de la oración y meditación* (nous citons la trad. fr., Paris, 1687), estime que l'oraison comporte cinq actes : préparation du cœur, lecture, méditation, action de grâces, demande (t. 1, ch. 2, p. 39 ; t. 2, tr. 1, p. 338). La demande « est ce qu'on appelle proprement la prière » (t. 1, tr. 7, p. 384). Quant à l'oraison, c'est une « élévation de notre cœur à Dieu par laquelle nous nous approchons de lui et devenons une même chose avec lui » (t. 2, tr. 1, p. 340).

« L'oraison est un ouvrage de Dieu », elle « dépend de Dieu et non pas de nos soins ni de notre étude » ; l'Esprit Saint y exerce son office de Consolateur (t. 2, tr. 1, p. 365-66). Elle est un échange de regards entre Dieu et nous ; le regard de Dieu est la cause de tout notre bien, comme le regard de Jésus sur Pierre qui vient de le trahir (*ibid.*, p. 359-60). Pour Grenade le Christ est notre modèle et doit être l'objet de notre méditation, surtout dans sa passion (t. 1, ch. 2, p. 43 ; ch. 10, p. 433-57).

L'oraison jouit d'une efficacité singulière sur la vie spirituelle ; elle la soutient, l'accroît (t. 2, tr. 1, p. 361-62). Étant donné la nature de l'oraison, plus on s'approche de Dieu, source de lumière et de chaleur, plus on participe à ses clartés et à son amour (*ibid.*, p. 355-57). Elle opère une transfiguration ; Jésus a choisi le temps de la prière pour être transfiguré, « pour nous apprendre le pouvoir merveilleux qu'a l'oraison de transfigurer les âmes » (t. 1, ch. 1, p. 22). Par l'oraison, on se revêt de l'Esprit de Dieu, on soutient la foi, l'espérance, l'humilité, la patience, toutes les vertus (t. 2, tr. 1, p. 363) ; on obtient le pardon des offenses et « des armes invincibles pour repousser toutes les tentations » (p. 392). L'efficience de la prière atteint jusqu'à l'affectivité ; on y goûte « l'incomparable douceur de Dieu », « des plaisirs tout épurés, une joie nouvelle » (p. 357-67). La puissance sanctificatrice de l'oraison est tellement soulignée qu'on en conclurait qu'il n'est besoin que d'elle pour trouver Dieu. Elle est « le moyen le plus efficace » pour obtenir la grâce (p. 355).

Si Grenade accorde une attention spéciale à la prière où le « cœur » tient un rôle important et qui ouvre la voie à la quiétude, il ne méprise pas la prière vocale ; par elle-même, elle n'est pas de moindre valeur, car c'est l'attention donnée qui établit une hiérarchie entre l'une et l'autre (t. 2, ch. 5, p. 238). D'ailleurs la prière vocale présente certains avantages : « Le son même de la voix a quelque chose qui touche le cœur et qui porte à la dévotion » ; elle aide à concentrer l'attention, « fournit des pensées » (p. 237-38).

Y a-t-il une prière « vitale » en ce sens qu'elle demeurerait en toute occupation de la journée ? « La bonne action diffère fort peu de la prière ». « Qui fait toujours de bonnes œuvres fait toujours oraison ». Cependant ce n'est pas là « le vrai sens des paroles du Sauveur » (t. 2, 3e partie, p. 402). Aussi, pour garder la ferveur de la dévotion parmi les occupations ordinaires, il est bon de recourir aux oraisons jaculatoires (t. 2, ch. 2, p. 41 svv).

L'oraison mentale n'est pas de nécessité absolue pour le salut, mais elle est nécessaire pour le progrès spirituel ; Grenade parle à nouveau de l'oraison quand il traite de la misère de l'homme (t. 2, 2e partie, p. 383-94). Il y a donc un devoir de faire oraison ; elle est nécessaire aux religieux « parce qu'ils tendent à la perfection » et aux laïcs comme « moyen pour ne pas s'égarer et pour s'acquitter de ce qui est d'obligation » ; mais il n'est pas demandé à ces derniers de la faire « dans un degré si élevé » (t. 1, ch. 1, p. 36 et 27). Grenade remarque que les femmes, en quelque état que ce soit, sont par tempérament plus disposées à la prière que les hommes (t. 2, 2e partie, p. 396-97).

Notre auteur a soin de dire que la vie de prière dépend de

la vie chrétienne concrète ; il parle longuement de courage, de fermeté pour le bien, de la nécessité des œuvres (t. 2, ch. 1 ; ch. 5, p. 251-54), du jeûne et de l'aumône (p. 334), de la persévérance. Il faut aussi se soumettre aux humbles conditions qui favorisent la prière : le temps et le lieu convenables (t. 2, ch. 2, p. 56 ; cf. p. 68).

Les obstacles à la prière sont variés : distractions dues à l'instabilité de l'imagination, « peines » propres à la vie de foi, scrupules et remords, dégoûts, mauvaise santé, et les péchés véniels (ch. 3, p. 81-150), sans oublier le démon (ch. 5) ni le « trop dormir » (ch. 4).

2) A *Jean de Jésus-Marie Aravalles* († 1609 ; DS, t. 8, col. 575-76) on attribue un *Tratado de Oración* (trad. citée, Marseille, 1939). Plus poétique que précise, sa description de l'oraison évoque « un parfum ou une pastille de myrrhe, une poignée d'encens... qui pénètre les cieux et... s'élance jusqu'à l'odorat de Dieu » (p. 13-14). Sur quoi, l'oraison jaculatoire est instamment recommandée (p. 15-17).

La méthode d'oraison proposée comporte sept moments : préparation, lecture, méditation, contemplation, action de grâces, demande, épilogue ou résolutions. La méditation est le moment discursif ; la contemplation est l'âme de l'oraison. « Tantôt l'âme parle », « tantôt elle écoute Dieu » (p. 42) et alors elle apprend l'amour de Dieu (p. 52). Quoiqu'il faille prendre garde aux illusions de l'amour sensible, on ne méprisera pas le goût spirituel, « amour affectif », qu'il faut distinguer de « l'amour essentiel » qui est « fort, charitable, efficace, unitif », « moins perceptible et plus subtil » (p. 88).

3) *Jean de Jésus-Marie le Calagurritain* († 1615 ; DS, t. 8, col. 576-81), dans sa *Schola in qua de Oratione, Contemplatione...* (*Opera omnia,* t. 2, Florence, 1772, p. 505 svv), analyse l'oraison mentale et y discerne six moments : préparation, lecture, méditation, action de grâces, oblation, demande (p. 507). Cette succession n'est pas contraignante, ni dans l'ordre à suivre, ni dans l'achèvement de chaque moment (p. 509). Par ces actes les affections s'émeuvent et l'âme se remplit du sentiment de Dieu afin que tout soit accompli « ad voluntatem commovendam », c'est-à-dire pour l'amour (p. 571). Suivent les conseils classiques pour que la prière soit vraie : surtout la confiance, *spes roborata* (p. 576-78). Il est recommandé de faire oraison la nuit, temps favorable à cause de l'obscurité, du silence et du repos des créatures (p. 575). Quant aux difficultés de la prière, la *Schola* ne les ignore pas, mais ne s'y arrête guère.

4) *Diego Alvarez de Paz* († 1620 ; DS, t. 1, col. 407-09) a laissé un *De inquisitione pacis sive studio orationis* (dans *Opera,* Paris, Vivès, t. 5-6, 1876) qui mène le lecteur de la prière vocale à la contemplation parfaite en passant par la prière mentale. « Oratio est cultus sive interior sive etiam exterior Deo exhibitus quo sive aperte sive operte ab eo aliquid postulamus vel ipsi mentis actibus adhaeremus » (livre I, partie I, ch. 1, t. 5, p. 12). L'auteur explique : l'esprit (*mens*) s'élève vers Dieu et s'unit à lui, Vérité première et souverain Bien (*ibid.*, p. 13 ; ch. 2, p. 17). Sans reprendre la discussion sur l'acte formel de la prière, il reconnaît le concours nécessaire de l'intelligence et de la volonté dans la prière (II/III, ch. 2, t. 5, p. 172-73).

Cette prière est le privilège des chrétiens. Quant aux païens, ils n'ont que l'ombre de la prière puisqu'ils ne connaissent pas le vrai Dieu (I/I, ch. 11, t. 5, p. 66-68). De plus, la valeur de la prière chrétienne vient du fait qu'elle est « base et fondement de tout ce que nous possédons spirituellement » (I/I, ch. 5, t. 5, p. 30) : elle rend les hommes « *coelestes et divinos* » (ch. 3, t. 5, p. 19), comme la transfiguration de Jésus pendant qu'il priait le montre ; ce mystère s'accomplit invisiblement en l'homme qui prie (p. 20-21). Prier, c'est se libérer du péché, cheminer vers la perfection, guérir les *morbi animae,* s'ouvrir à la Vérité, à l'amour de charité, recevoir le courage de la persévérance, obtenir la *quies animae* (*ibid.*, ch. 1-8), Dieu nous voulant « *laetos et alacres* » (II/III, ch. 2, t. 5, p. 483). Enfin la prière procure la victoire sur les démons (I/I, ch. 9, p. 54). A cette efficacité individuelle s'ajoute l'efficacité ecclésiale : Dieu a confié à l'Église la prière « *ut eam reficeret, perficeret et recrearet* » (I/I, ch. 2, t. 5, p. 14).

Par conséquent, « *orationis ad bene sancteque vivendum est summa necessitas* » (I/I, ch. 4, t. 5, p. 26) ; elle fait l'objet d'un précepte formel du Seigneur ; on y obéit par la prière vocale ou la prière mentale.

La prière vocale, œuvre de l'esprit et du corps, est un moyen de reconnaître la dépendance du corps à l'égard de Dieu (I/II, ch. 1, t. 5, p. 82-84). Celle où l'on invente soi-même les mots est la meilleure (II/II, ch. 17, t. 5, p. 159-60) ; il ne faut pas la prolonger sans discrétion, l'« *imbecillitas corporis ac infirmitas capitis* » ne le supporteraient pas (p. 160).

La prière mentale est présentée sous deux modes : « intellectuel » (*cogitatio, meditatio*) et « affective ». Sans exclure les *cogitationes,* la prière affective, par une sorte de simple appréhension de Dieu ou du Christ, se le rend présent et s'y attache « avec amour, soupirs et ardents désirs » (I/III, ch. 6, t. 5, p. 198-99). Le terme auquel tend la prière est la contemplation (I/III, ch. 27 ; V, t. 6, p. 385 svv). En attendant de parvenir, si Dieu y appelle, à l'*oratio perfecta,* la prière mentale doit suivre une méthode : se mettre en présence de Dieu ou du Christ, en s'aidant d'« images » ou sans images – ce qui est mieux ; adorer Dieu, s'offrir à lui avec tout ce qu'on est, tout ce qu'on a ; demander la grâce de prier comme il faut. Ce sont là les préludes, inspirés de la méthode ignatienne (II/I, ch. 10-13, t. 5, p. 329-54). Suivent de nombreuses pages sur la prière mentale convenant aux trois étapes classiques de la vie spirituelle, avec les *affectus* qui leur sont propres.

Quand il traite de la prière en général et de la prière vocale, Alvarez de Paz ne souligne pas la dimension surnaturelle ; il le fait à propos de la prière mentale : « don de Dieu que nous n'obtenons pas par nos seules forces, mais que nous recevons par la munificence de Dieu » (II/I, ch. 13, t. 5, p. 350). Il faut donc avant tout demander pour obtenir de prier comme il faut, à l'instar des disciples avant que Jésus ne leur enseigne le *Pater.* En quoi consiste l'action divine ? Elle assure l'*ascensus mentis ad Deum* ; pour l'intelligence, c'est une *lux divinitus immissa* qui l'élève jusqu'aux réalités célestes dépassant sa compréhension (I/III, ch. 2, t. 5, p. 173) ; c'est une *lux fidei,* associée aux dons du Saint Esprit, donc *gratia gratis data* (p. 173-78). La volonté a aussi besoin du secours surnaturel pour aimer saintement (ch. 3, t. 5, p. 179-83).

La prière mentale est nécessaire à l'homme spirituel, car à force de considérer le vrai et le bien on finit par les aimer (I/III, ch. 4, t. 5, p. 183 svv). Mais il faut s'y disposer : par la pureté de la vie, le recueillement, l'intention droite, le renoncement à soi, l'effort vertueux, le désir de la charité parfaite et de l'union avec Dieu. En particulier, les oraisons jaculatoires disposent à l'oraison mentale (I/III, ch. 10, p. 214).

L'accomplissement de l'oraison suppose prudence et discernement. On observera trois règles : ne pas multiplier et prolonger les oraisons pour ne pas dépasser ses propres forces ou la grâce que Dieu donne ; – courage dans la prière, supporter la peine inévitable ; – juger de tout selon l'esprit de l'Église et ne pas se fier seulement à soi-même (II/III, ch. 13). Les voies de l'oraison ne sont pas toujours aisées ; on y

rencontre le dégoût, le sommeil, l'aridité, la désolation (II/III, ch. 5-7), les distractions involontaires causées par les péchés véniels, la tiédeur, la *curiositas*, la fragilité de l'esprit, le démon (II/II, ch. 7). Alvarez propose pour les contrer diverses « industries » (II/II, ch. 11).

Quant à la prière continuelle, les paroles du Christ (*Luc* 16, 1) sont claires : il faut toujours prier. Or il est impossible d'être en prière formellement à toute heure. Le précepte est applicable, car on prie toujours si on a le désir de prier, ou encore si on ne cesse de bien agir. L'action bonne, en effet, est disposition à la prière autant qu'elle en est la conséquence (v/t, app. 3, ch. 1, t. 6, p. 455-57). Cependant un sens plus élevé est possible : être présent à Dieu par un souvenir actuel et tenir son cœur élevé en lui ; c'est la prière des parfaits (*ibid.*, ch. 2, p. 458-59).

La prière de demande soulève des questions (II/II, ch. 13-15). Et d'abord serai-je exaucé ? Oui, à certaines conditions : confiance, ferveur, soumission à la volonté divine, humilité, vertu personnelle (*ibid.*, ch. 16-17). Si donc la prière n'est pas exaucée, c'est qu'il y a attachement au péché, tiédeur dans la demande, manque de persévérance, non-convenance de ce qui est demandé (ch. 18). Les pages suivantes disent comment et pourquoi on peut être assuré d'avoir été exaucé même si le résultat n'apparaît pas (ch. 18, t. 5, p. 463-65) ; on laisse à l'auteur la responsabilité de ce développement !

5) *Luis de la Puente* († 1624 ; DS, t. 9, col. 265-76) a exercé une influence certaine par ses méditations et la *Guía espiritual* (1609 ; trad. fr. citée, par J.-B. Couderc, Paris-Tournai, 1896). Appuyé selon son habitude sur les Pères, il comprend la prière comme un colloque, un entretien où l'orant parle et où Dieu répond si on lui parle comme il convient ; et Dieu parle pour partager ses trésors (tr. I, ch. 1, p. 34 ; ch. 20, p. 327). Sans s'inquiéter de savoir si elle est formellement acte d'intelligence ou de volonté, La Puente tranche : la prière marche sur deux pieds qui sont l'entendement et la volonté aimante (ch. 1, p. 15).

La grandeur de la prière apparaît dans ses effets : la glorification de Dieu, l'avancement du règne de Dieu jusque dans l'âme en prière (ch. 2, p. 46-47, 56). Il faut donc prier. D'ailleurs il y a un précepte naturel de la prière, – rappel plutôt rare ; il y a surtout le précepte divin, et La Puente note que la prière est un des éléments que Dieu intègre à ses desseins pour les réaliser, « pour exécuter dans le temps ce qu'elle (la volonté divine) a décidé dès l'éternité (ch. 2, p. 44).

L'auteur souligne que dans l'oraison « se trouve toujours un certain souvenir de la présence de Dieu » ; il a un sens profond de la majesté divine et appelle avec insistance à l'adoration (ch. 8-9), à la louange et glorification de Dieu à cause de ses perfections infinies ; c'est là « l'oraison par excellence » (ch. 12, p. 189). L'oblation de soi est témoignage rendu à la souveraineté de Dieu : offrande de l'entendement, de la volonté « où prennent naissance les affections et les désirs », offrande du corps prosterné devant Dieu « pour qu'il ne manque pas au respect dû à la présence divine » (ch. 10, p. 167-68).

Pour s'élever à la prière, il y a des conditions indispensables ; d'abord bannir toute faute, toute imperfection volontaire (ch. 3) ; puis une vie vertueuse, une préparation de la prière (vg un sujet à méditer), le recueillement... Finalement la meilleure préparation à l'oraison est encore l'oraison elle-même (ch. 4). La Puente rappelle aussi les conditions extérieures favorables à la prière (ch. 9 et 19).

Il reste que la prière est fondamentalement et d'abord don de Dieu ; c'est l'Esprit Saint qui apprend à prier et déploie dans l'orant les actes de la prière ; plus encore, il est présent par son « inspiration et les touches secrètes qui viennent de sa présence » (ch. 4, p. 80) : ce sont les « visites de Dieu » dont La Puente décrit les causes, effets et modalités (ch. 20-21, p. 326-72).

La prière doit accompagner toute activité de la vie ordinaire ; La Puente réconcilie prière et vie active. Il faut toujours prier pour conserver l'amitié avec Dieu, pour nous défendre contre le démon, l'orgueil, etc., et pour vivre de charité. On parvient à la prière continuelle si on reste fidèle aux temps réservés à la prière, si l'on ranime la prière au cours de la journée ; c'est ce que fit le Christ en croix (ch. 19). Les oraisons jaculatoires sont un excellent moyen pour cela. La Puente donne alors quelques exemples de prière associée à des occupations comme se déshabiller, se laver les mains (*ibid.*).

Quant aux difficultés de la prière, l'auteur donne les conseils courants (ch. 3, p. 65-77). Il parle peu de la prière vocale ; elle est pleinement justifiée puisque l'Église l'impose ; elle accomplit le don de tout l'être, corps et âme, au Seigneur (ch. 18, p. 288-90).

6) *Alphonse Rodriguez* † 1616 traite de l'oraison dans le 5e traité de sa *Pratique de la perfection chrétienne* (trad. fr. citée, Paris, 1715). Deux sortes d'oraison sont signalées, l'ordinaire, objet principal de la *Pratique*, et l'extraordinaire à laquelle personne ne doit chercher à s'élever si Dieu n'y élève (ch. 4, p. 417) ; cette mise en garde vise les mysticisants pour lesquels Rodriguez n'a aucune sympathie. Pour lui l'oraison est activité discursive de l'esprit et doit conduire l'âme à l'amour de charité, étant bien compris que l'amour est désir de bien faire, volonté d'accomplir toute vertu (ch. 11, p. 454-56). C'est l'oraison « pratique » avant la lettre.

La prière est présentée plus anthropocentriquement que théocentriquement. L'homme a besoin de la prière ; elle n'est pas un but, mais un moyen « pour notre avancement et notre perfection » (ch. 2, p. 405 ; ch. 14, p. 465-66) ; elle remédie à nos infirmités spirituelles, « nous fait voir ce qui nous manque » et obtient de Dieu qu'il ne nous manque rien (ch. 14, p. 469-70 ; ch. 8, p. 437). Or il nous manque de retrouver autant que possible l'état de justice originelle (ch. 14, p. 466). De plus, l'oraison bien faite nous obtient « une assiette plus tranquille », « la joie intérieure de l'âme, la ferveur et les saintes résolutions » (ch. 2, p. 407).

Sur les difficultés inhérentes à la vie de prière, Rodriguez n'apporte rien de neuf ; il parle longuement de la « tentation du sommeil » (ch. 21, p. 525 ; ch. 24 entier). L'oraison est-elle un don de Dieu ? On pourrait l'ignorer tant l'auteur parle de « l'oraison commune et aisée » ; mais de l'oraison « extraordinaire et sublime », il dit qu'elle est « formée en nous-mêmes... par l'Esprit Saint » (ch. 3, p. 412). Ce qui domine dans la *Pratique* est le côté spirituellement utilitaire de l'oraison, non moins que sa dimension strictement individuelle.

2° Les théologiens. – 1) *Fr. Suarez* † 1617 étudie la prière dans le *Tractatus quartus de oratione, devotione et horis canonicis* (*Opera omnia*, t. 14, Paris, 1859). Après avoir défini la prière, il pose la question : l'homme peut-il sans le secours de la grâce et en vertu des seules lumières naturelles prier Dieu ? La chose lui paraît difficile, car pour prier il faut être assuré que Dieu est Providence et qu'il peut agir *praeter cursum*

naturae; cette assurance semble ne pouvoir être donnée que par la Révélation.

C'est donc le Dieu de la Révélation qui est prié, qu'on s'adresse à la « Déité » en tant que telle ou à la Trinité ou à l'une de ses Personnes (livre I, ch. 9, n. 4 et 15). Et c'est toujours Dieu seul qui est prié, même lorsque le fidèle prie Marie, les anges ou les saints (ch. 10, n. 9 et 5). Quant au Christ, nous pouvons le prier d'intercéder pour nous, mais sans méconnaître qu'il est le Fils et que son intercession est fondée sur ses mérites infinis (n. 16-18).

En elle-même, la prière, *petitio decentium,* est-elle acte de l'intelligence ou de la volonté ? A la différence de Thomas d'Aquin, Suarez estime que « ad orationem utraque potentia requiritur » (ch. 3, n. 7). Mais la prière n'est pas que *petitio,* elle est « conversatio et sermocinatio cum Deo », mettant en œuvre intelligence et volonté, ce qui élargit le concept de prière jusqu'à la prière mentale (II, ch. 12, n. 21). Elle est un acte de la vertu de religion ; aussi la finalité de la prière apparaît-elle théocentrique (I, ch. 7, n. 3, 5).

Bien qu'opération de l'intelligence et de la volonté, l'oraison peut se dégager des mots et des concepts (I, ch. 4, n. 2-3, 8) : ce langage du cœur suppose au moins que la volonté soit en acte de désirer Dieu ; chose assez rare en cette vie (n. 8). Si tout acte d'intelligence et de volonté cesse, il n'y a plus d'oraison *formaliter et in se* (II, ch. 12, n. 15).

Le point de vue psychologique et métaphysique tient beaucoup de place, mais Suarez dit que la prière est un don de Dieu. Pour avoir le désir de prier, il faut une grâce prévenante ; pour prolonger la prière, une grâce de soutien (I, ch. 8, n. 2-3, 5). Dans la mesure où prier est actualiser la foi, l'espérance et la charité, prier est mystère de la grâce sous la motion de l'Esprit (I, ch. 7, n. 3) ; ce qui est particulièrement vrai de l'oraison mentale engendrée et soutenue par les dons du Saint Esprit (II, ch. 8, n. 2-3 ; ch. 10, n. 9 ; ch. 12, n. 3). Ce mystère de grâce implique-t-il des relations avec le Christ ? Sur ce point Suarez est décevant : c'est l'homme en prière qui se réfère à Jésus par un acte psychologique : présenter au Père les mérites du Christ pour être exaucé, prier le Christ d'intercéder pour nous (I, ch. 10, n. 10).

La prière mentale, « unio quaedam cum Deo per optimos actus » (II, ch. 2, n. 6), est admiration pour la majesté divine, tout en étant *practica,* ordonnée à faire grandir la ferveur de l'amour (n. 5) ; elle approfondit la connaissance de Dieu, l'achève dans l'amour (ch. 13, n. 36), possède l'efficacité d'engendrer les vertus (II, ch. 1, n. 9). Quant à la prière de demande, elle tend à disposer l'orant à recevoir ce qu'il demande (I, ch. 8, n. 4).

S'il en est ainsi, la prière est nécessaire, et même de nécessité de salut, quelle qu'en soit la forme ; donc « nécessaire de moyen » et pas seulement de précepte (I, ch. 28, n. 3). Mais l'oraison mentale ne l'est pas (II, ch. 4, n. 3-6) ; cependant, pour les religieux, Suarez tient une thèse rigoriste : l'oraison mentale est nécessaire de moyen pour leur salut, en raison de leur devoir de tendre à la perfection (n. 3), – ce qui suppose que prêtres et laïcs ne sont pas tenus de tendre à la perfection.

A propos de la prière continuelle, Suarez, ayant rejeté la position de Wyclif (agir bien, c'est prier), ne peut plus que dire : il faut prier très fréquemment et non pas sans interruption (I, ch. 1, n. 2, 4-5).

Qui peut prier pour nous ? Non pas Dieu (I, ch. 11, n. 1), mais bien les anges, les élus, les justes de cette terre, les âmes du purgatoire. – Les élus dans le ciel peuvent-ils prier pour eux-mêmes ? Oui, ils peuvent prier pour obtenir la glorification de leurs corps. – Le pécheur en état de péché mortel peut et doit prier ; c'est le moyen d'obtenir sa conversion, – ceci contre Cajetan qui pense que la prière du pécheur n'est pas prière au sens adéquat (I, ch. 12, n. 2, 4-5 ; ch. 8, n. 9 ; ch. 9, n. 7).

La prière de demande remplit la vie du chrétien ; il peut demander tous les biens de la grâce, les biens temporels – à condition que ce soit en vue de la fin dernière (I, ch. 17, n. 4, 6-8, 14-15) ; c'est pourquoi il est convenable et légitime de les demander par Jésus (n. 10, 12). A propos de l'efficacité de cette prière de demande, Suarez écarte les objections des philosophes et des païens, rappelle les promesses de Jésus et en signale les conditions spirituelles : la foi et l'espérance, mais non la charité, puisqu'il est sûr que le pécheur gravement coupable peut être exaucé (I, ch. 23-26).

La prière vocale est importante, qu'elle soit publique (livre IV entier) ou privée. Privée, elle peut se faire par écrit (III, ch. 3, n. 1). La valeur de l'une et de l'autre réside dans l'intention de s'adresser à Dieu (ch. 3, n. 6), avec une attention minima qui suffit d'ailleurs (ch. 4, n. 48).

2) *Jean de Saint-Thomas* († 1644 ; DS, t. 8, col. 710-14) dans son *Cursus theologicus,* q. LXXXIII *De oratione* (*Opera,* t. 7, Paris, 1886) se penche sur le fonctionnement de l'esprit dans la prière. Celle-ci est-elle acte de l'intelligence ou de la volonté ? Il répond, à l'opposé de Suarez, que la prière est *formaliter et directe* acte de l'*intellectus* (disp. XXI, a. 1, n. 27) et l'établit longuement (p. 741-54). Acte qui nous ordonne à Dieu, la prière est un acte cultuel, de religion par lequel nous nous établissons dans une juste situation devant Dieu (disp. XXI, a. 3, n. 7 svv ; a. 4, n. 1, 3, 10, 16) ; par le fait même, *oratio essentialiter est oblatio.* L'orant y présente à Dieu sa *mens indigens,* humblement, mû par l'amour et accède ainsi à l'union à Dieu (a. 3, n. 4, 28).

Notre auteur ne donne aucun relief à l'événement théologal de la prière, moins encore à la relation de la prière au Christ. Il s'intéresse davantage au devoir de la prière, au précepte formulé par le Christ (lequel contredit ceux qui pensent pouvoir rendre un culte véritable à Dieu sans prier). D'ailleurs il nous faut bien demander ce qui nous manque. De plus, créatures, nous avons à rendre hommage à Dieu par la louange et l'action de grâces (a. 3, n. 39-42).

Dans le cas des chrétiens adultes, la prière est d'une nécessité de moyen pour le salut : Dieu a ordonné ses desseins de telle sorte que la prière y joue le rôle d'une cause seconde pour obtenir le salut (a. 3, n. 33-34) ; il a mis pour condition à ses bienfaits qu'on les lui demande et qu'ainsi on manifeste sa dépendance (a. 2, n. 4). D'autre part, par la prière nous coopérons avec Dieu et Dieu veut cette coopération. Enfin Dieu veut la prière afin de nous donner « occasio accedendi ad Deum et colloquendi cum illo, quae est maxima utilitas orationis » (a. 2, n. 10).

Au calviniste qui objecterait : Dieu prévoit de nous donner ce que nous allons lui demander ; à quoi bon demander ?, Jean répond : Dieu ne porte de décret efficace que lorsqu'il considère et atteint toutes les circonstances pour que l'effet décrété arrive en fait, la prière faisant justement partie de ces circonstances (a. 2, n. 10).

Qui peut prier pour nous ? Les anges, les *beati,* mais non les âmes du purgatoire, car elles ignorent nos besoins et nous sont inférieures, étant dans un état de punition (a. 8, n. 3, 6). Pour qui prier ? pour les amis et ennemis, pour les âmes du purgatoire et même pour les *beati* qui en recevront gloire et joie « accidentelles », pour les pécheurs même excommuniés, mais en privé. Selon Jean, il est toutefois des pécheurs défunts si gravement et publiquement coupables qu'ils sont certainement en enfer ; pour eux, on ne doit pas prier... (a. 3, n. 49 ; a. 6, n. 1-5, 9-11, 21).

3) Signalons sans nous y arrêter le *Cursus theologiae mystico-scolasticae* (1721) de *Joseph du Saint-Esprit* l'Andalou († 1736 ; DS, t. 8, col. 1397-1402) ; la contemplation est le pivot de l'ouvrage ; seul le dernier livre est consacré à la prière en général. Bien plus tard, Antonio Royo Marin refera sous l'égide de saint Thomas le chemin parcouru par les siècles précédents dans sa *Teologia de la perfección cristiana* (Madrid, 1968).

2. **En France.** – La période qui s'étend du 16e siècle à la Révolution est, en matière spirituelle, exposée à la triple influence du Protestantisme, du Jansénisme (DS, t. 8, col. 102-48) et du Quiétisme (t. 12, *infra*). Nombreux furent ceux qui écrivent sur la prière et dont nous ne parlerons guère, tel Louis de Blois († 1566 ; DS, t. 1, col. 1731-37 ; cf. *Manuale vitae spiritualis, Speculum spiritualis,* Fribourg/Br., 1907).

1) Chez *François de Sales* († 1622 ; DS, t. 5, col. 1057-97, surtout col. 1065-70, 1085-86), la doctrine de la prière est dispersée dans toute l'œuvre (éd. d'Annecy, 1893 svv). L'oraison n'est pas d'abord « la demande de quelque bien répandue devant Dieu » (*Traité de l'Amour de Dieu* VI, 1, t. 4, p. 303), mais un « devis », une « conversation » de l'âme avec Dieu. « Nous parlons à Dieu, nous aspirons à lui et respirons en lui et mutuellement il inspire en nous et respire en nous ». L'objet de cette conversation ? « On n'y parle que de Dieu » et il ne s'agit que « d'émouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines » (*Introduction à la vie dévote* III, 2, t. 3, p. 79). Il appelle cette oraison « théologie mystique » parce qu'il « ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font » (*Traité* VI, 1, t. 4, p. 304).

La prière est un don de Dieu absolument prévenant, car nous ne pouvons prier pour être « éveillés » avant d'être éveillés (II, 21, t. 4, p. 160). Une fois éveillés, nous prions grâce à l'Esprit Saint qui, « habitant dans nos cœurs par la charité, les fait (les bonnes œuvres) en nous, par nous et pour nous, avec un art si exquis que les mêmes œuvres qui sont toutes nôtres sont encore mieux toutes siennes », « d'autant que nous sommes membres d'un Chef duquel il est l'Esprit et entés sur un arbre dont il est la divine humeur » (*Traité* XI, 6, t. 5, p. 255-56).

L'obligation de la prière se fonde sur un motif décisif : « rendre notre devoir et témoigner notre fidélité », même sans consolation, puisque c'est « un honneur trop plus grand d'être auprès de lui et à sa vue » (*Introd.* II, 9, t. 3, p. 87). Il est un second motif : notre intérêt spirituel, « purger » entendement et volonté, faire « reverdir et refleurir les bons désirs » (II, 1 et 13, t. 3, p. 69 et 96).

François de Sales propose une méthode d'oraison qui n'est pas originale (*Introd.* II, 2, t. 3, p. 73-83) et avertit que la vie de prière comporte des alternances : consolations et facilité, stérilité et sécheresse. En tout cas, ne pas se troubler, ouvrir parfois « la porte aux paroles vocales », lire un peu, se prosterner, embrasser un crucifix... (II, 9, t. 3, p. 86). Qu'on soit libre à l'égard de la méthode, du mode de prière (vocal ou mental), selon que « notre affection se trouvera toute émue en Dieu » (II, 8, t. 3, p. 85 ; cf. 1, p. 72). Et, s'il plaît à Dieu, on parviendra à l'oraison « parfaite », dans laquelle on ne sait si on est en oraison ou non, car on ne pense plus à l'oraison qu'on fait mais à Dieu à qui on s'adresse (*Traité* IX, 10, t. 4, p. 141).

Quant au tempérament en matière de prière, le Traité n'admet pas que « la disposition naturelle sert de beaucoup à l'amour contemplatif », mais concède que le tempérament affectif aimera Dieu d'une autre manière que le tempérament « rude et amer de cœur » (XII, 1, t. 5, p. 319-20).

2) *Armand du Plessis,* cardinal de Richelieu † 1642, considérant les ouvrages spirituels, jugeait « la plupart... si longs et si obscurs, que beaucoup d'esprits ne sauraient sans grande peine y trouver ce qu'ils cherchent » ; mais son *Traité de la perfection du chrétien* (éd. Migne, *Dictionnaire d'Ascétisme,* 1854) tombe dans l'excès inverse et n'apprend rien.

3) Parmi les *Jésuites,* relevons quelques-uns de ceux qui proposent une oraison affective ouverte sur la vie mystique. Tel est Louis Lallemant † 1635 (*Doctrine spirituelle* ; cf. DS, t. 9, col. 125-35), Rigoleuc, Surin, mais ils n'ont pas rédigé de traité sur la prière. François Guilloré († 1684 ; DS, t. 6, col. 1278-94) a laissé des *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes* qui en parle largement (éd. citée, Paris, 1841). Il réclame le renoncement à tous les stades de la vie spirituelle (I, maxime 6 ; II, max. 2 ; III, max. 2) ; s'il se méfie de la lecture des livres de haute spiritualité pour les commençants (I, max. 8), il ne ferme pas la voie des ultimes états d'oraison (III, max. 4).

Quiconque a souci de la perfection prendra le chemin de l'oraison. Qu'on n'objecte pas la difficulté ! L'oraison « consiste en l'opération du cœur, où tout se passe et se perfectionne dans un amoureux repos avec son Dieu, qui s'y rend comme à son centre » (IV, max. 1, ch. 3, p. 315). Et Guilloré encourage : « Ne savez-vous pas... que vous êtes né pour avoir une perpétuelle conversation avec Dieu ? » (p. 316). C'est un « poids », une « inclination », une finalité inscrite dans la nature et par grâce. C'est d'autre part le moyen de donner à Dieu la « possession et l'empire de votre cœur » (p. 317). Enfin, prier c'est « se revêtir de Jésus Christ, de manière que ce n'est pas tant moi qui agis, que je m'applique les opérations de Jésus » (III, max. 12, p. 292). Guilloré propose bien une méthode – très ignatienne –, mais on n'en sera pas esclave : c'est l'attrait divin qu'il faut suivre (IV, max. 3). Les désolations ne sont pas un mal, mais l'occasion d'expier ses péchés ou d'exercer des vertus héroïques (III, max. 6). Quant aux distractions, elles n'empêchent pas nécessairement « l'opération de l'entendement » ni celle de la volonté en son « occupation active avec Dieu » (II, max. 6).

Jean-Pierre de Caussade († 1751 ; DS, t. 2, col. 354-70) vit en pleine réaction antiquiétiste. Ses *Instructions spirituelles... sur les divers états d'oraison* (éd. H. Bremond, *Bossuet maître d'oraison,* Paris, 1931) prennent grand soin d'éviter les imprudences en se couvrant de la doctrine de Bossuet, mais n'en restent pas à la méditation discursive. « Le capital » est « l'attention du cœur, à quoi la plupart ne pensent guère, sans quoi pourtant les prières vocales ne seront jamais qu'un vain son de paroles ; la méditation, la lecture qu'un pur amusement de l'esprit ou fatigue de l'esprit, mal de tête » (p. 189). En tout cas, on jugera de la valeur de la prière à ses fruits (p. 183).

On ne parvient pas à une authentique attention du cœur sans détachement ; il ne faut pas s'arrêter aux goûts sensibles de l'oraison, s'y attacher comme les mondains s'attachent à leurs plaisirs et à leurs biens terrestres (p. 195). Dans la désolation, on ne quitte pas l'oraison les mains vides, puisqu'on y peut faire du divin contentement son propre contentement. Ici Caussade formule la loi qui, à son avis, régente toute la vie spirituelle : « on avance plus en pâtissant qu'en agissant ». Pâtir est plus pénible, mais plus glorieux à Dieu ; quand on agit on fait ce qu'on veut ; quand on pâtit, on fait ce que Dieu veut (p. 208).

4) Chez les *Oratoriens* trois noms retiennent l'attention : Bourgoing, Séguenot, et Thomassin dont on parlera plus loin.

François Bourgoing († 1662 ; DS, t. 1, col. 1910-15), dans sa *Direction pour l'oraison* (1636 ; éd. citée, Paris, 1887), comprend la prière comme un moyen en vue de l'union à Dieu (p. 20). Comme les Jésuites contemporains, il estime que les affections sont le point capital. La prière « n'est pas un ouvrage de l'homme mais une œuvre de Dieu même..., une infusion du Saint Esprit ». Aussi faut-il la demander à Dieu comme une grâce (p. 18-22). Elle dépend de Jésus Christ et subsiste en lui ; en effet « tout ce qui est bon et saint procède et dépend immédiatement de Jésus Christ... et de sa sainte humanité » (p. 65-66).

« Prier au nom de Jésus Christ », c'est prier en lui, c'est-à-dire en son esprit ; pour lui (= en sa personne) ; par lui (= par la vertu de ses mérites (p. 53). Ou encore : prier en Jésus, c'est demander l'Esprit Saint, Esprit de Jésus, et le recevoir ; c'est prier comme membres de Jésus et comme ses représentants. Cette qualité nous donne le droit de prier (p. 57-58 ; cf. p. 20).

Il faut prier à cause de notre pauvreté et indigence ; à cause de l'honneur immense qu'il y a à s'entretenir avec Dieu ; à cause de Jésus notre modèle qui a prié sur la terre et ne cesse de le faire pour nous au ciel ; à cause enfin du commandement de Dieu (p. 27-28).

Claude Séguenot † 1676 a laissé un ouvrage modeste mais remarquable : *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité* (Bruxelles, 1634). D'emblée il affirme la vocation à l'oraison, étant donnée notre « société » avec Dieu et Jésus ; cette vocation est universelle même si tous ne sont pas appelés au même genre d'oraison. Mieux vaut y écouter qu'y parler, car Dieu veut nous y instruire en parlant au cœur dans le recueillement et le silence (p. 8, 64). L'amour y suffit, qui conduit à la lumière (p. 5-6).

Dans le domaine surnaturel, nous ne pouvons rien, pas même avoir une bonne pensée, mais nous pouvons offrir à Dieu la pensée, les désirs, la prière du Christ « qui valent incomparablement mieux » que les nôtres (p. 13). On y parvient grâce à l'Esprit : « la prière est une action divine dans un esprit humain » (p. 122-23), car « il n'y a rien qui puisse aller à Dieu que Dieu lui-même » (p. 125 ; cf. p. 134). Séguenot exprime le même mystère théologal en disant : « Le premier pas que nous faisons pour aller à Dieu..., c'est de croire en lui » (p. 25-26) ; or il n'y a de foi que si Dieu attire lui-même à lui-même.

La foi est lumière et obscurité en même temps (p. 31), car Dieu habite une lumière ténébreuse, lumière pour lui, ténèbres pour nous (p. 15-20). Ici, dans une étrange analyse, Séguenot oppose la lumière de la foi et celle de la grâce. Peut-être veut-il signifier par « lumières de la grâce » celles qui naissent de l'amour de charité, quand il écrit que « la lumière de la grâce enrichit et perfectionne celle de la foi en qualité de lumière » (p. 21-23 ; p. 16). Et Dieu peut nous élever « à une manière de comprendre sans comprendre, de connaître sans connaître, de savoir sans savoir, de voir sans voir » (p. 42). Quoi qu'il en soit, « toutes ces choses sont opérées par un seul et même Esprit qui les distribue à chacun comme il lui plaît » (p. 15).

5) *Traités de la prière axés sur la vie sacerdotale* : Olier, Tronson, Thomassin, Duguet. – Jean-Jacques Olier († 1657 ; DS, t. 11, col. 737-51), dès le début de son *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), souligne en la dramatisant la misère de l'homme, néant et péché (éd. Paris, 1954, p. 25-27, 33-42, 96). Il assigne deux fins à la prière : « La première et principale est d'honorer et de glorifier Dieu », de l'adorer ; ce qui implique, dans l'anéantissement de l'homme, admiration, louange, remerciement, amour (p. 72). La seconde est communion, communication des dons que Dieu fait « par la seule opération de son Esprit » (*ibid.*).

Acte surnaturel, la prière « ne se peut faire sans grâce » (p. 55). « Il faut donc entrer en Jésus Christ comme notre prière et s'unir à lui notre avocat » (p. 56). Comment ? En s'unissant à l'Esprit de Jésus, puisque, par nous-mêmes, nous ne connaissons pas Dieu et que nous ne savons que demander. L'Esprit « sera votre prière » (p. 75). Ainsi comprise, la prière possède un caractère ecclésial : « Jésus Christ s'est voulu faire la prière de son Église en général et en particulier », il est « la prière et la louange de toute l'Église » (p. 74, 77). Toute l'Église de la terre et du ciel demande ce que Jésus demande (p. 58). Parce que Jésus est l'unique médiateur – unique intercesseur – il est « prière publique pour lui et pour toute l'Église » (p. 75). Olier aborde encore d'autres aspects de la vie de prière que l'on va retrouver chez Duguet.

Louis Tronson † 1700 traite de la prière dans *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques...* (2 vol., Lyon, 1691). Il y célèbre la grandeur de l'oraison, « faveur insigne que Dieu nous fait de nous souffrir en sa présence et de nous honorer de sa conversation » (t. 1, p. 110). Jésus en est le modèle ; le commentaire est surprenant : Jésus Christ « ne pouvant le prier (le Père) dans l'éternité... s'abaisse dans le temps et se fait homme pour lui pouvoir rendre cette sorte d'hommage » (t. 1, p. 109). Quoi qu'il en soit, la fidélité à l'oraison est instamment réclamée. Il faut la reprendre si l'on a manqué le temps assigné, la prolonger au besoin, cultiver l'esprit d'oraison (t. 1, p. 110). Le corps doit, pour sa part, concourir à la prière. Qu'il témoigne de la foi et de l'adoration respectueuse : « n'étendre ni ne croiser les jambes » (t. 1, p. 46, 190, 192).

Louis Thomassin † 1695, théologien de métier, offre aux clercs un *Traité de l'Office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale* (1686). C'est la prière continuelle qui est le point de départ de sa réflexion. Obligatoire pour tous, psychologiquement impossible, elle sera réelle cependant si nous rapportons à la gloire de Dieu tout ce que nous faisons et tout ce que nous sommes (*Traité...*, Ligugé, 1894, p. 2-5) : le désir continuel explique la prière continuelle. En effet, le désir est amour de charité ; si celui-ci est continuel, la prière l'est aussi (p. 8-9, 14, 20, 54, 63). Mais, pratiquement, la prière ne peut être continuelle si elle n'est pas soutenue par la prière mentale prolongée (p. 16).

Thomassin défend la prière mentale contre ses détracteurs. Son importance est certaine, toute prière vocale, par exemple l'office divin, n'étant qu'une introduction à la prière mentale (p. 85 ; p. 59). Ainsi, lorsque la liturgie impose le silence pour la lecture du canon eucharistique, c'est pour inviter à la prière mentale (p. 101, 104, 107).

Il met en valeur la dimension ecclésiale de toute prière. « Si les anges se joignent à nous dans les offices divins, à plus forte raison tous les justes, tous les membres de Jésus Christ sont unis, eux et nous ne faisant qu'un seul Jésus Christ... » (p. 227). « Aussi les prières de chaque fidèle sont communes à tous les autres et celles de tous les autres lui sont communes » (p. 229-30). Chaque fidèle qui dit l'oraison dominicale « est revêtu de la personnalité de toute l'Église » (p. 232), grâce à « la communion de la charité et par le lien d'un même Esprit Saint » (p. 224 ; cf. p. 237).

Dans une atmosphère d'allégresse, l'auteur invite le fidèle

à louer Dieu et toutes les créatures à bénir Dieu (p. 72, 87, 389 svv). Il proclame la joie issue de la prière, qui conduit à la prière. Il commente avec enthousiasme l'Alleluia (p. 77-90). Laissons à Thomassin la responsabilité de décider que le sommeil du juste est prière, qu'il n'est pas inconvenant de prier en satisfaisant les besoins naturels, comme il est rapporté de l'impératrice Agnès et de Licentius (p. 17 ; cf. p. 44-45).

Jacques-Joseph Duguet († 1733 ; DS, t. 3, col. 1759-69) est l'auteur de *Traités sur la prière et sur les dispositions pour offrir les saints mystères et y participer avec fruit* (Paris, 1707). Son *Traité de la prière* (Paris, 1788) est composé d'extraits de ses ouvrages ; les références seront indiquées comme suit : *Tr.* 1707 ; *Tr.* 1788.

Duguet se lamente du peu d'entrain et d'estime pour la prière publique (*Tr.* 1707, t. 1, p. 3-10). La raison en est la « corruption naturelle » qui fait que « le cœur n'a point d'autre amour que celui des biens visibles » (*Tr.* 1707, t. 1, p. 56, 70-71, 110-11, 120-36). D'où « les larmes et les gémissements » auxquels le lecteur est convié à satiété.

Qu'est-ce que prier ? Nous prions « pour exciter notre foi et notre espérance et pour donner à nos désirs un degré d'ardeur, d'instance et de persévérance qui soit digne des biens que nous demandons » (*Tr.* 1707, t. 1, p. 189). Or le « cœur » est le siège de ces sentiments : « l'esprit est ici guidé par le cœur et le sentiment tient lieu de tout le reste » (*Tr.* 1788, p. 173). D'ailleurs l'amour est facteur d'intelligence (p. 185-86). Alors l'homme « découvre dans Dieu une grandeur et une majesté qui l'effraient utilement » et il entre en action de grâces pour les dons de Dieu, en particulier pour Jésus Christ (*Tr.* 1788, p. 118-89, 122 ; 180-87 ; *Tr.* 1707, t. 1, p. 72-82).

Pour accéder à la prière, il faut demander à Dieu l'esprit de grâce et de prière, l'Esprit Saint étant le seul qui puisse apprendre à prier, donner la persévérance et l'ardeur (*Tr.* 1707, t. 1, p. 46, 49-50, 55 ; *Tr.* 1788, p. 135-36). Dès lors, « il ne faut jamais différer quand Dieu nous donne le désir de prier » (*Tr.* 1788, p. 268). D'un tel désir la source est la charité qui « seule peut louer », « sait gémir » (*Tr.* 1707, t. 1, p. 69-70, 139). Quant à Jésus il a prié pour nous donner un exemple à suivre. N'ayant pas besoin de prier pour lui, c'est pour nous qu'il priait (*Tr.* 1707, t. 1, p. 192). Notre prière doit être faite au nom de Jésus et en union avec lui. C'est seulement unis à lui, adorateur du Père en esprit et en vérité, que nous pouvons comme lui adorer en esprit et en vérité (*Tr.* 1788, p. 115, 121). D'autre part, Jésus Christ étant médiateur de la prière, nous demandons tout bien par lui, en union avec toute l'Église (*Tr.* 1788, p. 116-17). D'où vient une telle union dans la prière ? « Nous sommes tous dans l'unité d'un seul corps et d'un seul homme dont Jésus Christ est le chef et dont les psaumes sont la voix » (*Tr.* 1707, t. 1, p. 167).

Aux prêtres, Duguet rappelle que la prière publique est aussi la voix de tout le corps Église dont le Christ est le chef (*Tr.* 1707, t. 1, p. 167). L'homme consacré à la prière publique prie donc afin que l'Église reçoive l'Esprit de Dieu (p. 33). C'est plus qu'un honneur puisque cette prière met en présence de Jésus Christ longuement – ce qui est la meilleure part (*Tr.* 1707, t. 1, p. 83-85 ; p. 11-15). C'est aussi une responsabilité à l'égard de tous ceux qui comptent sur la prière sacerdotale et à l'égard de l'Église tout entière (*Tr.* 1707, t. 1, p. 27-30 ; *Tr.* 1788, p. 147-63). La prière publique est préférable à toute autre parce que « le tout est plus considérable qu'une partie » (*Tr.* 1788, p. 298). Mais à la prière vocale il faut une âme, la prière intérieure ou mentale, à laquelle il faut s'exercer (*Tr.* 1707, t. 1, p. 182 ; *Tr.* 1788, p. 173-74). Cependant la prière publique possède un avantage : le corps, par ses diverses attitudes, prend part à la prière et la manifeste. Cela est « beau » (*Tr.* 1788, p. 301).

A tous, Duguet recommande la prière continuelle. Comme Thomassin, il admet que le sommeil du juste n'interrompt point sa prière, qu'une vie bonne est une prière continuelle (*Tr.* 1788, p. 103-04). De la prière continuelle, « l'esprit de prière » qui est souvent mentionné est un peu différent ; cette expression désigne la tendance à prier formellement en toute occasion (*Tr.* 1707, t. 1, p. 48). Si nous ne l'avons pas, c'est de notre faute : nos résistances le repoussent. Il faut donc demander à Dieu l'esprit de prière, et prendre les moyens de le conserver : renoncement, mortification, humilité, ouverture à l'amour de Dieu (*Tr.* 1707, t. 1, p. 46, 50, 57, 62).

Le devoir de la prière oblige tout fidèle. Pour les prêtres, c'est un devoir plus urgent, car ils sont exemptés de toute profession pour vaquer à la prière, présenter à Dieu les besoins de tous, suppléer à la prière de ceux qui ne prient pas. Mais, pour tous, le devoir de prier est fondé sur la relation entre prière et salut éternel : « sans la grâce point de salut ; donc point de salut sans la prière ». En effet, aucune grâce n'est accordée sans la prière, exception faite pour la grâce de la première prière (*Tr.* 1788, p. 2-4).

Nécessité et devoir prennent du relief quand on considère l'efficience de la prière intérieure : transfiguration, comme Jésus au cours de sa prière (*Tr.* 1788, p. 371). Suit le détail de tous les bienfaits surnaturels et psychologiques qui en découlent (*Tr.* 1707, t. 1, p. 56, 198 ; *Tr.* 1788, p. 172-73, 374, 385).

Duguet signale les conditions nécessaires à la vraie prière ; conditions extérieures, conditions spirituelles, toutes sont bien connues. Cependant on relève : inviter les autres à prier, et cela sans respect humain (*Tr.* 1788, p. 321-31).

Les *Traités* n'ignorent pas les difficultés dans la vie de prière. Elles sont la punition des fautes commises, ou l'œuvre du démon. Elles ne sont pas sans avantage pour nous connaître et nous faire connaître la liberté de Dieu (*Tr.* 1707, t. 1, p. 222-24 ; *Tr.* 1788, p. 358-59).

6) Deux *laïcs* ont voulu instruire les chrétiens sur la prière. Jean Hamon († 1687 ; DS, t. 7, col. 64-71) a laissé un *Traité de la prière continuelle...* (éd. Paris, 1735). « Comme on ne peut vivre de la vie du corps sans respirer, on ne peut non plus vivre de la vie de l'âme sans prier » (I, ch. 1, t. 1, p. 1). La prière continuelle est possible si on demeure en Dieu et si Dieu demeure en nous (p. 17 ; ch. 4, p. 67). La source est la foi, la charité envers le prochain : une bonne parole, la compassion sont prière (III, ch. 4, t. 2, p. 65, 78-79 ; ch. 9, p. 146-49, 177, 192-93).

Hamon parle peu de l'Esprit Saint (I, ch. 5, t. 1, p. 86, 89 ; ch. 1, p. 3). La grandeur de la prière continuelle est de nous faire participer davantage au sacerdoce du Christ, « puisque c'est offrir continuellement Jésus-Christ à son Père que de prier toujours en son nom » (I, ch. 3, t. 1, p. 39). Mais on n'accède pas à la prière continuelle sans donner son temps à la prière mentale.

La prière publique paraît à Hamon préférable à la prière privée ; il allègue les mêmes raisons que Duguet, en insistant sur son caractère ecclésial. Dans la prière publique, l'Église nous offre son intercession et nous y ressentons sa charité (II, ch. 4, t. 1, p. 195 ; ch. 2, p. 170). De notre côté, nous prions pour elle et notre prière la purifie, remédie à ses maux ; nous témoignons ainsi de notre reconnaissance envers elle (IV, ch. 5, t. 2, p. 209, 253-58 ; ch. 20, p. 372-77). La prière conti-

nuelle ne fait pas obstacle à la prière de l'Église et pour l'Église (I, ch. 4, t. 1, p. 80-84).

Hamon n'est pas original quant aux conditions favorables à la prière ; il invite le corps à entrer en prière comme il le peut faire : se tenir droit, ne pas bâiller, ne pas regarder ailleurs, etc. Le travail ne doit pas être un obstacle à la prière. Aux religieuses, Hamon fait remarquer qu'elles n'ont pas le travail ou la douleur de l'accouchement ; qu'elles aient la joie de la fécondité spirituelle (I, ch. 8, t. 1, p. 127-31). Tous ont l'obligation grave de tendre à la prière continuelle ; il y va du salut (I, ch. 2, t. 1, p. 19 ; II, ch. 1, p. 152-53).

Pierre Nicole († 1695 ; DS, t. 11, col. 309-18) composa un *Traité de l'oraison* (Paris, 1679) qu'il remania sous le titre de *Traité de la prière* (Liège, 1721) ; nous renvoyons au premier. Janséniste modéré, il anathématise « la corruption effroyable », « l'action criminelle » qui mènent droit à la damnation (I, ch. 1, p. 2-3 ; III, ch. 6, p. 191) et s'expliquent par l'absence de la prière chez les chrétiens : ceux qui prient ne manquent pas d'arriver au salut.

Certains qualifient la prière mentale d'invention récente, inconnue dans le passé ; mysticisants, ils blâment les actes distincts de l'intellect, rejettent la méditation comme une « illusion de ce siècle » (II, ch. 1, p. 51). Nicole concède qu'on ne doit pas mettre sa confiance dans ses pensées, mais il est erroné de tenir que tout ce qui est humain dans la prière est inutile, de condamner les actes, les méthodes (II, ch. 3, p. 58, 63 ; ch. 10, p. 100-07 ; ch. 15-16, p.126-34). Un point faible du *Traité de l'oraison* est qu'il ne connaît que deux modes de prière, la méditation et l'oraison extraordinaire.

Nicole est mieux inspiré quand il parle des attitudes priantes : l'adoration d'amour (III, ch. 4, p. 157, 161, 164) ; l'anéantissement devant la justice de Dieu, le désir d'y satisfaire – sans toutefois désirer la damnation pour y mieux satisfaire (VI, ch. 8, p. 441-43) –, l'action de grâces pour les bienfaits reçus (III, ch. 5, p. 169-88). Le lieu de la prière est « le cœur » : c'est lui qui « parle aux oreilles de Dieu » (IV, ch. 2). Pour aimer, il faut penser à celui qu'on aime ; si la connaissance n'est pas la mesure de l'amour, elle est nécessaire à l'amour, et celui-ci à son tour augmente la connaissance (II, ch. 9, p. 95). Aussi bien, c'est l'Esprit qui « nous aidera à l'heure choisie pour l'oraison », qui répand la charité, source de l'oraison (I, ch. 1, p. 9-10 ; II, ch. 1, p. 49 ; V, ch. 1, p. 316-17). Il nous conjoint au Christ, puisque sa grâce nous incorpore en lui qui seul peut mériter l'exaucement de la prière. Nicole souligne aussi que nous ne pouvons vraiment prier qu'en esprit d'union avec le corps du Christ, l'Église (V, ch. 9, p. 372-75, 378-79).

On doit s'attendre aux alternances de l'aisance et de la difficulté. Dans le premier cas, qu'on se garde de la vanité ; qu'on ne se glorifie pas davantage de ses sécheresses, comme si elles étaient un signe flatteur de notre vertu (VII, ch. 1-2, p. 450-62). Le plus à craindre, ce sont les illusions ; elles sont nombreuses dans les oraisons extraordinaires. Les femmes sont plus exposées à l'illusion qui fait croire qu'on éprouve ce qu'on désire éprouver (I, ch. 7, p. 42-43). Pour Nicole, le jugement de l'Église compte beaucoup : à elle de trancher les opinions opposées dans le domaine de la prière (II, ch. 2, p. 52, 57 ; ch. 14, p. 124 ; III, ch. 3, p. 155).

7) De l'époque qui voit naître en France la querelle quiétiste, retenons l'ouvrage du barnabite François *La Combe* († 1715, DS, t. 9, col. 35-42), *Analysis orationis mentalis* (Verceil, 1686) qui insiste sur la contemplation acquise d'une manière doctrinalement correcte, et le *Traité de la véritable oraison...* (1699 ; 2 vol., Paris, 1901) du dominicain Antonin *Massoulié* (DS, t. 10, col. 757-59) ; il dénonce onze erreurs, dont plusieurs à saveur quiétiste, et entend préciser ce qu'est l'oraison de quiétude ou de repos.

Tout en maintenant que le but de la prière est l'union d'amour avec Dieu (t. 1, p. 162, 175 ; t. 2, p. 37), Massoulié défend les raisonnements de la prière discursive (t. 1, p. 201, 214) ; celle-ci doit être ordonnée à l'amour et « les affections doivent y avoir la meilleure part » (t. 1, p. 215-16) ; la prière affective est d'ailleurs plus facile que la méditation. Il n'est pas douteux que pour Massoulié toute prière est grâce, mais il ne s'y arrête guère ; c'est le sujet humain, ses attitudes, ses dispositions, ses réactions qui l'intéressent. Il accorde une réelle importance aux différences des tempéraments, mais la sanctification est toujours possible à tous (t. 1, p. 193).

8) *Après la Révolution,* des ouvrages sur la prière paraissent à nouveau. Jean-Nicolas Grou († 1803 ; DS, t. 6, col. 1059-83) a composé en Angleterre *L'École de Jésus Christ* (éd. citée : 2 vol., Lille, 1923) et *Le Manuel des âmes intérieures* (éd. Paris, 1947) ; il appartient à la lignée des Lallemant, Guilloré, Caussade. Bien que nourri d'une spiritualité orientée vers la vie apostolique, Grou pose en principe « qu'il faut en général préférer l'oraison à l'action et y donner beaucoup plus de temps. Par l'oraison, j'entends tous les exercices de piété dont l'âme est l'objet immédiat » (*Manuel,* p. 200-01). Cette oraison est celle du « cœur », car « c'est proprement le cœur qui prie » (*École,* t. 2, p. 5) ; « la voix du cœur, c'est l'amour » (p. 6). Cette prière peut être silencieuse : on n'a pas besoin de mots pour aimer. Ainsi comprise, la prière peut être continuelle. Elle accompagne l'action, elle est « prière d'action », car toute action accomplie comme volonté de Dieu est une prière (*École,* t. 2, p. 77, 79-80). « Il est aussi une prière de souffrance » que l'*École* juge être la meilleure et la plus agréable à Dieu (p. 81).

Le principe de la prière n'est pas de nous. « Dieu seul nous apprend à prier » (*École,* t. 2, p. 1 svv) ; Grou le développe durant cinq leçons. Dieu nous instruit par l'Esprit Saint qui veut prier en nous. La prière n'est bonne qu'autant que c'est lui qui la forme (t. 2, p. 24). Le premier mouvement de la prière doit être d'adorer la majesté suprême de Dieu, de nous anéantir en sa présence ; nous ne devons pas ne penser qu'à notre sanctification (t. 2, p. 12, 21).

Pierre Picot de Clorivière († 1820 ; DS, t. 2, col. 974-79) a publié en 1802 des *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (éd. citée : *Prière et oraison,* coll. Christus, Paris, 1961). Le sens de la prière est de rendre à la majesté de Dieu l'hommage qui lui est dû essentiellement ; « servir directement à la perfection de notre âme et à notre avancement spirituel » est également fin essentielle (p. 67, 105).

L'oraison mentale sera donc pratique. Il ne saurait être question d'aller à l'oraison pour y passer simplement un temps agréable à Dieu et « s'y repaître » de saintes réflexions. Il faut en revenir animé d'une volonté de plus grande fidélité à Dieu, de la résolution d'extirper ses défauts (p. 105-07).

Le mystère théologal de la prière est abordé sous son aspect christologique : étant membres du corps mystique du Christ, nous prions toujours avec Jésus, par lui, en lui. Ainsi nous resserrons, grâce à l'Esprit qui prie en nous, « les nœuds que le Fils de Dieu a voulu contracter avec nous » (p. 74).

Dès lors nous devenons, avec et en dépendance de Jésus, intercesseurs pour le genre humain, pour l'Église en parti-

culier (p. 67-68, 89-90). L'Esprit Saint est souvent nommé, mais il est plutôt le directeur de la vie de prière, il l'oriente, la fait progresser.

Le devoir de la prière n'est pas fondé simplement sur l'indigence de l'homme, mais d'abord sur la nature intelligente et libre de notre être, sur la reconnaissance pour les biens reçus de Dieu, sur la dépendance à son égard qu'il faut reconnaître et accepter librement. Clorivière souligne aussi la valeur de la prière liturgique (p. 72, 105).

9) *Le 19e siècle.* – En 1844, François-Xavier Gautrelet († 1886 ; DS, t. 6, col. 154-58) fondait « L'Apostolat de la prière » et publiait peu après un livret portant ce titre (Lyon-Paris, 1846). Par la suite Henri Ramière † 1884 développe dans un ouvrage important la doctrine (*L'Apostolat de la prière*, Lyon-Paris, 1861 ; cf. DS, t. 1, col. 770-73).

L'idée que la prière a une efficacité apostolique n'est pas neuve. Ce qui est neuf, c'est le regard jeté sur le monde entier, sur l'effort missionnaire de l'Église, et aussi c'est de faire appel à tous les chrétiens et de les grouper dans une association. Les principes de base sont les suivants : il est au pouvoir de tous « de seconder ou de traverser les desseins de Dieu » (Ramière, p. LXVII) ; les prières associées ont plus d'efficacité que la prière isolée (argument inattendu : les trois Personnes divines, en s'associant, deviennent trois fois toutes puissantes, p. 89-90) ; enfin la prière pour les autres a plus de prix aux yeux de Dieu parce qu'elle est charité désintéressée (p. 37).

L'apostolat de la prière s'exerce en faveur de l'Église : prier, c'est accroître l'union entre le Christ et son corps. L'Église « mourrait le jour où, par impossible, les membres cesseraient de prier » (p. 200, 206, 218-19). La prière est aussi nécessaire pour vivifier la société dans tous les secteurs de ses manifestations (p. 181-88, 190-93). La prière ainsi élargie aux dimensions des besoins de l'Église et de l'humanité a sa source dans le cœur de Jésus ; elle est plus réellement sa prière que la nôtre, puisque nous ne formons avec lui qu'un seul Corps (p. 115 ; cf. p. 125-27). D'ailleurs, pendant trente ans le Christ n'a exercé que l'apostolat de sa prière : il y a vu « un moyen aussi efficace, plus efficace même » que sa parole (p. 63).

Les *Écrits spirituels* de François Libermann († 1852 ; DS, t. 9, col. 764-79) reviennent à deux reprises sur l'oraison (Paris, 1891, p. 89-210, 496-531) : exposés un peu secs et peu originaux à l'intention des membres de sa congrégation. A la même époque le *Dictionnaire d'Ascétisme* (éd. Migne, t. 2, 1854) consacre une vingtaine de colonnes à la prière : article sans originalité.

Parmi les nombreux orateurs qui ont parlé de la prière, retenons Landriot et Monsabré. Jean-François Landriot († 1874 ; DS, t. 9, col. 191-92) l'aborde dans ses sermons de carême (*Œuvres*, t. 3, Paris, 1864) : elle est nécessaire (1861) ; quels sont l'étendue du précepte (1862), les avantages de la prière pour l'individu et la société (1863), ses qualités (1864) ? Seule originalité, Landriot voit dans la prière la racine de l'action sociale, des « œuvres » de charité à vocation sociale (t. 3, p. 331-48). En outre, dans le domaine surnaturel, il accorde à la prière une sorte d'efficacité *ex opere operato* : « elle nous rend participants de la nature divine » (p. 305).

La prière (Paris, 1906) de Jacques-Marie-Louis Monsabré († 1907 ; DS, t. 10, col. 1660-61) est plus personnelle. A qui objecte le non-sens d'une prière qui prétend modifier les desseins de Dieu, il répond que, priant, nous sommes les « coopérateurs de Dieu » (p. 65-66) : nous demandons ce qui, selon le plan divin, doit s'accomplir par la prière. Elle a aussi un rôle cosmique : « l'existence de la nature est en quelque sorte suspendue » à la prière, qui est agent du gouvernement divin (p. 30). Ailleurs, Monsabré rappelle que Dieu veut notre prière pour que nous ne l'oubliions pas.

La prière est un mystère, celui du Christ : il prie sans cesse avec nous et pour nous ; de lui qui est notre Tête, nos prières reçoivent « une divine expression » ; « c'est par lui, avec lui et en lui que nous demandons tous les biens » (p. 374-76, 378, 422). La prière des moines se justifie précisément en ce qu'elle poursuit la prière de Jésus et représente toute l'humanité (p. 114). Car Jésus a prié, non seulement pour nous donner l'exemple, mais parce que, en tant qu'homme, il devait attester sa dépendance à l'égard du Père et la vivre (p. 55-56). La prière liturgique communautaire est douée d'une efficacité supérieure à cause de la force du nombre et de la présence du Seigneur au milieu des siens rassemblés (p. 81-82).

Citons un auteur spirituel à l'aube du 20e siècle : le capucin Ludovic de Besse († 1910 ; DS, t. 9, col. 1138-40) veut dans *La science de la prière* (Paris, 1904) mettre à la portée de tous la doctrine de la Tradition. Il pense qu'on peut bien prier sans être instruit de cette science (p. 297). La grâce de la prière étant offerte à tout homme (p. 18-19), il énonce les degrés classiques de l'oraison (p. 32-34, 64). Au plus bas degré, – c'est original – il place la prière qui naît des « pompes liturgiques » (p. 85). La prière affective est un vrai progrès sur la méditation (p. 59), progrès qui peut être conditionné par le tempérament. Mais la valeur de toute prière réside dans l'amour de charité théologale, non dans l'amour sensible. L'auteur présente une autre hiérarchie de valeur : à son avis, qui participe à la prière commune publique est plus méritant, car « les concerts l'emportent sur les solos » (p. 255-56). En outre, la prière vocale est inférieure à la mentale si elle est dite mécaniquement (p. 257). Cette hiérarchie ne paraît guère cohérente avec celle de l'amour de charité.

3. **Italie.** – 1) Le *concile de Trente* (1545-1563) ne contient explicitement aucun enseignement magistériel sur la prière. Cependant implicitement la prière est introduite, lorsque sont énumérés les actes qui disposent à la justification : foi, espérance, confiance (Denzinger, n. 1526). On la retrouve explicitement dans une citation de saint Augustin (n. 1536).

En 1566, le Catéchisme du concile (trad. Gazey, t. 2, Paris, 1905) présente la doctrine commune. On y relève une expression qui marque l'ignorance où l'on était des religions non chrétiennes : « la prière mentale, cette prière propre aux chrétiens » (p. 49), et une justification assez pauvre du commandement de la prière : « Dieu veut la prière afin qu'en le priant notre confiance augmente » (p. 11).

2) *Robert Bellarmin* † 1621 laisse un *De bonis operibus* dont le premier livre traite de la prière (*Opera omnia*, t. 6, Paris, Vivès, 1873, p. 391-440) ; il contient des aspects apologétiques contre des adversaires de toute sorte, depuis les Messaliens jusqu'aux Protestants tels que les comprend Bellarmin (ch. 3, p. 394-95, 410). La définition de la prière s'inspire en partie de saint Thomas : « Actus rationis practicae desiderium voluntatis explicantis et ab alio aliquid postulantis ». Suivent les divisions classiques : prière publique et privée, prière vocale et mentale (ch. 2, p. 392).

Cette définition s'enrichit quand sont étudiées les heures canoniales (ch. 10, p. 418) ; grâce aux chants, la prière

publique enflamme les esprits, atteste aux incroyants et aux mal croyants la foi catholique et la joie trouvée dans la loi du Christ, et rend à Dieu par le corps même un hommage religieux.

La valeur de la prière mentale est supérieure à celle de la prière vocale pour autant qu'elle met à l'abri du bruit et du mouvement ; mais il ne faut pas craindre de recourir à cette dernière (p. 396). De manière générale, Bellarmin répète la doctrine traditionnelle : bienfaits spirituels, conditions de l'efficacité, nécessité. Après quoi, il consacre ses onze derniers chapitres aux heures canoniales dont il se fait l'apologète, le théologien et le moraliste.

3) *Jean Bona* († 1674 ; DS, t. 1, col. 1762-66) a écrit trois petits volumes : *Principia et documenta vitae christianae* (Paris, 1675), *Horologium asceticum* (1675), *Divinum profluvium orationum et aspirationum* (Bruxelles, 1714). Il ne parle de la prière mystique, de l'oraison infuse que pour reconnaître qu'elle mérite d'être désirée (*Principia* I, § 49, p. 120). Il consacre son attention à l'oraison ordinaire ; son but est de s'entretenir avec Dieu, de le louer, le remercier (*Horologium*, ch. 2, p. 105-06), l'adorer en esprit et en vérité (*Principia* I, § 48, p. 117). D'où découlent les bienfaits pour nous : l'union avec Dieu et bien d'autres (*Principia* I, § 49, p. 119 ; *Horologium*, ch. 2, p. 106), dont – point rarement signalé – la fécondité de l'action, qui reste stérile sans la prière (*Principia* I, § 47, p. 116). En effet, la prière dispense tous les biens spirituels et écarte tous les maux de l'âme (I, § 50, p. 122).

Comme ses devanciers, Bona répète que l'oraison mentale est « basis et fundamentum perfectionis christianae » (*Horologium*, ch. 2, p. 91), que la prière en général est condition du salut. La prière continuelle est prescrite par Jésus ; on y est aidé par la « praxis divinae praesentiae », imaginative, intellectuelle ou surtout aimante, et par les oraisons jaculatoires (*Horologium*, ch. 2, p. 60-63 ; *Divinum profluvium* en entier). Quant aux distractions, Bona ne dramatise rien et fait remarquer qu'elles n'annulent pas la prière ; les sécheresses ne sont pas un grand mal si on persévère dans la prière (*Principia* I, § 50, p. 118-19).

4) Lorenzo *Brancati de Lauria* († 1693 ; DS, t. 1, col. 1921-23) est un théologien. Dans le contexte du procès de Molinos, ses *Opuscula octo de oratione...* (Rome, 1685) veulent rappeler la doctrine orthodoxe, en particulier quant aux degrés d'oraison. Lorsqu'il parle de la prière en général, il est peu original.

Il définit la prière comme Jean Damascène et Basile (I, ch. 1, p. 1). La nécessité de la prière n'est pas douteuse, en vertu du précepte de Jésus (ch. 2, p. 3). Vocale ou mentale, la forme importe peu (p. 4-5). Toutefois, l'exemple du Christ, la tradition et la pratique de l'Église commandent à tous de prier vocalement (ch. 7, p. 20-22). La prière mentale est nécessaire pour le progrès spirituel, non pour le salut (II, ch. 3, p. 63). Lauria étudie les conditions et les dispositions, spirituelles et matérielles, propres à la prière, les difficultés, les problèmes habituels de la prière de demande, etc.

5) Manuel Ignacio de *La Reguera* († 1747 ; DS, t. 9, col. 281-84) passa les 22 dernières années de sa vie à Rome et y réalisa sa volumineuse *Praxis theologiae mysticae* (2 vol., Rome, 1740-1745), laquelle commente l'ouvrage de Michel Godinez († 1644 ; DS, t. 6, col. 565-70). La prière est à la fois acte de l'intelligence et de la volonté (I, ch. 5, n. 1476, 1499-1500). La *devotio* oriente la prière puisqu'elle est le penchant à faire promptement ce qui concerne le culte de Dieu, avec l'aide de l'Esprit Saint et de ses dons (I, q. 15, n. 1986, 2004, 2023, 2026). A propos de l'*oratio affectus*, La Reguera souligne l'importance qu'il y a à méditer sur l'humanité du Christ et pourfend ceux qui passent pour avoir « dépassé » cette humanité dans la contemplation parfaite (Béghards, *Alumbrados*, Molinos ; II, q. 1, n. 21-28) ; bien au contraire, la méditation affective de la passion de Jésus est un moyen de progrès spirituel (II, q. 2, n. 154-61).

La prière est nécessaire au salut. Pourquoi ? Parce que Dieu a décidé de déployer sa libéralité en faveur de la prière, et cela pour notre propre bien, pour que nous attestions notre confiance en lui, que nous le reconnaissions comme l'auteur de tout bien (I, q. 12, n. 1512).

La prière mentale est nécessaire (nécessité morale) pour le progrès spirituel ; elle est donc un devoir, mais ses modalités varient selon la situation et l'état d'un chacun (I, q. 14, n. 1815, 1857, 1896-1912). La prière vocale, privée ou publique, ne doit pas être sous-estimée ; elle est obligatoire pour tous, puisque Jésus en a formulé le précepte en nous apprenant le Pater (I, q. 13, n. 1693-1701). Au sujet de la demande, La Reguera répond aux questions habituelles de façon traditionnelle (I, q. 12, n. 1587-1600 ; sur l'efficacité : n. 1608-18, 1623-36).

6) Le *Direttorio ascetico* (Venise, 1793 ; trad. fr. *Guide ascétique*, Paris, Vivès, 1882) de Jean-Baptiste *Scaramelli* † 1752 contient son expérience de prédicateur ; il est axé sur la perfection. La prière est un des moyens qui y conduisent, qu'elle soit mentale (méditation) ou prière de demande, que l'auteur nomme « prière vocale » avec obstination comme si celle-ci ne pouvait être que demande.

Dans la méditation telle que la décrit Scaramelli, l'amour ne paraît pas avoir beaucoup plus d'importance que le mépris de soi ou le repentir (*Guide*, n. 173-74) ; il s'agit d'une méditation « pratique ». Quel rapport entretient-elle avec la prière de demande ? Réponse inattendue : par l'oraison mentale on connaît la vérité ; par la vocale on obtient ce qui nous manque ; « la première, sans la seconde, n'aurait pas pour effet de nous conduire à la perfection » (n. 212).

Scaramelli insiste sur la nécessité de la prière en général (nécessité de moyen, n. 212-16). Quant à la prière mentale, l'exemple de Jésus se retirant seul la nuit pour prier – bien que, jouissant de la vue de Dieu, il n'en eût aucun besoin – nous fait un devoir de l'imiter. (N'est-il pas gênant que la prière en Jésus semble dépourvue de sens ?) Ce devoir est confirmé par l'expérience : la mauvaise conduite des chrétiens s'explique non par le manque de foi mais par l'absence de l'oraison mentale (n. 154-56). Toutefois, les « incultes » peuvent sans oraison mentale parvenir à la perfection chrétienne (n. 163).

7) A l'époque d'*Alphonse-Marie de Liguori* († 1787 ; DS, t. 1, col. 357-89), Jansénisme et Quiétisme restent influents. Son enseignement sur la prière, marqué par ses soucis de moraliste, se trouve surtout dans deux ouvrages : *Del gran Mezzo della Preghiera* (1759) et *La vera Sposa di Gesù Cristo* (1760-1761). Trad. utilisée : *Œuvres ascétiques*, trad. L.-J. Dujardin, Paris-Tournai, t. 3, 1858 : *Grands moyens de Salut* (cité GM) ; t. 10-11, 4e éd., 1876 : *La véritable Épouse...* (cité VS).

La prière de demande est absolument légitime ; elle se fonde sur la libéralité de Dieu prêt à nous exaucer et à donner plus qu'on ne demande (GM I, ch. 2 ; t. 3, p. 49-50). Dieu offre sûrement à tous la grâce de prier s'ils le veulent (ch. 4, p. 198) ; si Dieu commande à tous d'observer tous ses commandements, c'est qu'il offre à tous au moins la grâce de prier pour obtenir la force de le faire (VS, ch. 20 ; t. 11, p. 111). Il faut donc

prier. « Si l'on passait un mois ou au plus deux sans le faire..., on ne pourrait être excusé de péché mortel » (p. 110). Et le Christ a commandé de prier. Il y a donc nécessité de précepte et de moyen (p. 109-11 ; cf. GM II, ch. 4, t. 3, p. 198).

Si l'on n'envisage que la prière mentale, sa nécessité n'est que morale, mais nécessaire quand même, car la prière vocale ne suffit pas à détourner du péché. Au contraire, « dans l'oraison le Seigneur nous parle et nous éclaire », l'homme devient docile, fort contre ses ennemis (VS, ch. 15, t. 10, p. 475-80). L'oraison est nécessaire pour s'unir à Dieu ; tel en est le but, et non pas les douceurs spirituelles (*De l'oraison mentale*, § 3, t. 3, p. 265-68). Enfin Dieu a voulu que nous lui demandions les biens surnaturels et temporels pour nous amener à reconnaître qu'il est l'auteur de tout bien (GM I, ch. 1, t. 3, p. 17-18).

Liguori énonce les conditions d'une prière vraie ; spirituelles et matérielles, ce sont celles qui ont été ordinairement enseignées. Cependant il recommande de prier à l'église à cause de la présence eucharistique du Christ (VS, ch. 20, t. 11, p. 114-17 ; ch. 15, t. 10, p. 488-90).

Nous devons prier pour les autres comme pour nous-mêmes. Malgré saint Thomas, Liguori soutient que l'on peut par la prière mériter *de condigno* pour les autres la vie éternelle et les grâces pour y parvenir (GM I, ch. 3, t. 3, p. 59) ; il juge que négliger de prier pour les âmes du purgatoire est un péché (I, ch. 1, t. 3, p. 31).

La prière est adressée à Dieu d'abord et toujours, même quand nous demandons l'intercession de Marie ou des saints ; mais il faut demander cette intercession pour respecter l'ordre du salut (« les inférieurs se sauvent en réclamant l'assistance des supérieurs », GM I, ch. 1, t. 3, p. 35).

4. **Régions anglo-germaniques.** – Nous nous contentons ici de quelques sondages. Les catéchismes, comme ceux de Pierre Canisius, méritent à peine une mention tant ils sont élémentaires.

Jean *Busée* (Busaeus † 1611 ; DS, t. 1, col. 1984-85) laisse un *Viridarium christianarum virtutum* (Mayence, 1610) et un *Enchiridion piarum meditationum* (1606 ; trad. citée, Rouen, 1636) dont les préambules donnent un aperçu sur l'oraison et la méthode à suivre. Les deux ouvrages ont été très répandus.

Selon Busée, prier c'est établir un « colloquium cum Deo quo petimus quae nobis aut aliis sunt salutaria » (*Viridarium*, art. *Oratio*, ch. 1, p. 481) ; la prière paraît centrée sur les besoins de l'homme, d'autant plus que la *laudatio Dei* (p. 402-12) est traitée à part sans relation avec la prière. Mais l'*Enchiridion*, dans la préface (non paginée), enrichit la notion d'oraison mentale qui est pieuse et affectueuse considération des choses divines ; elle conduit l'homme à louer Dieu, à imiter le Christ, à faire le bien, etc.

Busée énumère les *fructus* de la prière (*Viridarium*, art. *Oratio*, ch. 4), son importance et sa nécessité selon la doctrine commune (ch. 3). La méditation suppose une méthode ; il y faut une préparation éloignée, l'exercice des vertus chrétiennes, et une préparation prochaine. Pour la méditation elle-même, Busée invite à se représenter par l'imagination les lieux, les personnes, les actions ; il faut voir, entendre, palper, sentir, goûter... Il n'insiste guère sur les *affectus* ; parmi eux, l'amour de Dieu est nommé sur pied d'égalité avec la haine du péché, le désir de la béatitude, etc.

Avec la *Bibliotheca manualis concionatoria* (Augsbourg-Dillingen, 1712) de Tobie *Lohner* († 1697 ; DS, t. 9, col. 963-66), le ton change. La prière est définie élévation de l'âme vers Dieu, union à Dieu, *exitus animi ad recipiendum Deum cum venit ad illum* (t. 2, p. 609). La situation de l'âme est alors décrite : *locutio ad Deum, statio animae in praesentia Dei et Dei in praesentia animae..., osculum pacis inter Sponsum et sponsam* (p. 609).

Énumérant les actes de la prière, Lohner parle de concevoir la grandeur de Dieu, se réjouir de sa gloire et de sa bonté, l'admirer, le remercier, inviter les créatures à le bénir ; puis on demandera ses grâces ou on méditera les mystères de la vie du Christ et des saints. On contemplera, sans *discursus*, perfections divines et mystères avec admiration et dans la douceur de l'Esprit Saint.

Précieuse est la prière en raison des biens qu'elle apporte : connaissance de Dieu, amendement spirituel, remèdes, joie. Bref, la prière est *commune totius Ecclesiae subsidium*.

Le bénédictin anglais Augustin *Baker* († 1641 ; DS, t. 1, col. 1984-86) a écrit une *Sancta Sophia* (1657 ; trad. fr., *La Sainte Sapience*, 2 vol., Paris, 1956). On y apprend que « plus les âmes sont imparfaites, moins elles ont de difficulté à exercer » la prière vocale (t. 2, p. 18) ; cependant celle-ci est un moyen qui peut conduire à la contemplation (p. 15). D'ailleurs on ne peut disjoindre totalement prière vocale et prière mentale (p. 13). Baker ne fait pas l'éloge de la méditation : « C'est le premier et le plus imparfait degré de la prière intérieure ». « L'aptitude à la pratiquer n'est pas le signe d'une intelligence ou d'un jugement excellents ni d'une vraie piété ». Au contraire, on est d'autant moins apte à la méditation qu'on est plus riche en dévotion et en bonnes affections pour Dieu » (p. 78). La méditation n'est guère « qu'une contemplation philosophique de la divinité » (p. 24). « Tout discours n'est pas la prière elle-même » (p. 13).

Il faut donc considérer un autre degré. Il y a prière là où il y a « l'exercice de la seule volonté ou des affections qui adhèrent à Dieu » (p. 13, 23). C'est la prière affective. Au-delà s'ouvre la prière de pure contemplation (p. 69). On n'accède à ces degrés de prière que sous l'inspiration divine (p. 54-55). « Acte de charité envers Dieu le plus immédiat et le plus parfait » (p. 38), la prière est alors « offrande, don à Dieu de tout ce qu'il peut justement réclamer de nous » (p. 11).

La puissance de la prière est sans limites : elle procure l'union à Dieu, tous les biens de la grâce, les remèdes à toutes les souffrances (p. 12, 24-25). Aussi la nécessité de la prière est-elle évidente. Elle est absolue (p. 12). Qui ne prie pas assez, qui ne demande pas assez la grâce doit craindre d'être en état de péché mortel (p. 31).

Sur la prière continuelle, sur les difficultés rencontrées dans la prière, *La Sainte Sapience* ne dit rien de neuf. Toutefois une attention particulière est portée à l'organisme psychosomatique. Baker constate que la prière intérieure cause du trouble et des malaises à la nature dans la mesure où elle en réprime « les ardeurs et humeurs superflues ». Inversement elle contribue à prolonger la vie en instaurant « le calme des passions, le contentement de l'esprit, la modération du régime » (p. 157). De plus, les larmes, la piété « peuvent nuire au corps, en altérant la santé et en affaiblissant la tête » (p. 43). Enfin il y a des dévotions sensibles et des désolations qui sont un effet de la complexion naturelle, « des humeurs et des esprits du corps », du « changement de temps » (p. 42, 45). Le tempérament spirituel joue aussi un rôle. S'il est porté à « l'introversion », il s'élève plus vite vers l'esprit, sans images ni motifs, sous l'effet de l'action divine (p. 49, 111). Le sexe exerce aussi une certaine influence : les femmes sont moins aptes à la méditation. « Moins bien douées sous le rapport du jugement et de l'invention », elles sont « plus riches en affections et en volonté » (p. 79).

En toute chose il faut une juste mesure. Il n'est pas bon, par exemple, de laisser libre cours aux larmes, ne serait-ce

que pour ne pas s'enliser « dans les basses régions de la sensibilité », à moins que Dieu n'accorde le don des larmes (p. 43-44). Discrétion donc dans la dévotion sensible, dans la méditation et l'oraison affective, dans la mortification également (p. 158-63).

Conclusion. Au terme de ce parcours, on doit être frappé par l'uniformité ou même la monotonie de l'enseignement donné dans un cadre bien défini : nature, nécessité, bienfaits, etc.

Les ouvrages recensés s'intéressent principalement au sujet qui prie. Il y a là un anthropocentrisme que véhicule d'ailleurs la culture à partir du 16e siècle. Ainsi s'expliquent l'attention portée au problème : « la prière est-elle un acte formel de l'intelligence ou de la volonté ? », la considération des avantages de la prière, de ses difficultés, de ses degrés et de ses formes, l'examen des méthodes, des dispositions spirituelles et des conditions matérielles. La perspective est individualiste.

Si le mystère théologal de la prière est affirmé avec force la plupart du temps, quelques-uns le mentionnent à peine, sauf pour dire que la prière est une grâce. Quant au mystère « christologal », il est rarement saisi à fond. Tous affirment que le Christ est le « précepteur » de la prière parce qu'il la demande, qu'il en est le modèle parfait. Mais c'est lentement que s'affirme la relation théologale (mystique) entre le Christ et la prière de l'Église, entre le Christ et la prière du chrétien dans l'Église. Quant à la relation entre prière et sacrements, on n'en souffle mot. Ce serait pourtant utile, car, à force de magnifier la force sanctifiante de la prière, on peut se demander pourquoi la pratique sacramentelle est obligatoire.

Enfin on ne peut qu'admirer, chez les auteurs cités, le sens de Dieu, de l'adoration, du respect infini dû à la « Divine Majesté » dans l'acte de la prière.

En même temps on remarque avec quelle force, voire quelle complaisance, certains soulignent la misère de l'homme pécheur, sa « corruption », avec excès parfois.

André de Bovis.

G. Au 20e siècle

L'enseignement sur la prière – dont nous nous occuperons surtout ici – hérite de la tradition antérieure avec laquelle il maintient une identité fondamentale ; il offre une certaine variété dans ses formes. Les questions nouvelles ont provoqué aussi réponses et approfondissements.

L'enseignement a été didactique et théologique ; il a pris ensuite la forme d'une initiation, d'une éducation à partir de l'expérience du priant. Cependant, la pratique pastorale et liturgique a favorisé une évolution vers une prière plus communautaire, nourrie de doctrine. Plus tard, l'évolution rapide des esprits et des courants de pensée a provoqué une crise de la prière. On enregistre parallèlement la naissance de nouveaux groupements soucieux de faciliter l'expérience de la prière et de l'éduquer. On pourrait dire que l'instruction a cédé le pas à l'éducation, la théorie à l'expérience, et que l'approfondissement de la conviction personnelle a donné aux chrétiens qui prient une conscience plus vitale de la prière.

1. L'enseignement. – 1° Au long du siècle *les papes* ont consacré plusieurs encycliques à la prière. Après *Annum Sacrum* (1899), Léon xiii recommande les dévotions à la Vierge Marie, à saint Joseph et à la sainte Famille ; il appelle à prier l'Esprit Saint et à fréquenter l'Eucharistie (DS, t. 9, col. 611-15). Les décrets de Pie x sur la communion fréquente et celle des enfants stimulent une prière plus ouverte et plus généreuse (DS, t. 12, col. 1429-32) ; *Haerent animo* recommande la prière aux prêtres. Pie xi (t. 12, col. 1432-38) entraîne les fidèles à la dévotion au Sacré-Cœur, à la prière et à la communion réparatrice (*Miserentissimus Redemptor*, 1928). Pie xii (col. 1438-42) approfondit théologiquement ces perspectives (*Haurietis Aquas*, 1956) ; déjà *Mystici Corporis* (1943) avait mis en relief la prière du membre de l'Église ; *Mediator Dei* (1947) souligne le sacerdoce commun des fidèles et insiste sur leur participation active à l'Eucharistie.

Voilà les principaux textes. Commentés, diffusés, ils ont contribué à éduquer le peuple chrétien à une prière fondée en doctrine. La constitution *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II sur la liturgie (1963) va dans le même sens avec un accent pastoral marqué.

2° *Les traités de théologie spirituelle.* – A. Poulain (DS, t. 12, col. 2025-27) inaugure le siècle avec son étude sur *Les grâces d'oraison* (1901), plus orientée vers la théologie mystique que vers la prière courante. Assez tôt des traités, manuels, précis « de théologie ascétique et mystique » situent la prière dans la ligne de la perfection ou de la sainteté ; l'un ou l'autre sont en latin. Utilisant le schéma classique des trois voies, recourant aux définitions de Jean Damascène reprises par saint Thomas et Suarez, ils décrivent la nature de la prière, son importance, sa nécessité pour le salut, ses difficultés, et établissent les conditions d'une prière vraie. Ils maintiennent la distinction prière vocale-prière mentale, parlent de l'oraison et de ses méthodes, de la prière discursive et affective. On discute la question : y a-t-il une coupure entre la vie ascétique et la vie mystique. La prière liturgique est présentée pour elle-même et semble quelque peu réservée aux moines.

Enrichi, renouvelé, mais suivant les mêmes méthodes, ce type d'ouvrage continue sa carrière en divers pays : ainsi le *Lehrbuch der Aszetik* de O. Zimmermann (1929), *The Theology of prayer* de J.C. Fenton (1939), le *Tratado de la perfección cristiana* de A. Royo Marin (5e éd. 1952), la *Sainteté chrétienne* de G. Thils (1963), le *Prier* de J. Daujat (1963) et le travail de Ch.-A. Bernard qui présente *La prière chrétienne* comme adhésion spirituelle au dessein de Dieu (1967). La discussion suscitée par les vues de H. Bremond sur la prière pure « adhésion *habituelle* de l'homme à la grâce habituelle » (DS, t. 1, col. 1937) a retenu l'attention des théologiens et des historiens, mais n'a pas trouvé d'écho dans les manuels. A qui étaient destinés ces ouvrages ? Surtout aux directeurs spirituels de séminaires et à ceux qu'ils formaient.

3° *Dictionnaires et encyclopédies* comportent habituellement une présentation de la prière ; ces instruments d'information et de travail, rédigés selon une optique protestante ou catholique, font en général le point sur la question tout en renseignant sur la mentalité du temps. Soulignons ici ce qui dépasse l'enseignement traditionnel et constitue un apport ou une orientation originale.

Dès 1881, Ch. Bois, protestant nourri de la Bible, insiste sur la prière comme communion et échange, et redit que l'exaucement de la prière est question de foi et non de démonstration (dans *Encyclopédie des sciences religieuses,*

t. 10, p. 753-57). L'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* intègre la prière chrétienne parmi celles des autres religions (C.F. d'Arcy, t. 10, 1918, col. 171-77). Les trois éditions successives de RGG, de rédaction protestante, s'intéressent aux formes de prière dans le Catholicisme (1910), soutiennent la distinction de F. Heiler entre prière prophétique et prière mystique (1928), exposent l'autonomie de la prière et son surpassement par la grâce (1958).

En 1922, le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, après la critique de Fr. Heiler, résume une enquête moderne dont l'intérêt vient des témoignages (1667 réponses en anglais). « Strictement théologique », l'article *Prière* du DTC (t. 13/1, 1936, col. 169-244) propose d'élargir la liste classique des axes de la prière en « adoration, louange, admiration, culte ; adhérence, soumission, résolution ; amour, action de grâces ; componction ou contrition, espérance du pardon et des biens divins ; désir d'union », en reconnaissant que toutes ces attitudes ne sont pas à mettre sur le même plan (A. Fonck, col. 182). Plus tard, M. Nédoncelle (*Prière humaine, prière divine*, p. 117) notera que n'y figurent ni la contemplation, ni l'amour du prochain. L'élargissement prôné par Fonck atteste le souci d'une théologie plus proche de l'expérience et une préoccupation psychologique.

Citons encore l'*Enciclopedia cattolica* (t. 9, 1952, col. 1923-29), *The New Catholic Encyclopedia* (t. 11, 1967, p. 670-78), l'*Encyclopedia universalis* (t. 13, 1968, col. 550-53), le *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (t. 2, 1975, col. 1481-97) qui situe la prière dans l'histoire du salut, le *Nuovo Dizionario di spiritualità* (1979, col. 1260-61) qui définit la prière comme foi en la présence du Dieu personnel, vivant, qui parle et continue de se révéler dans notre prière ; le *Dizionario di spiritualità dei laici* (1981, t. 2, p. 160-75) insiste sur la vie comme prière chez les laïcs et sur le travail comme prière (t. 2, p. 175-80) ; en 1983 le *Dictionnary of christian Spirituality* offre une douzaine de brefs articles relatifs à la prière ; la même année la *Theologische Realenzyklopädie* (t. 12, 1/2, p. 1201-34) évoque les problèmes dogmatiques d'aujourd'hui et les questions de la « praktische Theologie » (p. 1234-38). Le *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (t. 7, 1983, col. 580-704) présente une enquête sur la prière dans les ordres et congrégations religieuses.

En 1967, la 3e éd. du LTK rappelle dans sa partie dogmatique l'enseignement de l'Église ; la prière réalise l'insertion de l'être humain dans la transcendance sous la forme d'une humble ouverture au mystère du Dieu révélé comme personne ; elle est un acte salutaire accompli dans le Christ et dans l'Église (t. 4, col. 542-45). On retrouve là l'insistance mise par C. Marmion sur l'esprit filial (*Le Christ vie de l'âme*, 1914, p. 419, 433).

2. La formation des laïcs. – 1° *Manuels et pratiques traditionnels.* – Fort peu de chrétiens ont pu avoir accès aux traités de théologie spirituelle. Ils ont été guidés, dans leur grande majorité, par des recueils comme le *Livre du chrétien* (par A. Fleury, Tours, 1896).

Héritier des lointains livres d'heures du moyen âge, ce recueil offre les textes de base de la liturgie (messe, vêpres, propre du temps et des saints, rituel, hymnes), souvent une bonne part du Nouveau Testament, des prières du matin et du soir, pour les grandes circonstances de la vie, pour les sacrements, un exposé des principales dévotions, des « pensées chrétiennes » et les textes de prières célèbres. Bien des « Paroissiens expliqués et commentés » comportent un ensemble de ce type.

A côté de ces ouvrages, nombre d'associations déjà anciennes continuent leur travail de formation, y compris à la prière, de très nombreux chrétiens : les tiers ordres, les associations du Rosaire, les congrégations de la sainte Vierge, beaucoup de confréries, avec leurs pratiques et très souvent leurs périodiques. Créé au milieu du 19e siècle, l'*Apostolat de la prière* (DS, t. 1, col. 770-73) élargit le cœur des associés à la dimension des besoins du monde et les unit à la prière du Christ. 67 « Messagers du Cœur de Jésus » en 40 langues soutiennent les associés et leur expliquent doctrinalement des pratiques comme l'Heure sainte, l'adoration du Saint-Sacrement, la consécration. Puis, au 20e siècle, l'Action catholique donnera à ses militants une formation à la prière marquée par ses objectifs et par une spiritualité évangélique.

Plus largement encore, ce seraient le milieu familial, la vie paroissiale (avec ses missions, ses carêmes), les pèlerinages, et aussi les retraites, qu'il faudrait prendre en compte.

2° *La prière liturgique*, au cours du siècle, s'affirme et se développe : aboutissement de l'*Année liturgique* de P. Guéranger (20 rééd. et trad. ; DS, t. 6, col. 1102) et des efforts de Lambert Beaudoin et de l'abbaye du Mont-César de Louvain qui donnent au mouvement liturgique un caractère plus paroissial (cf. DS, t. 9, col. 910).

Le *Missel quotidien et vespéral* de G. Lefebvre, traduit en plusieurs langues, sera beaucoup imité jusqu'à nos jours. En Allemagne, A. Schott et l'abbaye de Beuron publient un missel qui connaît un succès durable. Dès 1919, R. Guardini avait montré la correspondance qui existe entre les aspirations de l'homme et la liturgie (*Esprit de la liturgie*, trad. fr., Paris, 1929). L'encyclique *Mediator Dei* (1947) de Pie XII oriente dans une direction vraiment ecclésiale le vigoureux élan liturgique, qui ne s'oppose pas à la prière personnelle et qui est l'affaire de tous les chrétiens.

3. Nouvelles approches et nouvelles questions (2e moitié du siècle). – 1° Dès avant la Deuxième Guerre mondiale on perçoit un changement dans la manière de présenter la vie de prière ; le langage s'adapte à la sensibilité et aux besoins ; ce qui était exprimé en termes essentialistes et objectifs dans des constructions claires et schématiques cède le pas à des présentations plus existentielles.

En 1943, R. Guardini, après mûre réflexion, choisit pour titre de son ouvrage *Vorschule des Betens* (*Initiation à la prière*). Les études sur la prière de quelque importance sont plus phénoménologiques que leurs devancières ; elles veulent atteindre la prière « telle qu'elle se manifeste dans l'humanité avec les orientations qui lui sont essentielles » (M. Nédoncelle). Leur tonalité est aussi plus personnaliste, ce qui assouplit leur théologie. L'homme priant est une liberté en dialogue avec la liberté divine qui est Mystère. Dieu est un « Toi » ; la prière est « le moyen par lequel il nous partage son plan » (B. Bro, *Apprendre à prier*, p. 11). Le cœur se trouve privilégié par rapport à l'intelligence. L'humilité, toujours nécessaire, se fonde sur l'expérience que l'homme fait de ses limites. L'exaucement des demandes est plutôt attendu au niveau de la transformation de l'être priant. Surtout la réponse du Père est dans le Verbe fait chair, avec qui on demande et auquel il appartient d'être exaucé. La supplication devient adoration du Mystère ineffable, au-delà des concepts.

Les apports de la psychologie moderne ne sont pas vus dès l'abord comme ennemis du surnaturel : c'est tout l'homme qui, dans la prière, s'expose à Dieu ; son inconscient peut être aussi principe d'action et expression de sa spontanéité.

On a pu dire que pour l'Occident « les années 50 se caractérisent par une certaine connaturalité avec la prière. Celle-ci n'est pas mise en question. Ses formes varient selon les écoles et les tendances, mais toujours à partir du présupposé commun de sa nécessité et de son efficacité » (V. Codina, dans *Concilium*, éd. franç., n. 79, 1982, p. 15).

2° Une *crise* dans les années 60, même avant Vatican II, est décelable : on met en cause la signification de la prière dans la vie de l'homme : pourquoi prierait-il ? la prière est-elle d'ailleurs possible ? L'homme moderne, suroccupé par la technique et le travail, soucieux de rentabilité et d'efficacité, consomme ce qu'il produit, aliéné par les « médias ». Les conquêtes de la science, leurs applications pratiques le convainquent plus ou moins consciemment qu'il n'y a pas de Providence ni paternelle ni transcendante. Les sciences humaines, diffuses et souvent mal comprises, les « maîtres du soupçon » induisent une méfiance, ne fût-ce qu'envers les termes chrétiens les plus traditionnels : Dieu Père, le Christ Sauveur, l'Esprit hôte de l'âme.

Par ailleurs, au niveau de la liturgie, on perçoit nettement un décalage des signes et rites ancestraux par rapport aux attentes de la sensibilité de l'homme moderne ; ses besoins de communion trouvent mal à se satisfaire dans les assemblées paroissiales de type traditionnel.

Ces idées – souvent vaguement ressenties comme un malaise – concernent plus directement l'Occident, mais est-il sûr qu'elles n'ont pas atteint aussi les chrétiens d'ailleurs ? Paul VI a évoqué plusieurs fois dans des audiences générales cette situation de crise ; on peut tirer de ses adresses un enseignement complet sur la prière.

3° Ceux qui ont analysé cette crise de la prière ont cherché des moyens d'en sortir. L'enseignement et sa diffusion ont pris des formes multiples. Les revues spirituelles ne cessent d'augmenter en nombre au cours du troisième tiers du siècle dans les principales langues ; elles publient des articles de fond, généralement courts et lisibles, des orientations pour l'oraison, des témoignages, des questionnaires. Les livres eux-mêmes ne sont plus des traités, sauf exception : on y présente la prière dans la Bible, la prière avec et dans le Christ, on commente le Pater (2000 articles et ouvrages sur ce thème depuis 1945) ; on y insiste sur le silence pour écouter Dieu, sur l'attention et la persévérance que l'homme doit fournir pour que sa vie de prière devienne cheminement d'une expérience de Dieu ; les valeurs de la contemplation ne sont pas négligées (il y a un renouveau de l'accueil monastique).

Les techniques de recueillement et de concentration de l'Extrême-Orient – assez largement diffusées – font du yoga et du zen des adjuvants de la prière chrétienne. De la spiritualité orientale l'Occident recueille la vieille tradition de la prière du cœur. On cherche aussi à mettre le corps à l'unisson de la prière (postures de la prière, gestes, danse), car l'homme est tout un. Les problèmes de la contemplation et de l'action, de la prière dans la vie, de la prière des jeunes, de la prière en famille restent présents, exigeant des convictions renouvelées et des démarches nouvelles.

Toutes ces questions, recherches, expériences et témoignages trouvent à s'imprimer et se diffusent. Une statistique qui court de 1969 à 1981 donne une moyenne d'une quarantaine de recueils publiés chaque année en diverses langues : phénomène étonnant, puisque ces textes invitent le plus souvent à se couler dans la spontanéité d'autrui en un temps qui accuse un rejet des prières toutes faites.

Signalons enfin le développement important et signifiant de groupements tels que les *Focolarini*, les groupes charismatiques (cf. DS, t. 12, col. 1036-52), les Écoles de prière en divers pays qu'il n'est pas possible de citer, et les communautés de base de l'Amérique latine qui veulent entre autres réaliser « la prière des pauvres, avec les pauvres et à partir des pauvres » (cf. *Concilium*, éd. franç., n. 79, 1982, p. 9).

Les articles des dictionnaires et encyclopédies qui ont été cités comportent d'abondantes bibliographies ; on peut y ajouter : G. Toffanello, *Bibliografia generale italiana sulla preghiera (1966-1977)*, dans *Studia Patavina*, t. 252, 1978, p. 327-81. – *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (Rome, 1961 svv). – A. Guerra, *Bibliografia oración 1976-1980*, dans *Confer*, n. 20, Madrid, 1981, p. 212-24. – V.L. Harriet, *A selective Bibliography on prayer and spirituality*, Duke Divinity School, Durham, N.C. 1981. – *Vater Unser, Bibliographie*, éd. par Monica Dorneich, Fribourg/Br., 1982 (depuis 1945).

1. **Traités et manuels.** – A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1901 ; 12e éd., 1922 ; tr. ital., Turin, 1912, 1926. – R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 1, Paris, 1905 ; 4e éd. 1922 ; tr. ital. Venise, 1912. – J.-M. Monsabré, *La prière : philosophie et théologie de la prière*, Paris, 1906. – V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1908 ; 9e éd. 1927. – A. Vermeersch, *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis ac vitiis*, Bruges, 1912, p. 7-108. – C. Marmion, *Le Christ, vie de l'âme*, Maredsous 1914 (tr. angl., it., esp.). – J. Chautard, *La prière, base de l'apostolat*, Sept-Fons, 1909 ; devient *L'âme de tout apostolat*, Sept-Fons, 1910 ; tr. it. Milano, 1918, 1919 ; tr. all. Munich, 1921.

A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 6e éd. Angers, 1935 ; tr. angl., New York, 1907 ; tr. it. Milan, 1937. – J. Maritain, *De la vie d'oraison*, nouv. éd., Paris, 1924. – A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris-Tournai, 1924 ; 9e éd. 1949 ; tr. it. Rome-Turin, 1948 et 1954 ; tr. en dix langues. – A. Lemonnyer, *La prière chrétienne de demande*, VS, t. 12, 1925, p. 558-74. – A.-D. Sertillanges, *La prière*, Paris, 1917 ; en ital., Turin, 1961. – O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg/Br., 1929, 1932, p. 372-414. – R. Garrigou-Lagrange, *Traité de théologie ascétique et mystique, Les trois âges de la vie intérieure*, Juvisy, 1934 ; Paris, 1938 ; tr. it. 1944 ; tr. angl. Saint Louis, 1947. – Th. Soiron, *Das Geheimnis des Gebetes*, Fribourg/Br., 1937. – J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1926 ; 4e éd. Rome, p. 205-79 ; tr. esp. Madrid, 1953. – J.-C. Fenton, *The Theology of Prayer*, Milwaukee, 1939.

2. **Ouvrages de réflexion sur la prière.** – Fr. Heiler, *Das Gebet*, Munich, 1918 ; tr. fr. (incomplète) sur la 5e éd., Paris, 1931 ; tr. angl. Londres, 1958. – R. Otto, *Das Heilige*, Munich, 1926 ; Gotha, 1927 ; tr. fr. Paris, 1949 ; tr. anglaise, 1968 ; tr. it., 1966. – F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, Strasbourg, 1925 ; rééd. 1932. – J. Segond, *La prière. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1911, 1932. – J. Chanson, *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière...*, Paris, 1927. – M. Puglisi, *La preghiera*, Turin, 1928 (bibl.). – A. Carrel, *La prière*, Paris, 1944. – R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel*, t. 2, Namur, 1953, p. 315-42 ; *La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel*, NRT, 1953, n. 75, p. 828-52.

3. **Nouvelles approches.** – R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln, 1943 ; tr. fr. Paris, 1952. – Fr. M. Moschner, *Christliches Gebetsleben*, Fribourg/Br., 1948. – K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Innsbruck, 1949 ; tr. fr. Paris, 1951 ; it. Brescia, 1954. – A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, p. 172-98 ; tr. ang. Rockford, 1978. – D. Bertetto, *La preghiera secondo l'insegnamento di S. Tommaso*, Alba, 1951. – J.-A. Arintero, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la*

Iglesia, Madrid, 1952, p. 271-84 ; 327-559. – L. Colin, *Mais priez donc*, Paris, 1953 ; tr. it. Turin, 1954. – I. Hausherr, *Prière de vie, vie de prière*, Paris, 1964 ; tr. all. Salzbourg, 1969 ; esp. Bilbao, 1967.

B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Fribourg/Br., 1954, p. 734-55 ; tr. fr. Tournai, 1955 ; tr. it. Brescia, 1958 ; tr. néerl. Utrecht, 1961 ; tr. esp. Barcelone, 1961. – K. Rahner, *Sendung zum Gebet*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln-Zurich, 1956 ; tr. fr. dans *Écrits théologiques*, t. 6, Bruges, 1968 ; tr. angl. dans *Theological investigation*, t. 3, Londres-New York, 1967, 1974. – J.-M. Perrin, *Vivre avec Dieu*, Paris, 1957. – G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Tielt, 1958 ; tr. all. Munich, 1961 ; tr. angl. Tielt, 1961 ; tr. it. Alba, 1969. – G. Lefebvre, *La grâce de la prière*, Paris, 1958 ; *Vie et prière*, Bruges, 1958. – H. Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln, 1959 ; tr. fr. Bruges, 1959 ; tr. néerl. Hilversum, 1962 ; tr. angl. New York, 1967.

F. Lepargneur, *Esquisse d'une théologie de la prière*, dans *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*, Paris, 1959, p. 52-90. – F. Quadri, *Preghiera e vita*, Rome, 1959. – L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris-Tournai, 1960, p. 59-106. – K. Rahner, *Thesen über das Gebet « Im Namen der Kirche »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 83, 1961, p. 307-24. – H. Caffarel, *Cent lettres sur la prière*, Paris, 1961 ; tr. it. Milan, 1963.

M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*, Paris, 1962 ; tr. it., Turin, 1965. – J. Daujat, *Prier*, Paris, 1963 ; tr. it. Rome, 1965. – C.S. Lewis, *Letters to Malcolm, chiefly on Prayer*, New York, 1964. – J. Galot, *La prière, intimité filiale*, Bruxelles, 1965 ; rééd. Rome, 1983. – B. Bro, *Apprendre à prier*, Paris, 1965. – W.K. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*, 3e éd., Rome, 1966, p. 168-87.

P. Evdokimov, *La prière de l'Eglise d'Orient*, Mulhouse, 1966 ; Paris, 1981. – L. Cognet, *La prière du chrétien*, Paris, 1967. – Ch.-A. Bernard, *La prière chrétienne*, Bruges-Montréal, 1967. – A. Royo Marin, *Teología de la perfección cristiana*, 5e éd., Madrid, 1968, p. 638-765 ; tr. it., Rome, 1960. – B. Jacquemont, *Oser prier*, Paris, 1969. – J.M. Castillo, *Oración y existencia cristiana*, Salamanque, 1969. – A.-M. Besnard, *Propos intempestifs sur la prière*, Paris, 1969 ; tr. it., Milan, 1973. – Y. Raguin, *Chemins de contemplation*, Paris, 1969 ; tr. angl., St. Meinrad, 1974.

A. de Robert, G. Lefebvre, A. Bloom, *La prière*, Paris, 1972. – B. Häring, *Les chances de la prière*, Paris, 1972. – H. Schmidt, *Wie betet der heutige Mensch*, Einsiedeln-Zurich, 1972. – A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972 ; tr. ang., New York, 1972 ; tr. all., Einsiedeln, 1976 ; tr. it., Turin, 1976. – T. Merton, *Contemplation in a World of Action*, Londres, 1971. – Anthony Bloom et G. Lefebvre, *The Courage to pray*, Londres, 1973. – A. Bloom, *Living Prayer*, Londres, 1973 ; *School for Prayer*, 10e éd., Londres, 1974.

B. Häring, *Gewinn der Mitte*, Graz, 1974 ; tr. esp., Barcelone, 1976 ; *Preghiera, Presenza e ascolto ; Preghiera, integrazione tra fede e vita*, Alba, 1974. – B. Rueda, *Conversazioni sulla preghiera*, Milan, 1974 (original fr., 1973). – Fr. Bargheer, *Gebet und beten lernen*, Gütersloh, 1973. – J. Laplace, *La prière, désir et rencontre*, Paris, 1974. – S. Tugwell, *Prayer. Keeping Company with God*, 2 vol., Dublin, 1974. – H. Caffarel, *Nouvelles lettres sur la prière*, Paris, 1975. – S. Tugwell, *Prayer, Living with God*, Springfield, 1975. – A. Royo Marin, *La oración del cristiano*, Madrid, 1975. – Ch.-A. Bernard, *La preghiera cristiana*, Rome, 1976. – W.R. Spear, *The Theology of Prayer. A Systematic Study of the biblical teaching on Prayer*, Grand Rapids, 1979. – *La prière dans l'enseignement des papes* par les moines de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1981. – A. Furioli, *La preghiera*, Turin, 1981. – B. Endersch, *Die Selbstaussage des Menschen vor Gott...*, Francfort-Berne-New York, 1984.

4. **Numéros spéciaux de revues, symposia, recueils collectifs.** – *La preghiera* (Settimana di spiritualità, Rome, 23-31 mars 1946), Milan, 1947. – *La prière*, Paris, 1954. – *La prière*, dans *Cahiers de la Pierre-qui-vire*, nouv. série, 43, Paris, 1954. – *La prière*, Paris, 1954. – *Prière et action*, dans *Christus*, n. 6, Paris, 1955. – *La prière dans l'Esprit Saint*, *ibidem*, n. 19, 1958. – *L'homme en prière*, *ibidem*, n. 20, 1958. – *La prière*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1959.

Il mistero della preghiera, Ist. di Spiritualità dei Carmelitani Scalzi, Rome, 1960. – *Sur la prière*, VS, t. 102-03, Paris, 1960. – *Ascesi della preghiera*, Ist. di Spiritualità dei Carmelitani Scalzi, Rome, 1961. – *Quand vous priez*, dans *Christus*, n. 37, Paris, 1963. – *Prayer*, dans *The Way*, t. 3/3, 1963. – R. Boccassino éd., *La preghiera*, 3 vol., Milan, 1963 ; dans t. 3, *La preghiera nella dottrina e nella chiesa cattolica*, p. 203-320. – *La prière des laïcs*, Montréal, 1963. – *L'Église nous apprend à prier*, VS, t. 112, 1965. – *Prayer and Renewal*, Proceedings and Communications of regional meetings on the Sisters formation (Conference 1969), New York, 1969. – *Prayer, The Problem of Dialogue with God*, Papers of the Bea Institute symposium, Toronto, 1969. – *Prayer today*, dans *The Way*, t. 10/3, 1970.

Il mistero della preghiera cristiana, dans *Rivista di Vita spirituale*, t. 24, fasc. 4-6, Rome, 1975 (bibliographie). – *La prière populaire*, VS, t. 128, n. 607, 1975. – *La méditation I, II*, VS, t. 131, n. 621 et 623, 1977. – *Saggi sulle tecniche della preghiera*, dans *Rivista di Vita spirituale*, t. 32, fasc. 4-6, 1978 (bibliographie). – *Oración y vida cristiana* (IIa semana dc teologia espiritual), Madrid, 1977. – *La oración hoy* (Semana nacional de Espiritualidad), Bilbao, 1977. – *Prayer and Community*, dans *The Way*, Supplement n. 34, 1978. – *La preghiera*, Corso di spiritualità, Vérone-Vicence, 1979. – C. Granado, *Caminos de oración*, dans *Manresa*, t. 52, 1980, p. 169-83 ; 364-74. – *La ricerca della preghiera cristiana oggi*, Brescia, 1980. – *La prière du chrétien*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1981. – *Apprendre à prier*, dans *Concilium* n. 179, 1982 (bibliographie). – *The Adventure of prayer*, dans *The Way*, t. 23/4, 1983. – *La prière du chrétien*, dans *Communio*, t. 10/4, 1985 (éd. franç.).

5. **Sur la crise de la prière et ses remèdes.** – K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, cité *supra*. – A. Godin, *Pensée chrétienne et sciences de l'homme. Psychologie religieuse et demande de faveurs dans la prière*, dans *Lumen Vitae*, n. 22, 1967, p. 206-14. – A.-M. Besnard, *L'homme d'aujourd'hui peut-il encore prier ?*, dans *Maison-Dieu*, n. 95, 1968, p. 66-74 ; – J. Leal, *La oración y la crisis de fe*, dans *Manresa*, t. 39, 1967, p. 213-20. – D. Duliscouët, *La prière confrontée aux recherches psychologiques actuelles*, dans *Catéchèse*, n. 8, 1968, p. 307-10. – F. d'Hoogt, *Prier dans un monde sécularisé*, dans *Concilium*, Paris, 1969, p. 35-48.

J. Ellul, *L'impossible prière*, Paris, 1970 ; tr. ang. New York, 1970. – B. Häring, *Rinnovamento della preghiera in un' epoca di secularizzazione*, dans *Studia Moralia*, n. 9, 1971, p. 251-81 ; *Les chances de la prière*, Paris, 1972. – A.M. García Ordas et A. Guerra, *Oración en un mundo secularizado*, Madrid, 1973. – H. Delhougne, *Pregare in un modo secularizzato*, dans *Ora et Labora*, n. 38, 1973, p. 28-36. – L. Howe, *Prayer in a secular World*, Philadelphie, 1973. – P. Molinari, *Mutations, expériences et orientations actuelles dans la vie de prière*, dans *Vie Consacrée*, n. 46, 1974, p. 131-45. – J. Laplace, *La prière...*, Paris, 1974. – G. Camunri, *Preghiera e società borghese*, dans *Communio*, n. 13, 1974, p. 38-56.

J. Brionne, *Difficultés de la prière. Approches psychologique et biblique...*, Paris, 1978. – G. Ambrosio, *Analisi sociologica della ricerca della preghiera in area cristiana*, dans *Rivista del Clero italiano*, Milan, n. 60, 1979, p. 741-57. – C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Rome, 1979. – N. Caballero Moreno, *La oración, psicoterapia di una cultura*, Valence, 1980 (4e éd.). – P. Guilbert, *La prière retrouvée*, Paris, 1981.

Gervais Dumeige.

H. Conclusion

Tentons de ressaisir les lignes majeures de l'enseignement donné à propos de la prière par les théologiens. Classiquement, elle est définie ou décrite sous trois points de vue : élévation de l'âme vers Dieu, colloque avec Dieu, demande de biens convenables.

Le colloque ou dialogue avec Dieu a suscité des réticences, plus fréquentes ces derniers temps. Mais comment exprimer nos relations avec Dieu sans recourir à des termes analogiques ?

1. La place de la prière dans la vie chrétienne, traditionnellement estimée importante, doit être exactement située.

1° On la majore indûment quand on en fait la voie exclusive du salut, dévaluant du même coup la vie ecclésiale avec la liturgie, les sacrements, les préceptes, l'agir, etc. Il n'y a pas de voie de salut qui ne concerne tout l'homme ; il n'y a pas de prière qui dispense des œuvres. De par sa nature même, la prière cherche Dieu en vérité, son règne, sa volonté, et ouvre sur l'obéissance à ses appels et à ses exigences ; en ce sens elle est toujours orientée à la « pratique ».

2° A l'opposé, bien agir ne remplace pas la prière. On sait que la crise de la prière signalée au 20e siècle a été due en partie au divorce entre agir et prier.

3° Il n'y a pas non plus une voie de salut qui serait exclusivement sacramentelle et dispenserait de la prière ; d'ailleurs la liturgie sacramentelle est prière en son déroulement. Cette conception sacramentaliste n'a jamais été explicitement soutenue, mais on la rencontre sous forme de mentalité diffuse qui conçoit l'efficacité sacramentelle sur un mode quelque peu magique.

4° La prière est irremplaçable dans la vie chrétienne ; celle-ci peut être authentique sans le recours aux sacrements si cela est impossible. La prière est au moins un acte de foi, même chez le pécheur, et par la foi l'homme « touche » Dieu. Ainsi la prière établit une sorte de connaturalité – au moins inchoative – de l'homme avec Dieu et inaugure une certaine présence mutuelle.

D'ailleurs, selon la spiritualité catholique, la prière possède un enracinement dans la « nature » de l'homme : sa vocation structurelle est de chercher Dieu et de le trouver (*Actes* 17, 27). L'homme adulte qui cherche Dieu s'adresse à lui, au moins obscurément, pour le reconnaître et être reconnu de lui. Ce mouvement n'est autre que celui de la prière, fût-il peu conscient et méconnu de celui qui le vit. La vocation à la prière est consubstantielle à la condition humaine. Ces positions théologiques ne suscitent actuellement ni discussion ni intérêt.

2. Le mystère de la prière. – Un mystère « surnaturel » vit au cœur de la prière chrétienne. De cette essence de la prière, une première approche est de reconnaître qu'elle est un don de Dieu, une grâce qui, seule, nous permet de prier de manière salutaire (concile d'Orange, Denzinger 376 ; Trente, *ibid.* 1553). Soulignons-en trois grandeurs.

1° *Prier dans l'Esprit.* – Aucune prière n'est vraie si elle n'est suscitée par le Paraclet ; saint Paul l'atteste (*Gal.* 4, 6 ; cf. *Rom.* 8, 19 ; *Éph.* 6, 18). De même que, dans l'Esprit seulement, nous pouvons proclamer « Jésus est Seigneur » (1 *Cor.* 12, 3), ainsi l'Esprit seul exprime dans nos cœurs ses propres désirs « en des gémissements inexprimables », car « nous ne savons pas prier comme il le faut » (*Rom.* 8, 26-27).

L'orant devient alors « l'adorateur en esprit et en vérité » tel que le veut le Père (*Jean* 4, 23-24). Quel sens donner à ces mots ? Le lieu privilégié du vrai culte est l'esprit de l'homme. De plus, c'est dans l'Esprit et grâce à lui que s'accomplit la prière. D'autre part, l'adoration s'accomplit « en vérité » quand l'orant consent à la vérité que Jésus est et qu'il révèle à « son Heure » dans l'adhésion totale à la volonté du Père.

2° *Prier par le Christ.* – La face christologale de la prière s'est d'abord dévoilée à partir de la question : pourquoi le Christ priait-il au cours de son existence terrestre ? On a dit : si le Christ, qui, étant Dieu, n'avait pas besoin de prier, l'a pourtant fait, ce fut pour nous donner l'exemple. On a ajouté qu'il priait pour nous (*Jean* 17) : la prière appartient à la mission du Médiateur unique. Mais les réponses classiques ne suffisent pas.

Vrai Dieu et vrai homme, « consubstantiel à l'humanité » (conc. de Chalcédoine, Denz. 301), tel est Jésus Christ. Aussi son humanité créée doit-elle à Dieu l'hommage de sa louange, de son action de grâces, la reconnaissance de sa dépendance. Jésus ne joue pas un rôle pour l'édification des témoins. Bien plus, il faut que Jésus prie pour que l'homme puisse « prier comme il faut ». S'il n'y a aucune grâce de paix et de joie chrétienne sans que le Christ nous transmette sa paix et sa joie (cf. *Jean* 14, 27 ; 15, 11 ; 16, 33 ; 17, 13), s'il n'y a aucune souffrance et mort chrétienne sans que le Christ leur ait donné sens et fécondité, de même il n'y a aucune prière vraie sans le Christ priant dans sa vie mortelle.

La prière de Jésus nous est communiquée dans l'Esprit, l'Esprit de Jésus, qui transfuse en nous tout ce qui est donnable de Jésus et nous conforme à lui. Jésus avait annoncé cette mission du Paraclet : « Il prendra du mien pour vous en faire part » (*Jean* 16, 14-15 ; *Rom.* 8, 14-16). C'est pourquoi le Père reconnaît en notre prière celle de son Fils.

Prier au nom de Jésus n'est donc pas simplement prononcer son nom au cours de la prière, c'est être en union, grâce à l'Esprit, avec ses attitudes, ses désirs, sa mission, sa personne. La relation du Christ et du chrétien en prière est bien exprimée par les derniers mots du canon eucharistique : « Per ipsum, cum ipso et in ipso ».

3° *Avec l'Église.* – L'Esprit Saint qui suscite la prière unit tous les chrétiens en un seul corps (1 *Cor.* 12, 12-13), dans une seule et même prière, celle de Jésus. Solidaires les uns des autres par le Christ dans l'Esprit, tous sont un corps en prière. Ainsi, ce que le croyant vit et devient en priant, il ne le vit ni ne le devient pour lui seul, mais pour le Corps du Christ, l'Église. A ce que chacun gagne, tous gagnent. « Quand nous prions, ce n'est pas pour un seul que nous prions, mais nous prions pour tout le peuple, car, peuple tout entier, nous ne sommes qu'un » (Cyprien, *De Orat. dominica* 8, PL 4, 524).

Les chrétiens dans l'Église perpétuent la prière du Christ, prière jamais achevée, pas plus que ne sont achevées sa détresse et ses souffrances ; au contraire, celles-ci doivent être achevées pour son Corps, l'Église (cf. *Col.* 1, 24) ; de même sa prière.

Cette vie de prière « catholique » n'écarte pas la vie sacramentelle et n'en dispense pas. Tout au contraire, elle y conduit. Le mouvement immanent à la prière entraîne vers Dieu. Mais « personne ne va au Père si ce n'est par moi » (*Jean* 14, 6). Aussi la prière entraîne-t-elle comme d'instinct vers le Christ là où il est et où il agit pour nous en cet éon présent : dans les sacrements et éminemment dans l'Eucharistie. De la foi, base et âme de toute prière, on vient sur l'appel de Jésus à l'Eucharistie (*Jean* 6), terme et achèvement de la prière, prière par excellence parce qu'elle est l'acte de la foi intégrale.

Toute prière, quel qu'en soit le mode, porte en elle cette dimension ecclésiale. Aussi n'est-il pas évident que la prière

publique commune (vg l'Office divin) soit supérieure à la prière privée. La valeur théologale essentielle et insurpassable de la prière réside dans l'intensité de l'amour de charité.

3. Le sens de la prière, à vrai dire, n'apparaît et n'est pleinement intelligible que dans la révélation judéo-chrétienne : coopérer avec Dieu pour que s'accomplisse, dans et pour l'humanité, l'histoire du salut. Pour le comprendre, il faut revenir au mystère du Verbe fait chair. Le Fils unique, en son humanité et par elle, coopère avec Dieu afin de mener à son terme eschatologique l'histoire des hommes. Dès lors, tout homme est appelé à la même mission, car tout homme est solidaire de Jésus Nouvel Adam (cf. *Col.* 1, 16-17 ; *Hébr.* 2, 11) ; toute grâce appelle à devenir « conforme à l'image du Fils de Dieu » (*Rom.* 8, 29), donc à partager avec lui, en lui, grâce à lui, la charge d'accomplir le monde (cf. 1 *Cor.* 3, 9 ; 2 *Cor.* 6, 1). Dieu a voulu avoir besoin des hommes.

Or l'acte le plus simple, le plus humble, de la coopération avec Dieu est la prière du croyant. Toute prière chrétienne, même si elle ne demande que des biens temporels, les demande en préférant cependant la volonté salvifique de Dieu, l'avance de son Règne. Elle contribue immédiatement à cette avance dans la mesure où l'orant, grâce à l'Esprit, accroît sa foi et son amour, s'ouvre davantage au Règne de Dieu. Pascal avait reconnu à la prière cette fonction active dans l'avènement du Royaume : « Pourquoi Dieu a établi la prière ? pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité » (*Pensées,* éd. Brunschvicg, n. 513 ; éd. Lafuma, n. 930). Ceci dans, par et pour l'Église et ses membres.

Par sa prière pour ses frères, l'orant contribue à resserrer les liens que le Christ a constitués, avec son Corps-Église ; il coopère à l'effusion de l'Esprit, lien et âme de l'Église. Par le fait même, il contribue à resserrer les liens qui unissent entre eux les membres du Corps-Église ; la communion des saints est communication fraternelle des biens, et d'abord de ceux du Christ. La prière de chaque chrétien contribue pour sa part à la sainteté de l'Église et dans l'Église, comme elle contribue à son dynamisme missionnaire et à sa pureté ; elle lui conserve élan et rayonnement surnaturels (cf. les allusions de Vatican II, *Apost. Actuositatem,* n. 4, § 2-3 ; n. 16, § 7).

Au-delà de ses limites visibles, la prière de l'Église est sacrement de salut pour « la multitude » (*Marc* 10, 45). S'unissant à la prière du Christ, la prière de ses disciples coopère avec la sienne pour éclairer ceux qui sont appelés à croire « grâce à leur parole » (*Jean* 17, 21).

Inutile d'insister sur le fait que celui qui prie coopère avec Dieu à sa propre sanctification. Dieu qui nous a créés sans nous ne nous sauve pas sans nous (Trente, Denz. 1525, 1554). Ses dons, toujours offerts, ont à être désirés, demandés, reçus. Or la prière est le premier mouvement d'un esprit qui, prévenu par la grâce, se tourne vers Dieu, s'ouvre et se dispose à lui ; elle est le premier acte par lequel nous coopérons avec lui à l'accomplissement de notre vocation à « vivre dans la sainteté » (1 *Thess.* 4, 3 ; cf. *Mt.* 5, 48).

La coopération avec Dieu par la prière, tout invisible qu'elle soit, est une responsabilité à laquelle le chrétien – tout homme – ne peut se soustraire : Dieu a besoin des hommes, c'est leur honneur, leur dignité. La condition humaine serait bien misérable si elle n'était appelée à contribuer à son propre salut.

André de Bovis.

La question de la prière continuelle a été largement discutée dans le cadre de la querelle quiétiste en France (cf. *infra,* art. *Quiétisme,* En France). Celle des rapports de la prière et de l'action est surtout posée dans le cadre de la « crise » de la prière dans la seconde moitié de notre siècle (cf. *supra* G).

IV. LA PENSÉE MODERNE DEVANT LA PRIÈRE

Bien que la prière ait, dans l'époque moderne, attiré l'attention des philosophes et des spécialistes en sciences humaines, les exposés scientifiques des résultats obtenus sont plutôt rares. Si l'intérêt que l'on porte à la prière est théologique et religieux, on n'attend vraisemblablement que peu d'éclaircissements de la part d'auteurs qui abordent ce thème « du dehors », sans pouvoir s'appuyer sur leur propre expérience.

Ici apparaît déjà un premier problème : la culture moderne en Europe ne peut pas être isolée de ses origines chrétiennes qui, soit immédiatement, soit du moins sous des formes sécularisées, continuent à exercer leur influence. Quiconque s'explique sur la prière le fait toujours en accord ou en désaccord avec l'arrière-fond des traditions religieuses qui n'ont cessé de l'influencer. De plus, comment peut-on, à la seule interprétation de son œuvre, distinguer adéquatement le philosophe de l'*homo religiosus* ou de l'*homo irreligiosus* ? Chez Kant la chose est possible d'une certaine manière quand consciemment il met de côté sa piété (plus ou moins discrète) et qu'il cherche à écrire en tant que pur philosophe (à vrai dire sans y réussir toujours). Mais comment séparer le philosophe Kierkegaard du théologien Kierkegaard ?

Par ailleurs il ne serait pas honnête intellectuellement de tenir compte seulement des auteurs favorables à la prière et de passer sous silence les critiques ou les refus, en déclarant non pertinent ce que l'on estime provenir d'un préjugé irreligieux plus ou moins implicite. En effet, on doit admettre que « du dehors » bien des éléments peuvent frapper le regard, qui sont dignes d'attention. Aussi commencerons-nous par un inventaire de la pensée extra-philosophique, spécialement de sa manière de poser les problèmes, en nous attachant aux questions qui y relèvent de la philosophie ou des sciences humaines, même si l'on est encore loin d'une « philosophie de la prière » ou d'une « psychologie de la prière » bien élaborées. Car l'évaluation de la prière est toujours liée à la détermination fondamentale du phénomène « religion », en relation avec la philosophie et la psychologie du moment, tandis qu'histoire et sociologie de la religion sont plus engagées dans la description de celle-ci. Feuerbach écrit : « La plus profonde essence de la religion, c'est l'acte le plus simple de la religion qui la révèle : la prière » (*Das Wesen des Christenthums,* 1841, 1e partie, ch. 13) ; cependant il soumet la prière à sa théorie préconçue de la religion-projection (l'homme projette les attributs de l'humanité hors de lui sur un être appelé Dieu).

Dès que la pensée moderne touche aux problèmes métaphysiques, elle se rapporte, avec toutes les apories et tentatives de solution, au « Dieu des Philosophes », sur lequel les différentes religions peuvent, d'une certaine manière, se mettre d'accord. A cette perspective nous devons accorder une particulière attention, dans la mesure où elle est importante pour la spiritualité ; tandis que les réflexions et

les réponses relatives au Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament relèvent plutôt de la théologie, même si à partir de là beaucoup de problèmes apparaissent dans une nouvelle lumière.

1. Jusqu'au milieu du 18e siècle. – Après les tensions entre les différentes confessions chrétiennes, qui s'étaient manifestées surtout à la suite de la Réforme et avaient provoqué de sanglantes querelles (guerres de religion en France, persécutions des catholiques en Angleterre, etc.), le recours à la raison apparut comme l'instance médiatrice entre les « partis de la religion ». Ce recours, spécialement favorisé en Angleterre par la loi de tolérance de 1689, déclencha le « déisme », mouvement de l'histoire de l'esprit d'une grande portée, qu'E. Troeltsch a appelé « la philosophie de la religion de l'*Aufklärung* » (*Gesammelte Schriften,* Tübingen, 1924, t. 4, p. 429). Sur cette toile de fond apparaît mieux la critique contemporaine de la prière et de la piété : que doit-on en penser quand elles n'empêchent pas un comportement moral pervers ? Le service de Dieu, en de telles circonstances, n'est-il qu'une compensation pour une conversion qu'on néglige ?

Dans le *Tartuffe* (1669) de Molière, les exercices de piété sont-ils un moyen pour tromper les autres et les rendre aveugles à la dépravation du « dévot » ? J. Hawkesworth, dans un conte très remarqué dans les pays de langue allemande, décrit un avare qui devenait d'autant plus dévot qu'il augmentait ses richesses (*The Adventurer* IV, n. 132, 9 février 1754). La prière est-elle alors aussi mensonge à soi-même ? Cette question, plutôt latérale, conduit à la question centrale : est-il possible de vouloir tromper Dieu par la prière ? Et, si cela est impossible, peut-on le flatter, en supposant chez lui une vanité tout humaine, pour en tirer profit ? Ainsi font les mendiants expérimentés qui adressent des titres outrés aux seigneurs passant en carrosse ; ils ressemblent aux amis de Job qui déjà se faisaient un mérite de dire tout le bien possible de Dieu, sans en penser un mot intérieurement, ainsi que l'écrivait en 1708 A.A. Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713) : « Mais c'est un flatteur de Dieu, accueillant la personne de Dieu, et en même temps se moquant de lui... Ce sont des sycophantes dans la religion, de purs parasites de la dévotion » (*A Letter concerning Enthusiasm,* dans *Characteristics of Men...,* t. 1, sect. 4).

M. Tindal (1657-1733), qui récapitule les voies de la pensée déiste, se plaint que beaucoup d'hommes, faute d'idées justes sur Dieu, le déprécient et le jugent comme s'il était semblable à eux. Ils pensent que, tel un roi jaloux de sa gloire, il est « très contrarié » s'il ne reçoit pas des marques d'honneur précis. C'est pourquoi ils sont très exacts dans l'accomplissement des exercices de piété afin d'obtenir du ciel un accommodement pour « les vices chéris », dont ils ne peuvent pas se séparer (*Christianity as old as the Creation,* Londres, 1730, t. 1, ch. 8, 3 et 11). Plus tard, Kant parlera du désir foncier que « cette offrande du bout des lèvres... qui... coûte si peu puisse être acceptée en paiement » (*Kants Werke* = K.W., Akademieausgabe, t. 6, p. 172) ; Kierkegaard, encore plus tard, parlera aussi de la prière de demande comme d'un « paiement » et d'un « prix » selon les désirs du demandeur (*Gesammelte Werke* = GW, éd. E. Hirsch et N. Gerdes, Cologne, 1953 svv ; div. 13/14, p. 98).

Cette piété calculatrice, qui s'adonne à la flatterie pour gagner les faveurs du Maître des cieux, David Hume (1711-1776) la compare à l'attitude des « courtisans serviles » en face de leur prince (*The Natural History of Religion,* 1757, sect. VI-VII). Par une critique interne au protestantisme (visant la doctrine de la *sola fide*) exprimée dans les *Dialogues concerning Naturel Religion,* 1779), il s'en prend expressément à ceux qui, au nom d'une « crédulité bigote », s'enflamment contre la moralité et « la présentent comme une trahison de la grâce divine, si l'on place dans cette moralité la moindre confiance et espérance ».

2. Du criticisme au matérialisme. – 1° Cette critique est développée par *Kant* (1724-1804), qui s'en prend au piétisme de son temps : celui-ci blâme « la vertu, autre nom de la suffisance, déjà méprisée dans le paganisme, mais par contre appréciée par ceux qui rampent et sollicitent des faveurs » (K.W., t. 6, p. 185). Mais « remplacer la vertu... par la piété » signifierait qu'on s'en tient à dire ' Seigneur, Seigneur ' et qu'on écarte l'obligation de ' faire la volonté du Père céleste ' » (t. 6, p. 201). « Le service de cour » comme « moyen tortueux » est rejeté (t. 6, p. 193, 198). « La dévotion n'est pas un succédané de la vertu, de telle sorte qu'on pourrait se passer de celle-ci, mais son accomplissement » (t. 6, p. 185). Le fond commun de ces illusions, le voici : « il est fatigant d'être un bon serviteur... ; il est préférable d'être un favori... encore qu'on reste alors le vilain valet qu'on était ! » (t. 6, p. 200).

Écartant l'idée de solliciter des faveurs, Kant recommande la prière comme forme de toutes les actions (*Vorlesungen über Moralphilosophie,* K.W., t. 27/1, p. 325). L'« esprit de prière » est important pour lui ; « il peut et doit s'établir en nous ' sans interruption ' (cf. *Luc* 18, 1) », et il est la « perfection » que nous cherchons ; « la lettre cependant n'est qu'un moyen pour parvenir à l'esprit » et peut finalement devenir superflue. Un de ces moyens excellents est pour lui le « Notre Père » ; cette prière idéale est propre à éveiller en nous l'esprit de prière, car elle apprend à prier « absolument et inconditionnellement », sans préciser les demandes ni poser des conditions, ce qui conduirait à être indiscret et infidèle.

C'est pourquoi finalement (du moins en privé, mais pas en public) il n'est pas indispensable de formuler sa prière ; en effet « c'est un contre-sens de déclarer à Dieu ses désirs, alors qu'il les connaît déjà, et c'est une faiblesse de l'homme de revêtir de voix et de mots ses pensées ». Pour Kant, l'esprit de prière est « le souhait du cœur que Dieu soit satisfait de nos actes et de nos omissions, c'est-à-dire une disposition d'esprit, qui accompagne toutes nos actions et qui donne de les accomplir comme si elles étaient faites pour le service de Dieu » (t. 27/1, p. 324 svv et t. 6, p. 194-95).

A s'en tenir au texte, Kant est ainsi proche de l'idéal stoïcien de la prière : « absence de désir et impassibilité complètes, total abandon » à la volonté divine ; idéal qui était également « tenu en haute estime » par quelques représentants français des « Lumières » (Rousseau, Diderot, Voltaire) (cf. F. Heiler, *Das Gebet,* Munich, 2e éd., 1920, p. 206). La prière philosophique inclut le désir du bien moral, et elle connaît l'adoration sans parole devant l'inexprimable grandeur de Dieu ; chez Kant cette adoration laisse pressentir une émotion qu'on peut déjà nommer mystique, et elle dépasse de loin la froide solennité de la religiosité philosophique (assez fréquentes références dans les premiers écrits ; plus tard, voir par exemple t. 6, p. 197). On aperçoit cependant le danger d'une piété de type purement philosophique. Comme tous les hommes ne sont pas philosophes, « la règle de prière abstraite, éthico-rationnelle » devient finalement une simple « étape dans le processus de disso-

lution de la prière », « un pur instrument au service de la moralité et de la raison » qui ne possède plus « aucune force vivifiante » (cf. Heiler, p. 218). On avait craint d'abord que l'action (bonne et vertueuse) fût remplacée de manière inadmissible par la prière ; maintenant le danger était que la prière, réfugiée dans l'abstraction, en vienne à se dissoudre dans l'action (orientée dès lors de manière bien différente).

C'est ce que montre l'évolution de l'idéalisme allemand qui se transforma finalement en matérialisme athée, tandis qu'en France la philosophie des « Lumières » s'était depuis longtemps, avec les Encyclopédistes, orientée vers une semblable conception du monde. La raison de cela se situe dans la philosophie elle-même : en vertu de son « caractère provisoire », la philosophie « n'est pour l'humanité qu'un sommet provisoire ; l'homme, s'il ne veut pas mettre en péril son ultime accomplissement, doit le laisser derrière lui » ; il doit, « comme philosophe, en dernier ressort » se sacrifier, « afin que la philosophie ne devienne pas pour lui une barrière, contre laquelle son humanité profonde se brisera ». C'est « dans la dévotion et l'acte de donation de soi », que l'homme, quand il s'agenouille et adore réellement, parvient à ce qu'il y a de « plus humain dans son humanité » et au « sommet de son accomplissement » (P. Wust, *Im Sinnkreis des Ewigen*, Graz, 1954, p. 162, 286 svv). Tout cela Kant le sait : cependant dans son travail « critique » il cherche à déterminer les limites de toute spéculation philosophique afin qu'elle n'étouffe ou n'expulse la foi, et qu'elle n'en vienne pas à donner libre accès au « matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme, à l'incrédulité de la libre-pensée, au fanatisme »... « et enfin à l'idéalisme et au scepticisme » (K.W., t. 3, p. 21).

2° *Fichte* † 1814. – Puisque foncièrement il n'y a « aucune philosophie véritablement irreligieuse », ni aucun « athéisme parfait » (Wust, *Im Sinnkreis...*, p. 163), l'orant peut se laisser stimuler par l'exemple suivant : on sait que J.G. Fichte (1762-1814) n'ose pas attribuer quelque propriété à Dieu, pour ne pas l'entraîner dans la finitude du monde sensible et des concepts qui en sont tirés. Cette réticence allait si loin qu'il s'attira le reproche d'athéisme (« la querelle de l'athéisme ») ; cependant pour lui la réalité divine, telle qu'elle se présentait à lui dans l'ordre moral du monde, était le fondement de toute connaissance. Mais parce que cet ordre du monde est vivant et agissant, la véritable religiosité, selon Fichte, est nécessairement active, tandis que les « pensées pieuses » sont inadéquates (*Fichtes Werke*, Berlin, 1845-1846, réimpr. 1971, t. 5, spécialement p. 177-89 ; 470-75).

3° L'orant peut encore s'inspirer de « l'intuition intellectuelle actuelle » de *F.W. Schelling* (1775-1854), qui par-delà « l'intuition intellectuelle originaire » atteint l'Éternel dans le « Je » qui est un avec « l'être de l'Éternel » (*F.W.J. v.Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1861, t. 4, p. 348). L'identité du savoir absolu avec l'Absolu signifie pour l'intuition intellectuelle que l'Absolu n'est pas en elle à proprement parler, mais qu'elle-même est dans l'Absolu. La possibilité « d'être entièrement en soi-même » est alors identiquement « la possibilité d'être entièrement dans l'Absolu » (t. 6, p. 51). Si l'on interprète ces formules, non pas de manière panthéiste, mais au sens où l'être est porté par Dieu dans la création et la grâce, où Dieu est à l'origine de ce qui fonde la personne en ce qu'elle a de plus original, on se souvient alors du « *Deus intimior intimo meo* » et l'on est renvoyé à une dimension fondamentale de la prière.

4° Enfin l'orant peut aussi être aidé lorsque *G.W.F. Hegel* (1770-1831) tente d'objectiviser encore davantage ce processus. Pour lui, prier est plus qu'une simple demande : « Prier est l'élévation du cœur vers l'Absolu qui est amour en soi et pour soi, et n'a rien pour soi ; l'oraison elle-même devient l'accomplissement », qui consiste avant tout dans la « certitude fondamentale d'être exaucé », même si cela se situe d'abord au niveau du sentiment et de la représentation, auxquels est encore inhérente la sensibilité (*G.F.W. Hegel-Werke*, 12 vol., Francfort-sur-le-Main, 1971, t. 15, p. 54-55 ; t. 18, p. 97).

L'oraison ne fait que s'approcher « pour ainsi dire de la pensée » et n'arrive « pas encore au concept » (t. 3, p. 168), bien qu'elle puisse déjà englober le « don de soi de l'âme » (t. 15, p. 57). Seule la pensée philosophique parvient à « l'achèvement » (cf. t. 18, p. 83) : elle reconnaît dans le concept la divine unité de « la subjectivité et de l'objectivité » (t. 17, p. 270), la « fin de la séparation » comme « réconciliation », ce qui est la condition préalable pour que le sujet dépasse (*Aufhebe*) « aussi pour lui-même » (t. 17, p. 269) cette opposition entre le fini et l'infini, et que le fini se manifeste comme un moment essentiel de l'infini (*Der Begriff der Religion. Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. G. Lasson, Hambourg, 1925 ; 2e éd. 1966, t. 1, p. 146). Ainsi pour Hegel la prière, comme « oraison », devient une étape intermédiaire subjective à l'intérieur de « la double dialectique qui se présente d'un côté comme mouvement de l'esprit fini vers sa profondeur infinie, et de l'autre côté comme révélation de l'esprit infini lui-même sous une forme finie » (J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Paderborn, 1951, p. 86-87). Ainsi l'homme peut-il, « selon sa nature, selon sa liberté et sa subjectivité », « se savoir reçu (assumé) en Dieu » (*Hegel-Werke*, t. 17, p. 273). Sans pour cela avoir à verser dans un rationalisme panlogique ou à accepter de manière panthéiste un Dieu en devenir, celui qui s'intéresse à la vie spirituelle peut emprunter à une telle philosophie des modèles de pensée pour comprendre plus profondément l'*esse in* de saint Jean et l'inhabitation du Saint Esprit qui « intercède pour nous avec des gémissements inexprimables », puisque nous-mêmes ne savons pas « prier comme il faut » (*Rom.* 8, 26).

5° *L. Feuerbach* (1804-1872) aussi parle de « l'identité absolue du subjectif et de l'objectif » dans la prière, mais à la différence de la pensée hégélienne, l'objectif ici est seulement l'expression du subjectif. Pour lui « l'aide » se trouve « dans la prière elle-même », parce que pour lui c'est seulement la toute-puissance du cœur et de l'âme qui « brise toutes les barrières de la raison ». La prière « modifie le cours de la nature », parce que l'homme accorde à lui-même ce qu'il demande dans sa prière. « Dans la prière l'homme adore son propre cœur », sous le titre de « la Toute-Puissance et la Bonté » (la sienne propre) (*Das Wesen des Christentums* 1, ch. 13). Ici nous sommes bien obligés de nous opposer fondamentalement à Feuerbach. Mais il a raison quand il dit que la prière « est l'acte essentiel de la religion ». Peut-être sera-t-on aussi d'accord avec lui quand il affirme : « Là où commence la religion, commence le miracle. Toute prière véritable est un miracle... ». L'homme moderne dirait-il aujourd'hui sans plus avec Feuerbach que « Dieu est pour lui un *besoin* ; il lui manque quelque chose, sans savoir ce qui lui manque. Dieu est ce *quelque chose qui lui manque*, Dieu est pour lui

indispensable ; Dieu *appartient* à son *être* » (*Das Wesen...* II, ch. 20). Enfin, qu'une prière égocentrique, avide de posséder, puisse correspondre à une « projection » de soi sur un être appelé Dieu, cela n'est pas à exclure.

6° Même *K. Marx* (1818-1883), qui ne cache pas son athéisme, donne une indication importante quand il appelle la religion « l'opium du peuple » (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* Introduction) : ce serait, certes, un abus si la prière devait servir à se droguer, à s'anesthésier en quelque sorte, face à la misère d'autrui ; à elle seule, l'intercession ne suffit pas pour avoir une bonne conscience.

7° *F. Nietzche* (1844-1900) aussi, qui affirmait : « c'est une honte de prier » (*Also sprach Zarathustra* III, Von den Abtrünnigen 2), donne à penser quand il écrit : « il faudrait que ses disciples eussent l'air un peu plus sauvés » (II, Von den Priestern).

3. Du romantisme a l'existentialisme. – Cependant, puisque la prière est le phénomène premier et la réalité première de la vie religieuse (F. Ménégoz), toute évaluation qui n'est pas issue d'une prière effectivement pratiquée, ou qui du moins ne se réfère pas à des hommes d'oraison profonde, demeure plus ou moins extérieure. Pour notre problématique les théologiens-philosophes qui sont eux-mêmes adonnés à la prière sont donc d'un intérêt majeur.

1° En premier lieu il faut nommer ici, du côté du Protestantisme, *F.D.E. Schleiermacher* (1768-1834), qui sous l'influence du romantisme a pris un chemin bien différent de celui de son contemporain Hegel. Pour lui, la « mesure du savoir » n'est pas « la mesure de la piété » (*Über die Religion,* 2e section). La piété appartient au domaine du sentiment et n'inclut, au mieux, le savoir et l'agir qu'en germe (*Der christliche Glaube,* § 3). Les concepts religieux ne sont pour Schleiermacher rien d'autre que la description des sentiments, et la religion est « la quintessence de tous les sentiments élevés ». Il se garde, un peu comme Fichte, de comprendre Dieu en le pensant et en le voulant comme un être objectif ou personnel, afin de ne pas le rabaisser ou tomber dans les anthropomorphismes. Dieu est donc pour lui « la Nécessité universelle dressée au-dessus de toute personnalité, créant et unifiant tout ce qui est pensée et être » (*Über die Religion,* 2e section), face à laquelle le « simple sentiment de dépendance » constitue la relation fondamentale de l'homme (*Der christliche Glaube,* § 4, 3-4). A partir de là, sa solution du problème métaphysique concernant l'exaucement de la prière se dessine déjà : une prière peut être exaucée seulement dans la mesure où elle se trouve en conformité « avec la manière dont le Christ dirige son Église », car pour Schleiermacher il n'y a aucun « lien d'action réciproque entre la créature et le créateur ». A ses yeux, toute autre théorie « tombe dans le magique ». Certes, il admet qu'un exaucement n'aurait peut-être pas lieu s'il n'y avait pas eu de prière ; pourtant ce n'est pas à cause de la prière que l'exaucement a eu lieu, mais parce que la volonté divine vise le développement du Règne de Dieu, ce que toute prière implique. C'est pourquoi la prière ne devrait être orientée que vers ce qui « est la volonté de Dieu en lien avec le dessein divin *in Christo* » (*ibid.,* § 147). Dans cette conception, il reste peu de place pour la prière de demande.

2° *G.Th. Fechner* (1807-1887) a tenté une solution originale de ce problème, à partir de sa « psychophysique ». Si la prière ne peut maîtriser la nécessité, elle peut toutefois « prendre place elle-même parmi les éléments qui la fondent ». Elle agit, certes, d'abord en l'homme, qu'elle dispose plus favorablement aux conditions de l'exaucement de sa demande, mais elle va aussi bien au-delà. Elle est une « incitation pour Dieu », quand rien dans l'ordre de l'univers ne s'oppose par ailleurs à son exaucement : « un grain de prière suffit quand deux poids égaux se font face » (*Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht,* Leipzig, 3e éd., 1919, p. 181-83).

3° Le « point d'Archimède hors du monde » que Schleiermacher avait abandonné, *S. Kierkegaard* (1813-1855), qui était lui-même un homme de prière, le place dans la « chambre de prière où un orant authentique prie en toute sincérité – et il fera bouger la terre » (*Tagebücher* = T. IX A 115 ; trad. partielle, *Journal,* 5 vol., Paris, 1941-1960). Notre prière est « toujours exaucée » (GW, div. 31, p. 183) : parfois déjà sur la terre (T. II A 507), en tous cas « au ciel » (T. IV A 171). La prière « modifie l'orant » (GW, div. 18, p. 27) et elle fait de lui, de plus en plus, un « écoutant » (T. VII A 56). Dans ce processus, plus l'homme devient petit, faible et fini, plus il expérimente, avec joie et béatitude, la force, la puissance et l'infinité de Dieu, et plus son adoration devient intime et profonde (GW, div. 20, p. 139-41). Une telle prière s'effectue dans le silence et la solitude de l'intériorité ; elle a de moins en moins besoin de multiplier les paroles, et finalement elle devient muette (GW, div. 21-23, p. 36). Quand on n'a plus rien à ajouter qu'*Amen,* ce qui est bien rare, cet *Amen* exprime alors une parfaite « transparence » devant Dieu (T. IX A 24). La prière peut ainsi réussir parce que l'homme a alors une relation « réelle » (GW, div. 31, p. 182) et « immédiate » (T. I A 172) avec Dieu et reçoit la prière comme un « don » (GW, div. 7-7, p. 37) : on peut même dire que la prière, pour pouvoir prier, a déjà été effectuée en nous (T. II A 301). Kierkegaard connaît aussi le (viril) « combat avec Dieu » (pas : contre Dieu !) dans la prière, où « Dieu est vainqueur » (GW, div. 13-14, p. 86 et div. 2-3/II, p. 336). Mais une « réflexion rongeante » et vide (T. II A 455) fait cesser « immédiatement » (GW, div. 15/II, p. 370) toute prière.

Comme déjà Kant (*Lettre à Lavater,* 28.4.1775), Kierkegaard regarde la plus pure sincérité du cœur comme la condition de toute prière. La prière est menacée dès que nous n'osons pas abandonner à Dieu quelque chose, même si nous n'avons pas l'intention de le tromper par là (T. III A 126). Dès lors, l'hypocrisie et le « mensonge fardé » sont d'autant plus néfastes (GW, div. 7-9, p. 138). Kierkegaard juge très sévèrement la « chrétienté présente », surtout à cause de sa « malhonnêteté » due à la médiocrité (T. II A 813) : elle parle magnifiquement de Dieu, mais ne veut pas s'en remettre à Lui (T. XI^2 A 138). Il considère comme « hypocrite » de parler d'« humilité » quand, par crainte des souffrances de l'apôtre, on ne veut pas être apôtre, et qu'ainsi on cherche à jouir de deux avantages à la fois. Cette opinion, formulée dans son *Journal* deux ans avant sa mort, reflète son propre itinéraire : à l'origine il priait hardiment en demandant des biens terrestres, jusqu'au moment où il comprit, selon l'exemple des grands saints, qu'être aimé de Dieu signifie encourir des souffrances, et qu'aimer Dieu ne peut « se concilier avec les plaisirs de cette vie ». Toutefois, demander directement à Dieu des souffrances lui semblait trop élevé et même, peut-être, téméraire. Dès lors il se contentait provisoirement d'une « silencieuse remise de lui-même à Dieu », en attendant « davantage de lumière » (T. X^5 A 72). Certains hommes croient pouvoir tromper Dieu – et pas seulement se tromper eux-mêmes ; sur cette attitude étrange Kierkegaard fait une étonnante déclaration : ces hommes « sans esprit »

sont à ce point « ignorants » de ce qui est éternel, qu'ils croient « plus facile de tromper à propos de ce qui est éternel que dans les choses de ce temps », car ce qui est éternel « est si infiniment élevé qu'il ne fait aucun bruit » ; « et, infiniment fin, il punit de manière si terrible que l'homme puni ne s'aperçoit même pas, – terrible punition –, que le jugement est tombé sur lui » (T. XI[1] A 554).

4° Face aux opinions idéalistes sur le rapport de la foi et de la prière au savoir et à la pensée provenant d'une mentalité plutôt protestante, *B.F.X. von Baader* (1765-1848), catholique, avait déjà essayé, à travers sa « philosophie de la prière » (*Sämtliche Werke* = SW, 16 vol., Leipzig, 1851-1860 ; t. 15, p. 536), de combler le fossé entre foi et science, entre foi et action, qui à son avis existait depuis Descartes et la Réforme. Bien différent du monisme des systèmes panthéistes, le monisme de Baader se fonde sur « l'inexistence » (non pas l'identité) en Dieu de tous les êtres créés et finis par leur « participation et existence » dans l'Être parfait de Dieu même (SW, t. 14, p. 70). De ce point de vue, Baader englobe le « cogito » de Descartes dans un « cogitor » : « Je suis vu, transpercé, connu, pensé, compris ; c'est pourquoi je vois, je sais, je pense, je comprends. Je suis voulu, désiré, aimé, c'est pourquoi je veux, je désire, j'aime ou je hais. Je suis agi, c'est pourquoi j'agis ». Penser selon la « pensée originelle » propre au centre divin créateur, vouloir selon la « volonté originelle » et agir à la suite de « l'agir originel », cela se fait dans la foi, et c'est là l'essence de l'acte religieux (SW, t. 1, p. 370-71). Quant à la prière, elle est « l'acte intérieur religieux radical » (SW, t. 9, p. 189).

Ainsi Baader donne au concept de prière une grande ampleur qui embrasse tous les domaines de la réalité humaine. Toute connaissance, tout vouloir et tout agir, dans la mesure où ils s'effectuent dans la foi, c'est-à-dire en dépendance du centre originel présent dans la profondeur et éternellement en mouvement dans son repos même, tout cela peut être considéré comme événement de prière et communication avec l'Absolu. « Prier ne signifie donc pas rendre prisonnière sa raison, mais au contraire la hausser au suprême degré. Si donc notre raison n'est pas en nous le principe divin lui-même, elle en est toutefois l'unique porteur et l'unique organe » (SW, t. 2, p. 329). La condition *sine qua non* de la prière ainsi entendue est la « sincérité intérieure » dans la « pureté du vouloir » et la « pureté de la connaissance » (SW, t. 11, p. 211, 220), et par là la vraie prière se distingue de la prière qui n'est pieuse qu'en apparence et de la non-prière athée. Si la prière de demande procède de la conviction que Dieu même est le Donateur de la prière de demande, et qu'elle est tout autant « don fait à l'homme que tâche assignée à lui » (SW, t. 7, p. 253), elle devient, en tant que communication réelle de la liberté de l'homme (qui se sait redevable) avec la liberté absolue de Dieu qui seule la rend possible, une rencontre personnelle où il est impossible de demander autre chose que des biens divins. Et puisque la causalité naturelle est soumise à une « causalité priante » (SW, t. 11, p. 187), voilà pourquoi une telle prière peut être exaucée. Pour Baader toute expression positive de la vie devient prière : le mouvement priant de la raison s'effectue dans l'interrogation sincère et dans l'émerveillement de ce qui est connu, et il débouche dans l'oraison et l'action de grâces (cf. SW, t. 14, p. 433 ; t. 4, p. 302) ; la prière de la volonté culmine dans « l'affect de l'amour adorant » (SW, t. 2, p. 15), et l'agir obéissant devient prière à cause de son caractère d'offrande (cf. SW, t. 12, p. 430). Ainsi tout homme véritable sait aussi prier : « tous les hommes » sont « nés chrétiens » (SW, t. 2, p. 512-13), et « aucun homme » n'est « tout à fait sans Dieu » (SW, t. 11, p. 77) ; cela est analogue à la pensée de Schleiermacher quand il dit qu'il n'y a « aucune sensation » « qui ne serait pas pieuse » (*Über die Religion*, 2e section). L'universalité de cette pensée philosophique, qui en fin de compte embrasse tous les domaines de la vie ecclésiale et sociale jusque dans leurs dimensions d'histoire universelle (on reconnaît ici la proximité avec Hegel), fournit, avant tout, un cadre à l'intérieur duquel la prière explicite doit avoir lieu ; sinon cette philosophie, avec ces multiples aspects théoriques, pourrait de nouveau devenir un alibi.

5° *H. Bergson* (1859-1941) situe la prière exclusivement dans le domaine de la mystique. « Dans la religion que nous appellerons dynamique, la prière est indifférente à son expression verbale : c'est une élévation de l'âme, qui pourrait se passer de la parole » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 6e éd., 1932, p. 214). Le philosophe ne peut décrire une telle prière que de l'extérieur, il parvient seulement à une « idée des idées », qu'il reconnaît douée de personnalité, sans pour autant tomber dans un anthropomorphisme ; mais il ne parvient pas au Dieu vivant de la Bible, qui se révèle au mystique comme « amour et objet d'amour ».

6° Pour échapper au risque d'une pseudomystique arbitraire, donc superstitieuse et idolâtre, à laquelle l'homme tend par nature, *M. Blondel* (1861-1949) a mis l'accent sur l'agir effectif dans une « fidélité littérale » (*L'Action*, 1893, v, 2, p. 405). L'action ajoute un surcroît à la pensée (« *in actu perfectio* »), et l'acte religieux, en tant qu'agir « théandrique », a besoin du partenaire divin pour atteindre son accomplissement et sa perfection (p. 409-10). L'acte rituel prescrit selon « un ordre surnaturel » (p. 416) et qui est exécuté dans l'obéissance dépasse le symbole et conduit à la réalité de l'Absolu : « Dans la pratique littérale, l'acte humain est donc identique à l'acte divin : et, sous l'enveloppe de la lettre, s'insinue la plénitude d'un esprit nouveau » (p. 417). Ce qui lui permet de dire : « Aussi, dans la simplicité des pratiques les plus populaires y a-t-il plus d'infini que dans les plus hautaines spéculations ou dans les sentiments les plus exquis » (p. 409).

7° *G. Marcel* (1889-1973) a particulièrement développé l'aspect d'une rencontre personnelle échappant à toute description. En se demandant « que suis-je », l'homme s'expérimente et s'éprouve lui-même dans un jugement absolu qui lui est plus intérieur que lui-même (cf. *Être et Avoir*, Paris, 1935, p. 181) et qui procède non d'un « lui », mais d'un « toi », pour lequel l'homme n'est pas non plus un simple « lui », mais à son tour un « toi ». Prier Dieu est, pour Gabriel Marcel, la seule manière de penser à Dieu. La prière peut modifier non seulement l'orant, mais aussi d'autres personnes ; on ne doit pas limiter par avance l'ampleur qu'elle possède. En priant, l'homme se tourne vers Dieu, se donne à lui, quoiqu'il lui appartienne (*Journal métaphysique*, Paris, 1927, p. 88, 159, 257). Dans la confiance absolue l'homme expérimente une ultime sécurité de l'*être* face à tout ce qui ne serait que de l'*avoir*, sécurité qui s'exprime ainsi dans une espérance sans limites : « j'espère en toi pour nous » (*Homo Viator*, Paris, 1944, p. 62 et 81). L'expression extérieure de cette attitude qui transcende tout l'avenir de ce monde dans une remise de soi à Dieu sans conditions, ce sont les mains jointes comme « geste de don de soi total et d'adoration » (*Das Sakrale im technischen Zeitalter*, dans *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Francfort/Main, 1964, p. 98 svv).

8° Pour *M. Scheler* (1874-1928), dans le cadre de sa philosophie des valeurs, il y a, avant toute expérience historique ou inductive, une idée *a priori* de valeur du « divin », qui est l'ultime noyau pour la formation des idées et des concepts sur Dieu. Ainsi « l'acte religieux est ce dont est nécessairement doté l'âme humaine spirituelle » (*Vom Ewigen im Menschen,* dans *Gesammelte Werke* = GW, Berne, t. 5, 1954, p. 261) et il est constitutif de toute conscience finie (p. 241-42) ; il n'y a de différences que dans l'objet, selon que l'homme croit en Dieu ou en des idoles (p. 261). L'acte religieux, en tant qu'opération autonome de l'esprit orientée vers un objet (p. 151, 243), est un acte *sui generis* qui ne peut être rangé parmi les actes ni de la raison, ni de la volonté (p. 262) et qui traverse tous les secteurs des diverses facultés de l'âme (p. 244). Il transcende « le monde dans sa totalité » ; et son « impossibilité fondamentale » à être comblé par le monde est une invitation à recevoir le Divin comme « un don primordial » qui se manifeste et qui se communique (p. 245-51). « *L'objet des actes religieux* est en même temps *la cause de leur existence* » (p. 255). Puisque tout effort de pensée sur Dieu est déjà englobé par l'acte religieux (p. 152), on peut dire également : « tout savoir sur Dieu est nécessairement en même temps un savoir opéré par Dieu » (p. 255). Du fait que Dieu est « donné » seulement dans des actes religieux (p. 249), il ne peut y avoir aucune preuve démonstrative (*Beweis*) sur lui, mais seulement une preuve après coup (*Nachweis*) qu'on l'a trouvé ou une présentation (*Aufweis*) de la manière dont on peut le trouver (p. 254).

L'acte religieux appartient simultanément au monde intérieur et extérieur (p. 152) : le « culte » est un « véhicule », essentiellement nécessaire, de la connaissance religieuse, c'est pourquoi l'acte religieux est toujours un acte « psychophysique », dans la mesure où l'« idée concrète de Dieu » dépend de la façon dont on prie : « à genoux » ou « les yeux grands ouverts » comme les Grecs (p. 260). Outre les « mouvements d'expression » et la « manière de se présenter » dans le culte, l'acte religieux s'exprime dans des actions à finalité morale et la pratique morale de la vie (p. 258). L'acte de la prière est à déterminer, non pas à partir de la psychologie, mais à partir du « sens de la prière » (p. 151). L'« adoration n'est possible qu'à « l'égard d'une personne » (contre tout panthéisme), et la prière, « fondée sur l'adoration », présuppose, en tant que « dialogue avec Dieu », une personne divine « tout aimante », « qui ne se ' tait ' pas, mais dont c'est dans la nature de s'ouvrir » (GW, t. 10, p. 235 svv).

9° A la suite de Scheler, *P. Wust* (1884-1940) part d'une « émotion originelle inhérente à l'esprit », qui est la même chez tous les hommes en tant qu'« émotion fondamentale de l'âme », à savoir l'« habitus religieux de la crainte révérencielle », qui peut parfois, à travers l'émerveillement et l'admiration, « parvenir jusqu'à l'acte plénier qu'est la prière » (*Naivität und Pietät,* Tübingen, 1925, p. 184-87). P. Wust s'écarte toutefois de Scheler en appelant les deux actes fondamentaux de l'âme : « *reflexio* » (acte de savoir et de clarté) et « *devotio* » (acte de don de soi et d'amour) ; ces deux actes sont intégrés à l'intellect et à la volonté, cependant ils procèdent tous deux « de l'unité entière des profondeurs de la personne » (*Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie,* Münster, 1946, p. 83-85). A la *reflexio* est inhérente – selon sa morale de l'objectivité et l'élément d'amour qui lui est propre – une tendance vers la *devotio* ; en effet, « à l'élan vers la vérité en tant qu'élan vers la lumière » est « lié l'élan de la crainte révérencielle en tant qu'amour *naturel* de l'Être et de l'Objectif » (*Der Mensch...,* p. 91). Ainsi, quand elle pratique « devant les mystères de la nature le silence révérenciel de la sagesse », la philosophie, comme « pensée qui retourne dans son pays », cultive déjà dans le domaine naturel la disposition de la nature humaine à l'acte de la *devotio* (*Der Mensch...,* p. 87, 91, 94), qui était dans sa forme naturelle son point de départ et son origine (*Im Sinnkreis des Ewigen,* Graz, 1954, p. 288). La « *reflexio cum devotione* » (*Der Mensch...,* p. 87), par son « ample détour à travers toute la sagesse du monde » (*Im Sinnkreis...,* p. 326), conduit à la prière comme à l'essence la plus intime de la métaphysique (cf. *ibid.,* p. 288), et ce faisant elle s'accomplit (*Der Mensch...,* p. 94). Le « degré le plus haut de la conscience spirituelle » et le « savoir le plus élevé » finissent souvent en prière silencieuse (*Im Sinnkreis...,* p. 162). Et l'acte de la prière, comme « forme radieuse » de la *devotio,* est « également le plus pur acte d'offrande de soi » (*Der Mensch...,* p. 87). Si le philosophe, en dernier lieu, refuse de s'offrir lui-même comme philosophe, la philosophie devient pour lui une barrière qui le sépare de son ultime accomplissement « comme à travers un abîme infini de l'être » (*Im Sinnkreis...,* p. 287).

10° C'est justement ce qu'on pourrait dire à propos de *K. Jaspers* (1883-1969), qui a remplacé la prière par une « méditation philosophique » (*Der philos. Glaube angesichts der Offenbarung,* Munich, 1963, p. 220) ; en effet, pour lui Transcendance ne veut pas dire un Dieu personnel. L'« idée même de Dieu » et les « images et symboles » de la Bible ne sont que des « chiffres de la Transcendance » (p. 219). L'« au-delà de tous les chiffres » « ne peut être pensé sinon au prix de le perdre dans l'acte même de le penser » (*Chiffren der Transzendenz,* Munich, 1970, p. 93-94). Certes, K. Jaspers estime lui aussi que « toute pensée essentielle de la philosophie oriente au-delà d'elle-même vers la réalité qui satisfait entièrement le sens de philosopher. Là seulement advient ce qui ne peut plus être atteint comme contenu représenté dans une affirmation ». Mais de cette « réalité » Jaspers dit également : « Ce dont on ne peut plus parler, ce que la pensée peut viser, ce dont toute philosophie tient son contenu, cela n'est pas là comme un objet, elle n'est pas un but que la volonté pourrait exiger ou atteindre » (*Chiffren...,* p. 107-08). La prière « est à la frontière du philosopher, et elle devient philosophie à l'instant où tombent le dessein d'établir un rapport avec la divinité et la volonté effective de l'influencer » (*Der philos. Glaube,* Munich, 1948, p. 65).

La réflexion philosophique sur la prière, dans ses diverses formes à l'époque moderne, montre clairement le combat de l'esprit humain pour atteindre la frontière extrême à laquelle la raison peut parvenir, quand elle s'en tient aux lumières naturelles (bien qu'on puisse difficilement délimiter celles-ci dans l'ordre de grâce propre à la *natura lapsa et redempta*). Mais, dans la foi et l'amour, la raison peut dépasser cette frontière si elle reconnaît sa propre insuffisance face à la révélation, et si, ce faisant, sans cesser d'être « raison », elle ne transgresse pas ses moyens. En tout cas, son effort de pensée peut être enrichissant, de diverses manières, pour la pratique chrétienne de la prière. Certes, il ne faut pas oublier que la réflexion qui accompagne la prière peut gêner – ou même détruire – l'amour envers Dieu aussi bien que la prière, dans la mesure où amour et prière sont des activités du cœur qui ne peuvent aboutir que si, au moment de leur mise en pratique « en faveur de celui

à qui on les offre, à savoir Dieu, on oublie qu'on les réalise » (K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, Fribourg, 1979, p. 348). Cette immédiateté de la rencontre avec Dieu n'est possible que vis-à-vis du Dieu de la révélation ; devant lui, en effet, toute pensée purement philosophique, avec tous ses problèmes réels ou supposés, doit nécessairement s'estomper.

Orientations bibliographiques. – Exposés historiques : F. Ménégoz, *Le problème de la prière. Principe d'une révision de la méthode théologique*, 2e éd., Strasbourg-Paris, 1925. – H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929. – *La preghiera*, éd. R. Boccassino, t. 3, 3e partie : La preghiera nella filosofia delle religioni, Milan-Rome, 1967 (art. sur Pascal et Rosmini). – F.S. Pignanoli, *La preghiera dei filosofi. Note storiche-fenomenologiche*, Fossano (1969). – C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Rome, 1983.

Science des religions : F. Heiler, *Das Gebet*, Munich, 1919 ; 5e éd. 1923 (trad. dans les principales langues).

Études diverses sous l'angle philosophique : A. Bolliger, *Die theoretischen Voraussetzungen des Gebets und deren Vernünftigkeit* (Antrittsvorlesung), Bâle, 1891. – M. Puglisi, *La preghiera*, Turin, 1928. – M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine. Notes phénoménologiques*, Paris, 1962. – F. Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln, 1973. – A.E. van Hooff, *Sollen wir Menschen beten ? Einige philosophische Ueberlegungen*, dans *Communio*, éd. allemande, t. 14, 1985, p. 334-39.

Sur Kant : A. Winter, *Gebet und Gottesdienst bei K. : nicht « Gunstbewerbung », sondern « Form aller Handlungen »*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 52, 1977, p. 341-77. – Sur F. von Baader : W. Lambert, *Franz von Baaders Philosophie des Gebets...*, Innsbruck-Vienne-Munich, 1978. – Sur Blondel : A. Raffelt, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in M. B.*, Fribourg/Br.-Bâle-Vienne, 1978. – G. Haeffner, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 57, 1982, p. 526-49.

Bibliographie sur le thème de la prière (1221 titres, de 1960 à 1972) : H. Schmidt, *Wie betet der heutige Mensch ? Dokumente und Analysen*, Einsiedeln-Zurich-Fribourg/Br.-Vienne, 1972 (en néerlandais, Haarlem, 1971). – Bibl. ancienne chez Heiler et Puglisi.

Alois WINTER.

V. LE CORPS DANS LA PRIÈRE

On ne trouvera pas ici un chapitre sur la prière vocale distinguée de la prière dite mentale, ni une enquête sur les gestes et positions du corps (debout, à genoux, assis, mains et bras levés, etc.), mais seulement une réflexion plus générale sur la part qui revient comme nécessairement au corps de l'homme en prière, qu'il soit seul ou en groupe.

Chez l'homme en prière, le corps a le rôle à la fois de signe et d'instrument de l'âme qui prie, mais encore celui de support et de tremplin. Ces rôles ne peuvent se préciser et se justifier que par l'analyse de deux des formes principales de la prière chrétienne : *la prière liturgique*, qui englobe les sacrements, et *la prière de simplicité*, dont l'exemple ici retenu sera la récitation du Rosaire. Il est certain que la prière chrétienne peut revêtir d'autres formes que la liturgie ou la prière de simplicité, mais tout peut se ramener, pour l'essentiel, à ces deux formes que les autres reprennent partiellement et avec des accentuations diverses. En tout cas, la prière la plus personnelle et strictement intérieure ou mentale, méditation ou oraison, dépend de ces deux formes de la prière chrétienne où elle trouve son lieu d'apprentissage permanent et son achèvement. Trois étapes jalonneront cette réflexion : 1. *La prière liturgique*, lieu du corps comme signe et instrument. – 2. *La prière de simplicité*, lieu du corps comme support et tremplin. – 3. *Prier avec son corps*, de la marche au repos.

1. LA PRIÈRE LITURGIQUE, LIEU DU CORPS COMME SIGNE ET INSTRUMENT. – Dans la vie de l'Église et de toute communauté chrétienne, la prière liturgique n'est pas seulement une prière parmi d'autres, elle est en vérité l'*acte de l'Église* au sens fort du terme, c'est-à-dire la pratique sociale qui fait exister l'Église comme Église. Toutes ses activités trouvent dans la prière liturgique leur origine et leur source vive, leur sens et leur fin. La liturgie est le milieu vivant de toutes les pratiques sacramentelles et de tous les gestes de l'existence chrétienne, avec, au centre, l'Eucharistie ; elle assure le rôle d'école et de milieu formateur pour la prière de toute communauté chrétienne et de tout fidèle, la catéchèse permanente des adultes croyants et baptisés. La liturgie est et reste, en tout état de cause, la forme exemplaire et la loi déjà mise en œuvre de toute prière chrétienne, communautaire et personnelle.

Or ici déjà il faut prendre en compte le rôle du corps dans la célébration liturgique. Il y est un signe, à tout le moins ; il y est déjà un facteur d'engagement personnel, d'adhésion, et même de donation sans retour. Globalement, l'ensemble de la vie liturgique de l'Église suppose une conception du monde où tout est signe de la présence de Dieu, de son action et de sa révélation. Dans cette vision symbolique de l'univers, l'homme est particulièrement un signe par tout ce qu'il est, c'est-à-dire corps désirant et parlant. Il est dommageable de réduire l'âme à un principe abstrait, à un pur esprit, et le corps à une enveloppe charnelle dont il semble loisible, voire utile, de se débarasser, comme inutile. Le propre de l'âme, comme son nom l'indique, est d'*animer* le corps, qui en est signe expressif et même convaincant. C'est donc en tant que corps animé que le corps humain est le symbole fondamental de la liturgie : c'est l'âme qui fait le corps désirant et parlant. Par rapport au signe, le symbole ajoute ses propriétés repérables. Il est un acte et une pratique sociale, au lieu de se réduire à un signe arbitraire et abstrait. Il est porteur d'une valeur d'adhésion et d'invitation, au lieu de se ramener à un pur signe dépourvu de toute valeur d'usage et de beauté. Il suffirait ici de dire que le langage symbolique de la liturgie implique toujours un engagement du corps, par exemple de la main qui verse l'eau du baptême, qui fractionne et distribue le pain de l'Eucharistie. Le symbole sacramentel n'est jamais purement et simplement une chose, comme le seraient l'eau, le pain et le vin isolément pris. Ce qui donne sens et valeur évocatrice au geste sacramentel, c'est qu'il est l'intervention d'un homme qui se sert de l'eau, du pain et du vin pour charger les gestes de la vie quotidienne (purification par l'eau, rapprochement des commensaux par le partage du pain et du vin) d'une dimension nouvelle et mystérieuse, où le corps de l'homme devient porteur de la Parole de Dieu et du don de Dieu. Le plus important dans l'engagement du corps par le geste sacramentel est que le corps entraîne l'adhésion de l'homme tout entier comme *être social* et qu'il réalise déjà en partie cette adhésion.

Une mentalité abstraite et superficielle porte volontiers à considérer le culte liturgique comme des signes extérieurs qui n'engagent à rien. Or deux constats portent, au contraire, à reconnaître la prégnance irréductible de l'acte liturgique.

D'une part, le comportement effectif des fidèles dans la célébration de la liturgie est souvent fort différent du discours qu'ils tiennent en dehors de la célébration liturgique ! l'intellectualisation, le doute, le souci de tout vérifier tombent devant le réalisme propre de l'acte liturgique. D'autre part, qu'on le veuille ou non, la réalité vivante de la foi et de l'adhésion à l'Église a pour exacte mesure la disposition à recevoir les sacrements de l'Église et à prier en communion avec la grande prière de l'Église et de tous les saints.

Ce qu'il y a « en plus » dans l'acte liturgique, par rapport aux discours ou aux intentions des fidèles, c'est justement le rôle du corps dans une pratique symbolique, où tout concourt pour provoquer une ouverture de celui qui participe à la prière des autres, à leur foi, et, par-delà, à l'ensemble de la vie de l'Église. Il ne s'agit pas ici de méconnaître l'action de Dieu dans la liturgie et l'efficacité propre de la grâce, mais bien de prendre en compte ces dispositions vivantes que sont les gestes et les paroles du corps désirant. En somme, si le corps est instrument et signe dans la prière liturgique, ce n'est pas simplement parce qu'il traduirait et exprimerait extérieurement une réalité déjà toute constituée et qui résiderait dans l'intérieur de l'homme et de son psychisme. Par tout son ensemble, la liturgie de l'Église véhicule et inculque une conception plus riche du corps de l'homme priant : il supporte et produit des signes symboliques qui sont avant tout des actes d'adhésion à un groupe, des pratiques constitutives d'une Alliance. Dans la liturgie le corps invite à l'Alliance, il entraîne vers elle et commence à lui donner une réalisation vérifiable et appréciable. L'exemple le plus probant est le partage de la parole et du pain dans la célébration de l'Eucharistie.

Si l'âme fait du corps un signe, le corps a en retour son rôle propre : être le lieu et le moyen de l'ouverture au monde et à la vie partagée avec les autres. L'âme donne au corps la vie qui est justement participation à une Alliance. Le corps désirant et parlant entraîne le sujet vivant, c'est-à-dire l'âme, à une communication habituelle avec les autres, y compris dans le domaine de l'expression de la foi et de la prière. Le corps n'est humain, n'est véritablement un corps que dans la mesure où il est animé ; privé de l'âme par la mort, le corps devient cadavre, ce en quoi il cesse d'être un corps, lieu et production de signes, médiation de la communication avec autrui. Quant à l'âme, elle est humaine précisément en ce sens qu'elle est faite pour animer le corps et qu'en conséquence elle a besoin de lui. Le rapport de l'âme au corps n'est pas purement fonctionnel, comme si le fait d'animer le corps n'apportait rien à l'âme. En fait, et cela est très important pour la prière chrétienne, l'âme trouve dans le corps qu'elle anime et dans la fonction qu'elle assure un poids de réalité, au sens où la charge assumée constitue un lest. Saint Augustin le déclare : « mon amour, c'est ma pesanteur » (« *amor meus, pondus meum* »). L'âme anime le corps par l'amour qu'elle y investit. Il y a, bien sûr, une donnée naturelle qui est l'existence que l'âme reçoit de Dieu immédiatement pour la communiquer au corps ; sur cette donnée universelle, qui est une capacité d'accueil (la vie de l'âme est une ouverture au don de Dieu), repose la présence de Dieu habitant l'âme par la grâce. La plus ou moins grande aptitude de l'âme à animer le corps dépend donc essentiellement de l'amour de Dieu que l'âme peut recevoir de Dieu et comme rendre à Dieu.

L'enseignement de saint Jean de la Croix dans le *Cantique Spirituel* est à cet égard d'une richesse inépuisable : « la santé de l'âme, c'est l'amour de Dieu » (*Cantique Spirituel* B, éd. du Cerf, Paris, 1980, strophe 11, p. 83). C'est dire que l'âme a d'autant plus de force et de sagesse dans l'animation du corps qu'elle a d'amour de Dieu. L'amour de Dieu est source de la vie que l'âme transmet au corps, lequel, pour sa part, en tant que terme et objet de l'amour de l'âme, lui vaut une charge de réalité humaine et sociale, un poids d'adhésion et d'engagement envers les autres et, par eux, envers Dieu. Dans la prière liturgique, c'est bien ce rapport de l'âme au corps qui est en cause.

Dans la prière chrétienne, dont la liturgie est l'école vivante et le modèle réalisé, le corps est donc au total non seulement un signe (de l'âme), mais bien également un facteur irréductible et irremplaçable de communication avec les autres, avec ce que cela implique de contact, de participation et d'adhésion. Ces métaphores délibérément corporelles, puisqu'elles connotent le toucher, veulent souligner le réalisme humain et social que l'engagement du corps confère à tout signe et à tout acte, et particulièrement dans la prière chrétienne.

2. La prière de simplicité, lieu du corps comme support et tremplin. – La prière de simplicité peut regrouper comme en une sorte de famille bien des formes de la prière chrétienne, et, plus particulièrement, de la dévotion des simples : litanies, bénédiction du Saint-Sacrement, « Prière de Jésus » dans l'Église d'Orient, Rosaire parmi les catholiques de rite latin. Ce qu'il y a de commun à ces formes de prière, dont la liste pourrait être plus large, c'est qu'elles relativisent délibérément le contenu de l'énoncé, sa teneur, au profit d'une adhésion aimante du sujet priant. Ces prières reposent avant tout sur la répétition scandée et rythmée de paroles tirées de l'Écriture Sainte ou provenant de la dévotion populaire. Une approche trop intellectualiste de la religion populaire a pu conduire certains clercs à mésestimer et à rejeter ces prières de simplicité, taxées de rabâchage mécanique. Au vrai, la critique qui a été faite à ces prières, notamment au Rosaire, prouve l'ignorance du rôle du corps dans la prière chrétienne, en même temps qu'une conception très irréelle des conditions de l'énonciation de la prière.

Il y a encore une chose à noter, pour caractériser la prière de simplicité : elle est, pour l'essentiel, le support très pauvre et très réduit d'une attention d'amour, d'une présence à la présence de Dieu. C'est dire que le support, selon la forme particulière de telle ou telle prière de simplicité, est destiné à se faire oublier. Même la répétition est un moyen très approprié pour libérer l'attention de l'intelligence, de telle sorte que le cœur soit disponible pour écouter et garder la Parole de Dieu. Le rôle est précisément ici de fixer un peu l'intelligence à travers l'exécution de gestes sobres et répétés, à travers aussi la récitation codifiée de formules brèves et sues par cœur, pour que soient réalisées les conditions d'une attention profonde de l'homme priant. Par le fait même, il y a, dans la prière de simplicité, un enseignement discret et profond sur ce qu'est l'intelligence humaine : avant tout capacité infinie d'accueil, elle ne contient rien en elle-même, tant qu'elle n'est pas habitée par les paroles ou les images qu'elle reçoit de l'« extérieur », c'est-à-dire du monde et des autres. Il apparaît ainsi que la priorité doit toujours revenir à l'écoute sur le dire, à l'accueil sur le faire, à l'ouverture au don sur la production d'une tâche. Cette part fondatrice en per-

manence de l'intelligence humaine, part de passivité et de dépendance, est non seulement attestée, mais mise en œuvre par le rôle du corps dans la prière de simplicité. Ce qui est ici enseigné et mis en exercice, c'est aussi le fond de l'attitude spirituelle de la prière chrétienne : humilité du cœur dans l'attente du don de Dieu. L'engagement minimal du corps dans la prière de simplicité, assorti d'un exercice peu gratifiant de l'intelligence créatrice, contribue à faire de cette prière une véritable école de la contemplation pour tous. La prière de simplicité, avec la priorité qu'elle confère aux mouvements élémentaires du corps et aux productions les plus ténues de l'intelligence discursive offre, à la fois, une leçon d'anthropologie chrétienne et une préparation spirituelle à l'oraison contemplative. L'étude plus particulière de la prière du Rosaire peut illustrer et compléter ce propos.

La prière du Rosaire allie la louange et l'intercession ; elle s'appuie sur l'Écriture Sainte et quelques paroles de la dévotion populaire. La mise en jeu du corps (une main qui égrène les grains du chapelet, une voix qui récite) est fort réduite, mais suffisante pour induire une scansion et un rythme de la prière. Qui plus est, la suite des mystères du Rosaire fait parcourir au fidèle l'ensemble de la vie de Jésus, sorte de résumé du cycle liturgique. Le plus important est que toute cette prière se déroule *en Marie*, c'est-à-dire dans une participation à sa prière actuelle dans la joie du ciel et dans le déploiement de sa maternité spirituelle. Et ici l'intervention du corps est un facteur étonnant d'approfondissement spirituel. Le Rosaire se présente typiquement comme une prière « vocale », avec le mouvement répété des mains et des lèvres pour le murmure de la Salutation Angélique.

Le risque inhérent à toutes les formes de la prière de simplicité est d'aboutir, si l'on en fait un usage volontariste et superficiel, à tout le contraire de ce qu'elles visent. Elles se dégradent en un exercice fatigant et angoissant, qui ferme le cœur et l'oreille à la Parole de Dieu. Il s'ensuit un vertige intérieur qui ne demande qu'à s'entretenir pour se justifier. C'est la caricature même de la prière contemplative et c'est le chemin vers une expérience intérieure qui n'est en fait qu'attirance vers le vide. Au fond de cette expérience subtilement illusoire, il y a la conviction inavouée d'une union à Dieu par la prière qui tiendrait plus d'une absorption fusionnelle en lui que de la dépendance radicale de Dieu. Il suffirait, à cet égard, de faire attention à la place du corps dans la prière de simplicité pour que cette illusion soit pourtant déjouée. Le simple fait de la respiration dans la prière et de l'élocution trahit une dépendance insurmontable du vivant envers le Créateur « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17, 28).

3. Prier avec son corps, de la marche au repos. – La prière est le lieu d'un exercice du corps, qui va du simple geste au repos complet en passant par la marche ou la danse. Deux enjeux principaux apparaissent ici. D'une part l'exercice du corps est un moyen d'occuper, avec la liberté des enfants de Dieu, cette part de l'univers que le Père confie et fait explorer à chacun. A cet égard, l'exercice du corps s'inscrit dans un processus de libération spirituelle aussi simple qu'étonnant. D'autre part, dans une perspective plus récente, la recherche de la prière « avec le corps » ressortit plutôt à la volonté de cerner une méthode de méditation permettant la connaissance et la maîtrise de soi. Ces deux approches peuvent être contradictoires si on ne prend pas en compte ce qui fait le départ de la première et la fin de la seconde. Le jeu du corps n'est rien s'il n'est guidé par l'écoute de la Parole de Dieu le mettant en mouvement selon un *ordre*. Sans cet ordre de Dieu, l'exercice du corps perd sa valeur de signe dans la prière et de tremplin spirituel. Il reste ce qu'il est pour soi seul : sport ou démonstration, quête de jouissance ou culture de l'effort. Quant à la méditation qui prend appui sur le contrôle systématique de la posture du corps, comme on la retrouve souvent dans des adaptations du Yoga ou du bouddhisme zen à l'usage d'un public de référence chrétienne plus ou moins implicite, elle risque de se dégrader en culture du vide et en expérience destructurante (avec parfois des séquelles tardives d'angoisse dépressive ou de délire) si la fin visée n'est pas le Dieu de Jésus Christ. La recherche de l'intériorité, si elle n'est pas accompagnée du renoncement à soi-même et du choix de la Croix, recèle une tentation d'orgueil spirituel et même le risque de dissociation de la personnalité (effet possible d'un combat intérieur mené dans l'aveuglement sur soi). Mais si, de part et d'autre, l'exercice du corps est obéissance à l'ordre de Dieu et la méditation codifiée accueil au pur don de Dieu par Jésus Christ Sauveur, ces deux approches ne se contredisent ni ne s'excluent ; elles peuvent même s'appeler et se compléter l'une l'autre. Il s'agit ici et là de deux usages du corps, en fait très simples, le mouvement pour libérer l'esprit ou l'immobilité pour fixer l'esprit. C'est l'alternance fondamentale de tout rythme humain, élan et repos, aspiration et expiration, flux et reflux, sortie de soi et recueillement en soi. Telle est la loi constitutive de l'intelligence créée et inscrite dans la sensibilité corporelle.

En ce qui concerne le mouvement, les gestes de la liturgie prennent leur sens de la symbolique où ils s'insèrent, tandis que les gestes de la prière de simplicité sont normalement des conducteurs de l'humilité et du silence. La danse liturgique, là où elle a cours, par exemple la danse des psaumes, se veut, pour l'essentiel, la figuration d'une parole de prière qui guide l'action dramatisée, au sens qu'elle est mise en scène et jouée avec les ressources de l'expression corporelle.

Le cas particulier de la *marche*, qu'il s'agisse de la procession ou du pèlerinage, mérite une réflexion appropriée. Le plus important n'est pas l'effort accompli ni la distance parcourue. Le fruit spirituel caractéristique de la marche est le dégagement par rapport aux obligations et aux préoccupations du quotidien, le retour au jeu de l'enfance mais sous le regard de Dieu, l'exploration émerveillée du monde comme d'un jardin édénique où tout est signe de la présence du Père et de son amour prévenant pour ses créatures. La marche inspirée par Dieu est le moyen « déroutant » d'entrer dans le repos du septième jour, c'est-à-dire dans la louange de la création achevée à son Créateur, louange qui plus que tout lui restitue la beauté du premier matin quand elle sortit des mains de la Sagesse artisane. La marche dans la prière est une école de liberté spirituelle par la distance prise avec les encombrements du quotidien et aussi éventuellement par le renoncement plus ou moins marqué à l'installation, aux aises et à la tranquillité. Bref, la marche facilite le renoncement par l'obéissance à l'ordre de Dieu et lui confère comme fruits spirituels une libération intérieure et une pauvreté complète qui mettent à même de recouvrer le monde comme don de Dieu, de le goûter dans la joie et d'en faire retour à Dieu par la louange.

Quant à la méditation fondée sur une posture du corps, chose fort ancienne dans le monachisme ou la tradition du Carmel thérésien (l'assise sur les talons,

ou plus anciennement en tailleur), trois rappels suffisent à en exorciser les tentations courantes et subtiles. Jean de la Croix dit qu'il faut être établi « dans le centre de son humilité » (*Montée du Carmel*, livre 1, ch. 13, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1947, p. 86). C'est dire que l'appui de l'homme priant n'est ni le sol ni son corps, mais la disposition spirituelle de la vraie connaissance de soi devant Dieu et du renoncement à soi-même. La posture du corps n'est rien, sauf à devenir obstacle à la vraie prière, si elle ne va de pair avec une purification du cœur. Par ailleurs, la pratique de la méditation chrétienne doit accorder la priorité non aux gestes ou à l'immobilité, mais à la garde du cœur.

La prière contemplative est à chaque instant le choix d'accueillir les inspirations et les motions de l'Esprit Saint et de rejeter celles de l'Esprit de ténèbres. D'une manière ou d'une autre, la prière chrétienne est une entrée dans le combat spirituel, surtout quand il s'agit de la méditation. Et le combat spirituel est l'épreuve de la tentation quand les attaques de l'Adversaire se font plus intérieures, plus subtiles, caricaturant ou gênant les appels de l'Esprit Saint. Ce discernement ne doit pas être entendu comme la tâche harassante de se contrôler instant après instant ; il est plutôt disposition du cœur à faire la volonté de Dieu dans l'humilité et l'abandon. La garde du cœur est une vigilance intérieure et soutenue qui puise l'essentiel de ses ressources dans la *science des saints*, c'est-à-dire la contemplation aimante de la Croix de Jésus, en compagnie des intercesseurs que l'Esprit Saint établit près des fidèles en prière. Le risque est de croire pouvoir se passer de la purification du cœur (et des dispositions affectives majeures, joie et tristesse, crainte et espoir) pour arriver directement à la culture du pur silence intérieur. La quête du silence intérieur sans la recherche de la purification du cœur risque de voiler un orgueil et un aveuglement ; ce n'est pas là l'entrée dans la prière contemplative chrétienne, mais plutôt seulement un exercice artificiel de dégagement par rapport aux sollicitations de la sensibilité et de l'environnement, illusion d'autosuffisance, méconnaissance du besoin que le corps porte et rappelle. Du reste, le maintien volontariste d'une certaine rigidité posturale induit une discrète érotisation de l'immobilité même et s'accompagne plus d'une fois d'une effervescence de l'imagination dans le sens de l'angoisse ou de la sensualité. Ce qui est alors interprété comme des accidents de parcours ou des ratages inopinés serait ici mieux expliqué par la revanche subtile ou brutale d'une sensibilité dont le désordre est voilé mais non résorbé par un contrôle artificiel et superficiel de l'attitude extérieure.

Le corps qui compte le plus dans la méditation chrétienne n'est pas le corps mû ou immobile, mais le corps vécu et assumé par l'âme, c'est-à-dire le siège de la sensibilité et de l'imagination, médiation entre le monde extérieur et le cœur profond où Dieu habite.

La troisième chose à rappeler au sujet de la méditation chrétienne est que le repos véritable de la prière, une fois reçu de l'Esprit Saint l'apaisement des pensées et des motions du cœur, consiste avant tout dans la constitution d'une sensibilité entièrement « informée » par les appels et les dons du Saint Esprit. Ce que l'on appelle la découverte du « lieu du cœur » chez les théoriciens de la « prière du cœur » dans l'Église d'Orient, c'est en somme l'expérience d'une sensibilité libérée et orientée par les dons du Saint Esprit. Le cœur comme lieu profond et centre de la personnalité, comme demeure de Dieu en sa créature par la grâce et comme source de la décision, est une réalité complètement humaine et non pas une métaphore. Il est le passage vivant, et dans les deux sens, entre le fond de l'âme comme source de l'existence personnelle en contact avec l'influx du Créateur et le monde extérieur atteignant le corps et la sensibilité. Le lieu du cœur, point modal de la personnalité spirituelle, trouve sa résonance dans le cœur charnel, organe manifestement réceptif aux accès ou aux élans habituels de l'affectivité sensible. Toujours est-il que la méditation chrétienne aboutit au repos réel de la contemplation quand la quiétude du corps et de la sensibilité, de l'imagination et de l'intelligence discursive, est le fruit, non d'un contrôle superficiel de soi-même, mais bien plutôt d'une nouvelle composition de la sensibilité et d'une nouvelle vitalisation des relations à Dieu et aux autres sous l'effet des dons du Saint Esprit. On retrouve ici le thème traditionnel des sens spirituels. A cet égard, le plus important est l'accueil aux dons de crainte et de piété, qui ouvrent aux autres dons. Il s'agit là, pour l'essentiel, de l'abandon confiant et aimant envers le Dieu Père, de l'humilité par la reconnaissance de son péché et par la confession de la sainteté de Dieu. La mise en œuvre du corps dans la prière chrétienne, que ce soit pour orienter un mouvement ou pour garder le repos, a toujours normalement pour sens de rappeler à l'homme priant sa dépendance d'esprit créé, limité et incarné. Le rôle du corps est toujours à la fois de poser une limite insurpassable, d'entraîner à l'humilité et ainsi de donner un signe du don de Dieu à sa créature la plus pauvre et aimée infiniment.

La prière et le corps. – P. Marinier, *Réflexions sur la prière*, Genève, 1952. – H. Urs von Balthasar, *La prière contemplative*, trad. franç., Bruges, 1959, p. 272-92. – J. Déchanet, *La voie du silence*, 8e éd., Paris, 1963 ; *Yoga chrétien en dix leçons*, Bruges, 1964 ; *Journal d'un Yogi*, t. 1 Mon corps et moi, Paris, 1967. – A.-M. Besnard, *Propos intempestif sur la prière*, Paris, 1969, p. 61-79. – A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1974.

S. Tugwell, *Le corps dans la prière*, VS, t. 128, 1974, p. 879-87 (divers autres art. dans le n. 605). – A. Goettmann, chronique : *Découvrir la quatrième dimension*, dans *Temps et paroles*, n. 6-11, 1976. – Michaëlle, *Yoga et prière*, Paris, 1977 ; *Le pèlerin danseur*, 1978 ; *Beten mit Körper, Seele und Geist*, Mayence, 1979. – *Alla ricerca di Dio : le tecniche della preghiera*, éd. par E. Ancilli, Rome, 1978. – Gr. G. Pesenti, *Il corpo in preghiera*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 32, 1978, p. 399-430. – G. Moroni, *Il corpo e la preghiera*, Bologne, 1979.

J.-D. Robert, *A propos de l'actuel retour des techniques psychosomatiques en vue d'une oraison contemplative*, NRT, t. 101, 1979, p. 520-40. – *Le corps dans l'expérience spirituelle*, coll. Dossiers libres, Paris, 1983 (voir, p. 49-75, à propos du rôle du corps dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola). – S. Spinsanti, « Corps et vie spirituelle », dans l'art. *Corps* du *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, 1983, p. 209-17 (bibl.).

Approches sociologique, philosophique, théologique. – Fr. Heiler, *La prière*, trad. franç., 5e éd., Paris, 1931, p. 103-15. – V. Poucel, *Plaidoyer pour le corps*, Le Puy, 1937. – J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945, p. 43-57. – Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden, 1948. – M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine*, Bruges, 1962, p. 139-43.

R. Bastide, *L'expression de la prière chez les peuples sans écriture*, dans *La Maison-Dieu*, n. 109, 1972, p. 98-122. – M. Bernard, *Le corps*, 2e éd., Paris, 1976. – M. Legrain, *Le corps humain. Du soupçon à l'évangélisation*, Paris, 1978. – *Le corps... Entre illusions et savoirs*, dans *Esprit*, février 1982.

C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, 1968. – J. Seifert, *Leib und Seele*, Salzbourg-Munich, 1973. – H. Bossu et C. Chalaguier, *L'expression corporelle*, Paris, 1974. – *Il corpo, perchè ?...* (XXXIII Convegno... di Gallarate), Brescia, 1979.

DS. – Outre les notations éparses dans l'ensemble de l'art. *Prière*, voir : *Application des sens* (t. 1, col. 810-28) ; – *Cantiques spirituels* (t. 2, col. 114-16), *Chapelet* (col. 478-80), *Chemin de croix* (col. 2576-2606), *Corps* (col. 2338-78) ; – *Danse* (t. 3, col. 21-37) ; – *Extase* (t. 4, col. 2045-2189, surtout 2171-82) ; – *Génuflexion* (t. 6, col. 213-26) ; – Prière à *Jésus* (t. 8, col. 1126-50) ; – *Litanies* (t. 9, col. 865-72), *Liturgie* (col. 873-939) ; – *Méditation* (t. 10, surtout col. 927-34), *Méthodes* (col. 1117-25) ; – *Pèlerinages* (t. 12, col. 888-940), *Pentecôtisme* (et Renouveau charismatique), col. 1036-52).

Jean-Claude Sagne.

PRIÈRE À JÉSUS. Voir Jésus (*Prière à*), DS, t. 8, col. 1126-50.

PRIERIAS (Silvestro Mazzolini da Priero), dominicain, † 1523. – Le nom de Prierias vient de la petite ville du sud du Piémont où naquit Prierias en 1456. Il entra chez les Dominicains (congrégation de Lombardie) à Gênes en 1471.

On sait peu de choses sur ses études et son travail pastoral durant les années 1480 et les premières années 1490. Vers 1495 il enseignait la logique au gymnase à Bologne. Un pèlerinage à la Magdeleine (Saint-Maximin) lui laissa une forte impression. En 1501, il fut nommé régent des étudiants de première année au *studium generale* des Dominicains à Bologne. Après avoir été prieur dans les couvents de Milan et de Gênes, il fut élu vicaire général de la congrégation (1508-1510). Parmi ses activités de cette époque, figurait la charge d'inquisiteur à Brescia et à Milan.

En 1514, Léon x l'appela pour occuper une chaire d'enseignement au *studium urbis* et à la fin de 1515 il le nomma *Magister sacri palatii*. La condamnation de l'*Augenspiegel* de Jean Reuchlin, qu'il préconisa, le rendit célèbre ainsi que ses controverses contre Luther avec son *Dialogus* (Rome, 1518) et ses *Errata et argumenta* (Rome, 1520) ; ces ouvrages renforçaient l'autorité pontificale au point qu'ils incitèrent Luther à outrepasser sa pensée sur les règles de la vérité chrétienne. Prierias mourut à Rome en 1523 et fut enterré à Sainte-Marie de la Minerve.

Dès 1506, un confrère avait écrit de lui avec beaucoup de justesse : « il persévère... et ne s'arrête pas de dicter » (Alberto de Castello, cité dans AFP, t. 30, 1960, p. 298). Ses ouvrages spéculatifs et polémiques, en latin, présentent la doctrine de saint Thomas dans un souci à la fois pratique et polémique : *Compendium dialecticae*, Venise, 1496 ; *Malleus in falsas assumptiones Scoti*, Bologne, 1514 ; *Conflatum ex S. Thoma*, Pérouse, 1519.

L'influence de Prierias s'exerça surtout par ses ouvrages théologiques à usage pastoral. *Aurea Rosa* (Bologne, 1503 ; 11 éd.) fournit des matériaux pour des sermons sur les évangiles du dimanche, des fêtes et des féries du carême. Prierias y fait très souvent appel à Jean Chrysostome, Jérôme, Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres pour expliquer le sens des mots et des événements. Allégorie, anagogie, applications morales reviennent régulièrement mais en allusions brèves et précises. Dans *Quadragesimale aureum* (Venise, 1515) Prierias publia cinquante-quatre sermons de carême toujours selon la même méthode : définir les concepts et répondre aux *dubia* (sermons prononcés alors qu'il était prieur à Gênes).

La *Summa Silvestrina* (d'abord appelée *Summa summarum de casibus conscientiae* ; Bologne, 1514 ; 29 éd.) illustre encore le genre des manuels de morale et de droit canonique du moyen âge. A la lumière de saint Thomas, Prierias analyse la nature et la gravité des péchés, mais aussi traite des questions canoniques touchant à la pastorale. Ainsi, il consacre 212 colonnes à « excommunication » et 43 à « interdit ». Toute son ecclésiologie – centralisée et propapale – est contenue dans les articles « canonisation des saints », « concile », « foi », « hérésie » et « pape ». Parfois, Prierias réfute avec vigueur les vues de ses prédécesseurs immédiats, spécialement les deux franciscains Battista de Salis (*Rosella casuum*, 1484) et Angelo da Chiavasso (*Summa angelica*, 1486). La Somme de Prierias traite aussi de pratiques occultes aux articles « hérésie », « maléfice » et « superstition ». Il croit aux vols de sorcières, aux sabbats et aux rapports sexuels avec les démons. Son *De strigimagarum daemonumque mirandis* (Rome, 1521 et 1575) résume ses vues sur les sorciers : ils ruinent la foi, méprisent la croix et accablent le peuple de Dieu de maux innombrables. Contre des propositions récemment émises et soutenant que les sorcières n'étaient que victimes d'illusions, Prierias renforce l'interprétation exposée dans le *Malleus Maleficarum* de Jacques Sprenger (Cologne, 1487) ; il fut suivi en ce sens avec encore plus de force par son disciple, B. Spina (*Apologiae de lamis*, Venise, 1525).

Une partie peu connue de l'œuvre de Prierias est l'ensemble de ses traités spirituels, rédigés en italien et destinés aux dames de la noblesse du nord de l'Italie. Le premier, *Filamore* (1500 ; éd. Bologne, 1501), trace un chemin de conversion au Christ, de croissance dans l'amour de Dieu, de consolation dans la souffrance, dans la fiction d'un « trialogue » entre sainte Marie-Magdeleine, son compagnon Filamore (qui représente le pouvoir de syndérèse de l'âme) et le Christ. Cela se passe près du tombeau de Magdeleine à la Sainte-Baume et l'entretien retrace toutes les étapes parcourues par la sainte : pleurs et détresse, ardent amour pour Jésus et délices du service de Dieu.

Un deuxième ouvrage (Bologne, 1501 ; en 1519 sous le titre *Refugio di sconsolati*) propose des réflexions et des prières pleines de dévotion et de compassion pour Jésus en croix ; elles méditent l'étendue et l'intensité de ses souffrances d'après Henri Suso. La Passion est considérée en cent points, chacun d'eux amenant à la fervente demande d'une grâce ou d'une vertu.

Le plus important ouvrage de Prierias en italien, qui s'inspire encore largement de Suso, fut d'abord publié en même temps que les deux précédents à Bologne en 1501, sous le titre *Scala del santo amore* en 3 livres.

Le premier livre présente les puissances de l'âme et le travail de la grâce ; il éclaire l'action de la syndérèse pour éviter le péché et provoquer un vif désir de s'élever dans l'amour. Avant de décrire les différents degrés de cette *Scala*, notre auteur montre que le vouloir (*il volere*) est la disposition clef, le fondement de toute la vie spirituelle : « une détermination ferme, stable et constante accompagnée d'un esprit résolu » (I, 7). Chaque degré de la montée dans l'amour a sa propre valeur spirituelle et l'homme qui s'y trouve doit y persévérer, jusqu'à ce que la grâce le soulève au degré suivant. Le deuxième livre contient de longs passages sur les vertus et les grâces particulières de Notre-Dame ; il donne une doctrine spirituelle basée sur le *De laudibus* du Pseudo-Albert le Grand. Instruite par Marie, l'âme est menée vers une amoureuse intimité avec son divin Fils (II, 10). Le troisième livre reproduit de larges passages de l'*Horologium Sapientiae* de Suso (DS, t. 7, col. 234-57). La divine Sagesse conduit son disciple vers un amour plus parfait par la méditation de la Passion, la patience dans les épreuves, la persévérance dans la prière, la confession et la communion. Au sommet de l'amour, la Sagesse appelle l'âme au mariage spirituel en lui offrant l'anneau, symbole de l'alliance qu'est la foi.

En 1519, l'édition parue à Milan de ces traités et intitulée *Opere vulgare*, contenait aussi la vie de sainte Marie-Magdeleine (déjà publiée seule à Bologne, 1500). Onze chapitres retracent les étapes parcourues par Marie. Sa vie est comme une « étoile polaire » pour tous ceux qui voguent sur les houleuses mers du péché. En elle, là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. Lors de sa rencontre avec Jésus chez Simon le Pharisien, elle a offert en sacrifice à Dieu tout ce qui lui avait servi pour pécher, y compris le vase d'albâtre que notre auteur avait pu voir à Saint-Victor, près de Marseille. Après l'Ascension et les premiers assauts de la persécution, Marie vint avec un groupe de disciples pour fonder l'Église en Provence ; elle y vécut pendant trente années dans la contemplation solitaire et d'intimes colloques avec son Seigneur. Après avoir raconté quelques-uns de ses miracles, Prierias presse son lecteur de faire le pèlerinage du tombeau de Magdeleine, car, par elle, Dieu désire consoler ses serviteurs et les éveiller à un amour toujours nouveau.

Œuvres principales. – *Compendium dialecticae*, Venise, 1496. – *Vita de la Seraphina e ferventissima amatrice di Jesu Christo Salvatore, santa Magdalena, ricolta con molte nove historie*, Milan, 1500. – *Filamore ou Trialogum de B. Magdalena in spelunca*, Bologne, 1500. – *Scala del santo amore*, Bologne, 1501. – *Rosa Aurea super Evangelia totius anni*, Bologne, 1503. – *Summa Silvestrina*, Bologne, 1514. – *Malleus in falsas assumptiones Scoti*, Bologne, 1514. – *Quadragesimale aureum*, Venise, 1515. – *In praesumptiones Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus*, Rome, 1518. – *Conflatum ex S. Thoma*, Pérouse, 1519. – *Refugio di sconsolati. Cente breve meditatione della passione del Signore con cente petitione proportiale a quelle : revelata de Jesu Christo*, Bologne, 1519. – *Errata et argumenta Lutheri recitata, detecta et copiosissime trita*, Rome, 1520. – *De strigimagarum daemonumque mirandis*, Rome, 1521. – Voir W. Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*, Münster, 1978, p. 238-40 (catalogue des œuvres).

Études. – F. Michalski, *De Sylvestri Prieriatis... vita et scriptis*, Münster, 1892 (liste complète des ouvrages en latin). – J. Dietterle, *Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 24-28, 1903-1907, t. 28, 1907, sur la Somme de Prierias et sa doctrine des indulgences, p. 416-31. – F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg/B., 1912, p. 7-30 (donne les ouvrages de Prierias dans sa controverse avec Luther). – R. Creytens, *Les vicaires généraux de la congrégation dominicaine de Lombardie, 1459-1531*, AFP, t. 32, 1962, p. 252. – H.A. Obermann, *Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck, dans Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 80, 1969, p. 331-58. – C. Lindberg, *Prierias and His Significance for Luther's Development*, dans *Sixteenth Century Journal*, t. 3, 1972, p. 45-64. – R. Baümer, *Silvester Prierias und seine Ansichten über das Ökumenischen Konzil*, dans *Konzil und Papst*, éd. G. Schwaiger, Paderborn, 1975, p. 277-302. – J. Kirshner, *The Moral Problem of Discounting Genoese paghe, 1450-1550*, AFP, t. 47, 1977, surtout p. 141-46. – T. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977 (cf. Index à Sylvestrina). – J. Wicks, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*, Münster, 1983, p. 56-63 (Prierias et l'ouverture de la procédure canonique contre Luther). – P. Fabisch, art. *S. Prierias*, dans *Katholische Theologen der Reformationszeit*, t. 1, éd. par E. Iserloh, Münster, 1984, p. 26-36.

Quétif-Echard, t. 2, p. 55-58. – Hurter, t. 2, 1906, col. 344-47. – DTC, t. 10, 1928, col. 474-77 (– Mazzolini). – LTK, t. 8, 1963, col. 785. – DS, t. 5, col. 1451 ; t. 9, col. 236, 1200, 1217 et 1225.

Jared Wicks.

PRIETO (Melchior), mercédaire, 1578-1648. – Né à Burgos en 1578, Melchor Prieto prit l'habit des Mercédaires au couvent de sa ville natale et fit ses études à l'université de Salamanque (1593-1596). Après avoir enseigné les lettres et la théologie au couvent de Tolède, il fut maître des étudiants, puis commandeur du couvent de Burgos ; il fut le secrétaire de trois maîtres généraux de l'Ordre, visiteur et électeur général, vicaire général du Pérou (1616-1622), provincial de Castille (1623-1626). En avril 1627, Philippe IV le présenta comme évêque de la Asunción de Paraguay ; Prieto fut bien préconisé pour cette charge, mais il y renonça, s'estimant indigne. Il mourut au couvent de Madrid en 1648.

La plus importante de ses œuvres imprimées est la *Psalmodia Eucharistica* (Madrid, 1622, in-fol.), paraphrase, commentaire et explication des psaumes des vêpres et des matines de l'office de la fête-Dieu ; elle constitue un traité dogmatico-spirituel de l'Eucharistie, solidement appuyé sur l'autorité de l'Écriture et de nombreuses citations des Pères et des docteurs.

L'ouvrage a fait récemment l'objet d'études, non pour son contenu spirituel, mais pour les quinze gravures en pleine page qui furent dessinées par Prieto lui-même et gravées sur cuivre par le français Jean de Courbes et les flamands Alard de Popma et Jean Schorquens. Ces gravures sont des allégories se rapportant aux antiennes des psaumes commentés.

Autres œuvres publiées : *Josephina Evangélica, literal y mística...* (Madrid, 1613) ; douze traités sous forme de sermons pour divers dimanches et fêtes de l'année ; – trad. : *Regla y Constituciones de las Religiosas... de la Merced* (Burgos, 1624) ; – *Vita S. Patris Petri Nolasci...* (Madrid, 1628).

Prieto a laissé des mss d'œuvres biographiques et historiques ; il aurait aussi publié une *Expositio paraphrastica, litteralis et mystica Orationis et Institutionis Dominicae* (Madrid, 1630), dont on n'a pas de trace.

Gabriel Téllez (Tirso de Molina), *Historia general de la Orden... de las Mercedes*, Madrid, 1639 ; éd. critique par M. Penedo, t. 2, Madrid, 1974, p. 354-55 et 442-44. – M. Salmerón, *Recuerdos históricos y políticos... de la Merced... en los dos mundos*, Valence, 1646, p. 477-79. – A. Hardá y Muxica, *Bibl. scriptorum... de Mercede*, complétée en 1785 par A. Arqués y Jover, ms au couvent de la Merced, Madrid. – J.A. Garí y Siumell, *Bibl. mercedaria*, Barcelone, 1875, p. 232-34. – C. Pérez Pastor, *Bibl. Madrileña*, 3 vol., Madrid, 1891-1907 (t. 2, p. 264 ; t. 3, p. 115-18).

G. Vázquez Núñez, *Los Provinciales de la Merced de Castilla*, dans *Boletín de la Orden de la Merced* (Rome, t. 12, 1924, p. 133 svv. – P.N. Pérez, *Los Obispos de la Merced en América*, Santiago du Chili, 1927, p. 417-20. – A. López Quintás, *Una obra eucarística del siglo XVII*, dans *Estudios*, t. 8, 1952, p. 313-40. – G. Placer López, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 552-56. – E.M. Vetter, *Die Kupferstiche zur Psalmodia Eucaristica des M. Prieto von 1622*, Münster, 1972. – DS, t. 4, col. 1134 ; t. 8, col. 1312 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés.

PRIEZAC (Daniel Guiny de), laïc, † 1662. – Né avant 1590 au château de Priezac en Limousin, Daniel de Priezac étudia le droit à Bordeaux, y fut reçu docteur et s'y maria. Il enseigna la jurisprudence de 1615 à 1625. En 1635 le chancelier Séguier l'appela à Paris et le fit nommer conseiller ordinaire du roi. Membre de l'Académie française en 1639, Priezac mourut en 1662.

Parmi ses ouvrages, on relève une *Paraphrase sur les Pseaumes* en vers (Paris, 1643 ; seuls, cinq psau-

mes sont paraphrasés) et les trois volumes des *Privilèges de la Vierge Mère de Dieu* (Paris, 1648, 1650, 1651) ; ils offrent vingt-quatre méditations, pleines de dévotion mais assez verbeuses, sur Marie, sa « prédestination », les étapes de sa vie, ses titres et son culte ; on y remarque celles sur sa royauté et sa médiation. L'ouvrage, qui semble assez rare, est orné de gravures sur cuivre dues à Herman Weyen.

Nicéron, *Mémoires...*, t. 33, Paris, 1736, p. 24-30. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 8, Paris, 1759, p. 569. – Les biographies de Michaud (t. 34, Paris, p. 358) et d'Hoefer (t. 41, Paris, 1862, col. 40-41). – R. Kerviler, *Le chancelier P. Séguier*, Paris, 1874, p. 550-69. – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française*, 17e s., t. 3, Paris, 1966, p. 1653-54.

Salomon de Priezac, fils de Daniel, est un polygraphe ; il a publié *La vie de sainte Catherine de Sienne* (Paris, 1665), qui est sans intérêt spirituel ou historique. – Mêmes références bibliographiques que son père.

André Derville.

PRIMASIUS, évêque d'Hadrumète, † après 553. – 1. *Vie et œuvre.* – 2. *Le Commentaire sur l'Apocalypse.*

1. Vie et œuvre. – Primasius, évêque d'Hadrumète en Byzacène (Sousse en Tunisie) fut un exégète renommé en son temps : Junillus Africanus, questeur du Palais de Constantinople, lui dédia un petit recueil exégétique (CPL 872 ; H.T. Frede, *Kirchenschriftsteller...*, Fribourg/Brisgau, 1981, p. 418) et Cassiodore appréciait ses ouvrages. On ne sait rien de la vie du personnage en dehors du rôle qu'il joua, comme représentant de l'Église africaine, dans l'affaire des Trois Chapitres et au 2e Concile de Constantinople (551-553). Le soutien qu'il apporta alors au pape Vigile dans ses démêlés avec l'empereur Justinien lui valut d'être emprisonné quelque temps dans un monastère (cf. Victor de Tunnana, *Chronicon*, a. 552, PL 68, 859b). On ignore la date exacte et les circonstances de sa mort.

On sait par Cassiodore (*Institutions divines* I, 9, 4, éd. R. Mynors, Oxford, 2e éd., 1961, p. 33, 25 ; *Exp. in Ps. 118*, 2, CCL 98, p. 1060, 80) que Primasius avait écrit un livre intitulé *Quid faciat haereticum*, dont subsiste uniquement la définition qu'il donnait de l'hérétique : « Haereticus est qui divinae legis vel ignorantia vel contemptu raptatus, aut novi pertinax inventor erroris aut alieni sectator, catholicae unitati mavult adversari quam subjici » (cité par Cassiodore, *Exp. in Ps. 138*, 24, *ibid.*, p. 1255, 560). Cassiodore mentionne également un *Commentaire sur l'Apocalypse* en cinq livres (*Inst. div.* I, 9, 4), qui est parvenu jusqu'à nous. Mais c'est à tort qu'on lui a parfois attribué des commentaires sur les Épîtres pauliniennes (CPL 873), œuvre probable de Cassiodore et de ses disciples (Frede, p. 239).

2. Le Commentaire de l'Apocalypse. – De ce commentaire sont connus treize mss, dont sept sont parvenus jusqu'à nous. C'est dire le succès de cet ouvrage, pourtant volumineux puisque Primasius y commente l'Apocalypse verset par verset. Son texte biblique de base est un ancien texte africain distinct de celui du donatiste Tyconius ; mais il a aussi sous la main plusieurs versions latines de l'Apocalypse (*aliae translationes* : CCL 92, p. 149, 113 ; 60, 15). *Alia translatio* désigne chez lui tantôt le texte de Tyconius (5 fois), tantôt celui de Victorin de Poetovio (4 fois), parfois aussi d'autres textes que nous n'avons plus. Éd. A.W. Adams, Primasius episcopus Hadrumetinus. *Commentarius in Apocalypsin*, CCL 92, 1985 ; dans l'introd., p. xxx-xxxii, liste des éd. antérieures ; PL 68, 793-936 reprend celle de Lyon, 1677.

1° *Les sources* de Primasius sont plus nombreuses que ne le laisse entendre sa Préface, où ne sont mentionnés qu'Augustin et Tyconius. Les *pauca testimonia* qu'il dit emprunter à l'évêque d'Hippone sont en réalité des pages entières (sur les sept âges spirituels de l'homme, la virginité, la vision de Dieu...) ; toute l'exégèse d'*Apoc.* 20-21, 5 est extraite de la *Cité de Dieu* (xx, 7-17). Tyconius, nommé expressément deux fois, est abondamment, quoique non servilement utilisé.

C'est à son *Commentaire sur l'Apocalypse* (perdu, mais assez bien connu par la comparaison des exégètes ultérieurs qui l'ont démarqué) que Primasius doit la coloration résolument ecclésiale de son commentaire où le trône de Dieu, les quatre animaux, l'Agneau, les anges entourant le trône, l'encensoir d'or, etc..., sont autant de symboles de l'Église. Dans sa préface, Primasius affirme avoir pratiqué sélection, résumé, parfois même réécriture et redressement doctrinal du commentaire du donatiste, qui présentait à ses yeux des perles qu'il fallait savoir extraire (*pretiosa in stercore gemma*). La comparaison avec les autres utilisateurs de Tyconius confirme dans une large mesure les assertions de la préface. A Tyconius, Primasius doit certainement aussi sa méthode exégétique, comme le fait apparaître une comparaison avec les *Regulae* (conservées) de cet auteur (éd. F. Burkitt, Cambridge, 1894). Dans sa réflexion sur la structure de l'Apocalypse, il use souvent de la règle de la récapitulation (6e règle), montrant que des épisodes ou visions différents concernent en fait les mêmes événements ; il souligne (4e règle) que, dans l'Apocalypse, les images les plus diverses désignent la même réalité (*eadem aliter dicens*).

Outre ces auteurs prestigieux, Primasius use d'autres sources inavouées. Sa dette envers les *Commentaires de l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio † 304 (CSEL 49, 1916, p. 11-154) est considérable (cinquante emprunts au moins, littéraux dans la plupart des cas), mais il n'est pas aisé de décider s'il le lit encore dans l'édition originale ou dans celle qu'a donnée Jérôme. On relève encore l'utilisation du *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers (CCL 92, p. 87-88 : les sept sceaux et les sept mystères du Christ ; cf. Hilaire, *Instructio Ps.* 6, CSEL 22, 1891, p. 7-8) et celle, abondante, du *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de Jérôme (signification des noms des sept Églises et des douze tribus : p. 13-15, 109-25 ; cf. CCL 72, 1959, p. 159-60).

2° *Intérêt du Commentaire.* – Le commentaire de Primasius n'est pas dénué d'intérêt, à l'exception de quelques développements fastidieux plaqués sur le texte (par exemple la triple interprétation des sept sceaux). Ce n'est pas une simple compilation. La pluralité des sources n'exclut pas chez lui la cohérence, sauf en de très rares passages. La composition en cinq livres suppose une vue d'ensemble du plan de l'*Apocalypse*, probablement imputable à notre auteur, où les septénaires ont valeur structurante. Certaines exégèses sont originales. Ainsi les sept sceaux du livre (*Apoc.* 5, 1) sont les sept sens de l'Écriture (cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, 1959, t. 1, p. 133-38). L'apparition de l'ange qui tient en respect les quatre vents du monde (*Apoc.* 7, 1-2) est une figure de la première venue du Christ. L'interprétation des septénaires des sceaux et trompettes en fonction des sept jours de la création n'est pas sans valeur. La Bête de la terre fait descendre le feu sur la terre (13, 13) : c'est une parodie de la Pentecôte. Si enfin les sept anges portant les derniers fléaux sortent du Temple de Dieu (15, 5-6), c'est parce que l'Église sera la première à subir le jugement de Dieu aux derniers temps.

L'évêque d'Hadrumète est en ce livre exégète plus que maître de vie spirituelle. Certaines interprétations qui lui sont propres laissent toutefois entrevoir sa spiritualité, avec l'accent mis sur le mépris du monde (c'est ainsi qu'il interprète *Apoc.* 4, 1 : « monte ici » ; 11, 1 : « Lève-toi », et l'aigle qui vole au zénith, figure de l'Église), sur la perfection et la virginité (esclaves et hommes libres, en *Apoc.* 6, 15, désignent pour lui les gens mariés et les autres). C'est la charité qui est le vêtement blanc des élus (*Apoc.* 7, 9), et les deux commandements d'amour sont les ailes grâce auxquelles l'aigle-Église s'élève vers Dieu ; son vol s'élève très haut chez ses spirituels, mais la compassion la fait redescendre au ras du sol pour nourrir ses petits (*Apoc.* 12, 14). Si plusieurs passages de l'Apocalypse font allusion aux martyrs, Primasius souligne qu'il existe deux types de martyre, l'un visible et l'autre caché, connu de Dieu seul (*Apoc.* 7, 14 et 11, 3). Par l'un et l'autre la Passion du Christ est prolongée dans l'Église, car l'agneau immolé symbolise le Christ ou l'Église (5, 6), et le vêtement ensanglanté du Verbe de Dieu (19, 13) la Passion du Christ ou de l'Église.

L'influence du livre de Primasius fut considérable dans l'exégèse de l'Apocalypse du Haut Moyen-Age : Bède, Ambroise Autpert et Beatus s'en inspirent largement et le citent souvent littéralement. A travers ces derniers, et peut-être encore directement, son commentaire inspirera encore Alcuin, Haymon d'Auxerre et la tradition ultérieure.

J. Haussleiter, *Leben und Werke des Bischofs Pr. von Hadr.*, Erlangen, 1887 ; *Die lateinische Apokalypse der altenafrikanischen Kirche*, dans Th. Zahn (éd.), *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. 4, Erlangen-Leipzig, 1891, p. 1-244. – H.J. Vogels, *Geschichte des lateinischen Apokalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf, 1920, p. 19-36, 153-64. – Kl. Vogt, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse*, Fribourg/Brisg., 1965 (thèse dactylographiée). – F.X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III* (coll. *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 3), Paris, 1974, p. 71-130). – Pour l'influence de Primasius sur Ambroise Autpert, cf. S. Bovo, *Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse*, dans *Studia anselmiana*, t. 27-28, Rome, 1951, p. 394-98 ; voir aussi l'index de CCM 27B (éd. d'Ambroise Autpert par R. Weber), 1979.

DHGE, art. *Afrique*, t. 1, 1912, col. 840-41. – DTC, t. 13/1, 1936, col. 245-47 (bibliogr.). – Pauly-Wissowa, t. 22/2, 1954, col. 1971-72. – LTK, t. 8, 1963, col. 760-61.

Martine DULAEY.

PRISCILLIEN, évêque d'Avila, † 385/6. – 1. *Histoire de Priscillien et du priscillianisme.* – 2. *Sources de la doctrine.* – 3. *Spiritualité et théologie ascétique.*

1. **Histoire de Priscillien et du priscillianisme.** – Priscillien fut l'initiateur d'un mouvement ascétique qui se développa en Espagne et dans le sud de la Gaule ; il fut suspecté de dualisme hérétique en raison de l'intérêt qu'il portait à l'étude des apocryphes de tendance encratite. Longtemps après sa mort, sa cause fut un sujet de division dans les Églises d'Espagne. Il engageait les chrétiens, clercs et laïcs, au célibat et imposait des jeûnes les dimanches d'Avent et de Carême ; il organisait des retraites spirituelles sur les collines, à la fois pour des hommes et des femmes, convaincu que celles-ci peuvent également recevoir une inspiration prophétique. Il rejeta l'accusation de détourner ses adeptes du ministère pastoral, mais il blâmait les évêques dont le style de vie ressemblait trop à celui des séculiers.

En octobre 380, douze évêques, dont Phébade d'Agen et Delphin de Bordeaux, se réunirent en concile à Saragosse ; ils se mirent d'accord sur huit canons, dont certains visaient les pratiques priscillianistes (éd. critique par F. Rodriguez, dans *I Concilio Caesaraugustano MDC Anniversario*, Saragosse, 1981 ; éd. antérieures dans Mansi, t. 3 ; PL 84. 315-18 ; J. Vives, *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, Madrid ; 1963). Un débat eut lieu sur l'étude des apocryphes. Personne cependant, pas même Priscillien qui était encore laïc, ne fut condamné. Mais de vives discussions s'élevèrent très vite au sujet des personnes et doctrines visées (cf. *Traité II, infra*).

Un des évêques du concile, Ithacius d'Ossonuba, depuis longtemps hostile à Priscillien, écrivit un pamphlet où il l'accusait de sorcellerie, de manichéisme, d'orgies sexuelles, sans doute aussi de graves déviations doctrinales. Deux autres évêques, probablement lusitaniens, Instantius et Salvianus, appuyèrent Priscillien et le consacrèrent évêque d'Avila (fin 380 ou début 381). Celui-ci s'aliéna malheureusement l'évêque mondain mais influent d'Émérita (Mérida), Hydatius, qui rejoignit Ithacius dans l'opposition au mouvement. Par l'entremise d'Ambroise de Milan, Hydatius obtint un édit de l'empereur Gratien condamnant « les pseudo-évêques et manichéens » et fit bannir d'Espagne Priscillien et les deux évêques qui le soutenaient. Les trois exilés trouvèrent refuge près de Bordeaux chez la riche veuve Euchrotia et sa trop belle nièce Procula (Priscillien fut plus tard accusé de l'avoir rendue enceinte). Tous ensemble, ils se rendirent à Rome dans l'espoir d'obtenir l'audience du pape Damase et lui soumirent une pétition qui exaltait l'autorité pontificale (cf. *Tr. II*). Damase refusa de les recevoir, car il lui était difficile de protéger des gens chassés d'Espagne par un édit impérial.

Salvianus mourut à Rome, mais Priscillien et Instantius vinrent à Milan. Ambroise ne put leur venir en aide qu'après un rescrit du *Magister Officiorum* Macédonius (soudoyé par Euchrotia) les rétablissant sur leur siège. Ce revirement de la politique impériale contraignit Ithacius à s'enfuir à Trèves. Peut-être Priscillien aurait-il pu regagner une large influence en Espagne si l'empereur Gratien n'avait été mis à mort (25 août 383) et remplacé par Maxime. Ithacius fit appel à celui-ci qui décida que la question serait examinée par un concile d'évêques à Bordeaux en 384.

Ce concile (sûrement selon les vœux de l'empereur) fut défavorable à Priscillien. Instantius prit sa défense, mais il fut déposé. Procula fut soupçonnée d'avoir mis fin à sa grossesse par un avortement. Une autre zélatrice de la cause, Urbica, fut lapidée par la foule bordelaise. Priscillien s'enfuit à Trèves pour faire appel à Maxime, suivi par Ithacius et Hydatius ; l'évêque Hyginus de Cordoue, en partie favorable à Priscillien, y vint aussi. Ithacius souleva devant l'empereur les mêmes accusations de sorcellerie, manichéisme et scandales sexuels. Maxime ne pouvait se montrer tolérant en ces matières. Sous la torture, Priscillien et plusieurs de ses adhérents, dont Euchrotia et Latronianus, un poète estimé par Jérôme (*De viris illustribus* 122), confessèrent leurs crimes (surtout sorcellerie et magie) et furent exécutés (385 ou 386) ; Hyginus fut exilé.

L'accusation portée par un évêque contre un autre évêque en matière capitale était une affaire grave. Ambroise, envoyé en ambassade à Trèves auprès de Maxime par Valentinien II, refusa d'entrer en communion avec les évêques gaulois liés à Ithacius. Martin de Tours invita Maxime à faire cesser la

chasse contre les priscillianistes secrets en Espagne parce qu'elle atteignait aussi les vrais ascètes (Sulpice Sévère, *Chronica* II, 50 ; *Dialogi* III, 12-13 ; CSEL 1, 1866, p. 103 ; 210-11). Le pape Sirice écrivit aussi à Maxime pour protester contre le procès et son issue. Avec sa réponse (*Collectio Avellana* 40, CSEL 35, 1895, p. 90-91), l'empereur envoyait les actes du procès contenant les aveux d'actes honteux (document non conservé).

Durant l'été 388, Maxime perdit le pouvoir devant Théodose. Le pendule oscille de nouveau en faveur de Priscillien. Ithacius fut déposé pour avoir demandé la peine capitale et, malgré une rétractation hâtive, Hydatius fut exilé avec lui. En Galice, les admirateurs de Priscillien recueillirent ses restes et les placèrent dans un reliquaire (peut-être à Compostelle) près duquel les pèlerins venaient demander la guérison, un temps favorable, ou accomplir des vœux, comme auprès des reliques d'un saint thaumaturge. En 390, Pacatus Drepanius, dans son panégyrique de Théodose, narrait le procès de saints hommes et femmes mis à mort par le nouveau Phalaris (Maxime) sur les accusations d'évêques délateurs, qui avaient pris plaisir aux cris de leurs victimes avant d'aller célébrer les rites sacrés avec des mains souillées (*Panegyrici latini* II [XII], 29). Ambroise lui aussi compare les accusateurs de Priscillien aux grands-prêtres juifs livrant Jésus aux mains de Pilate (*Ep.* 26, 3).

Mais progressivement le pendule oscille en sens inverse. La plupart des évêques d'Aquitaine et d'Espagne découvrirent un élément de vérité dans l'accusation de dualisme manichéen et dénièrent à Priscillien le droit d'être honoré comme un martyr selon les coutumes de Galice. Ils reçurent l'appui d'Ambroise. En Galice pourtant les évêques n'auraient pu faire cesser le culte sans susciter une révolte et perdre la confiance de leurs fidèles. Dictinius, fils de l'évêque Symposius d'Astorga, écrivit un ouvrage intitulé *Libra* où il admettait la légitimité d'une étude privée des apocryphes, dans un but de piété, à condition de préserver la vraie foi. Nous ne connaissons cet ouvrage que par le *Contra Mendacium* d'Augustin (420) ; celui-ci répondait en partie au compte rendu hostile transmis par Consentius (cf. *infra*), il réfutait aussi vigoureusement l'opinion de Consentius, pour qui un chrétien peut mentir quand il traite avec des hérétiques.

Le concile de Tolède en 400 fit pression sur les évêques de Galice. On découvrit dans un sermon de Priscillien l'indice d'une hérésie : le fils de Dieu est « innascible » (cf. *Tr. II*, 74, 13 : *innascibilis nascitur* ; voir *infra*). Les partisans de Priscillien furent invités à la désavouer. Le concile réconcilia Symposius et son fils Dictinius (probablement consacré coadjuteur par son père ; cf. le cas de Deuterius et Honorius à Certenna, dans Augustin, *Ep.* 22*, éd. J. Divjak, *A. Augustini... Epistulae... nuper in lucem prolatae*, CSEL 88, 1981, p. 117, 4). Il accueillit aussi trois autres évêques qui avaient d'abord honoré Priscillien comme martyr, mais en condamna quatre autres qui refusaient de l'anathématiser : leurs noms sont connus, mais pas leur siège, probablement en Galice ou dans les territoires voisins.

Les Actes de ce concile sont dispersés : 1) La collection *Hispana* donne une liste de 19 évêques, un extrait du discours d'ouverture par le président, Patruinus d'Émérita, et vingt canons disciplinaires ; texte en PL 84, 317-22, ou en Vives, cité *supra*. – 2) Cette collection ajoute une *Regula fidei* conservée en deux recensions ; éd. J.A. de Aldama, *El symbolo toledano I*, Rome, 1934, p. 30-37 ; la recension longue est nettement anti-priscillianiste, mais elle est postérieure au concile ; la seconde ne l'est pas. – 3) Trois extraits des minutes du concile contiennent les rétractations de Symposius, Dictinius et du prêtre Comasius, ainsi que le verdict d'excommunication des évêques qui ne désavouèrent pas Priscillien ; ces extraits étaient conservés dans un ms de San Millán de Colloga (daté de 962), brûlé dans l'incendie de l'Escorial en 1671 ; deux copies en ont été conservées ; éd. dans H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, p. 234-39.

Cependant le Priscillianisme ne s'éteignit pas. En 419/20, Augustin reçut une lettre de Consentius, un laïc de Minorque ; celui-ci s'indignait de la tolérance envers ses adeptes, dont plusieurs évêques espagnols qui avaient conservé leur siège à condition de désavouer les hérésies que Priscillien aurait enseignées. Il déplorait que l'autorité d'Augustin fût invoquée en faveur de cette politique : on savait en Espagne qu'il avait accepté la réadmission du clergé donastiste au service des communautés catholiques. Consentius raconte qu'il avait envoyé à Tarragone un moine nommé Fronton, avec mission de découvrir les hérétiques secrets en se présentant comme favorable à Priscillien. Fronton gagna la confiance d'une certaine Sévéra et obtint par elle une liste de priscillianistes, parmi lesquels Sévérus, prêtre de Huesca, dont la fille avait épousé le puissant comte Astérius. Les méthodes indiscrètes de Consentius et de Fronton semblent avoir ruiné la confiance d'Augustin dans la crédibilité de leur récit. La lettre de Consentius est cependant l'indice d'une survivance tenace des idées priscillianistes, aussi bien en Espagne que dans le sud de la Gaule où l'évêque Patrocle d'Arles s'efforçait aussi d'éteindre l'hérésie. En 420, le mouvement était encore associé à un ascétisme rigoureux, avec une certaine fascination pour l'occulte, et il avait le soutien fidèle de riches dames. Cf. Consentius à Augustin, *Ep.* 11*, éd. Divjak, p. 51-70 et Augustin, *Contra Mendacium*.

Les Suèves avaient envahi l'Espagne à partir de 411, et la répression du priscillianisme était devenue plus difficile dans les régions où l'administration romaine n'était plus effective. Vers 440/445, un nouvel évêque d'Astorga, Turibius, se montra très hostile au priscillianisme et découvrit que plusieurs évêques voisins tenaient Priscillien en honneur. La tolérance mutuelle antérieure lui parut insupportable, car il redoutait spécialement les hérésies favorisées par la lecture des apocryphes. En Galice, il ne put trouver que deux évêques opposés au mouvement. Il écrivit alors une lettre personnelle au pape Léon le Grand et y joignit un *commonitorium* énumérant seize propositions hérétiques et un *libellus* pour les réfuter. Ces documents sont perdus, mais la réponse de Léon permet d'en connaître le contenu (*Ep.* 15, datée du 21 juillet 447 ; éd. critique dans B. Vollmann, *Studien...*, p. 121-38). La description du priscillianisme, comme Turibius lui-même l'avoue, ne se basait pas sur une étude des écrits de la secte, mais sur des textes manichéens, le *Commonitorium* d'Orose à Augustin (cf. *infra*), les canons des conciles de Saragosse (380) et de Tolède (400). Léon encouragea Turibius à convoquer un concile général espagnol pour extirper le priscillianisme. On ne sait si ce concile eut lieu, les circonstances politiques n'étant point favorables. De toute manière, les chrétiens de Galice continuaient à croire en la sainteté thaumaturgique de Priscillien. A Astorga, Dictinius était aussi devenu un saint patron (sa fête y est toujours célébrée le 2 juin).

Dans le royaume wisigothique, les priscillianistes furent poursuivis comme manichéens. Vers 530, deux lettres de Montanus, évêque de Tolède, révèlent que dans les Églises de campagne du territoire de Palentia (près d'Astorga), Priscillien était toujours compté

parmi les martyrs. Dans le royaume suève, le désir des évêques d'obtenir un appui dans leur lutte contre leurs princes ariens amena l'évêque Profuturus de Braga à consulter le pape Vigile. La réponse de celui-ci est datée du 29 juin 538 (PL 69, 15-19) ; elle montre qu'il y avait encore des discussions en Espagne sur l'obligation de végétarisme et la possibilité d'omettre les « *et... et* » dans le *Gloria Patri*.

La Galice fut finalement délivrée du priscillianisme lorsque le moine Martin devint évêque de Dume (DS, t. 10, col. 678-80). Il fut l'animateur des conciles de Braga en 561, puis en 572, cette fois comme métropolitain. Une des visées de son œuvre fut de libérer l'ascétisme du nord-ouest espagnol de toute trace de priscillianisme et de le rendre entièrement catholique. Au cours du 7e siècle, le souvenir de Priscillien s'effaça, et la place fut rendue libre pour le grand pèlerinage de saint Jacques.

Des fouilles sous la nef de la cathédrale de Santiago de Compostelle, en 1946-1959, firent découvrir une nécropole avec plusieurs tombes des 4e-5e siècles, appartenant à des familles modestes. Les tombes font face à l'est et semblent situées autour d'une tombe plus importante, dont les restes avaient été entièrement enlevés à une époque ancienne. Ces inhumations cessent autour de 600 et il n'y a pas de graffiti. Mais les indices suggèrent l'hypothèse que des chrétiens voulurent être ensevelis à cet endroit près d'un saint (cf. J. Fontaine, *L'art préroman hispanique*, La Pierre-qui-vire, 1973, p. 30-31). Aucun document ne permet d'identifier ce saint ; il reste possible que ce soit Priscillien.

L'exécution de Priscillien a été souvent présentée comme le premier exemple d'un hérétique livré par l'Église au bras séculier pour la peine capitale. Mais cette opinion ne correspond pas aux faits. Les Pères de l'Église étaient très opposés à la peine capitale. Non seulement Ithacius d'Ossonuba, responsable de l'accusation devant la cour impériale, mais tous les évêques qui étaient en communion avec lui furent excommuniés par Ambroise et le pape Sirice. Priscillien fut mis à mort parce que l'empereur Maxime souhaitait l'appui des chrétiens d'Occident et estimait que son intérêt politique était de se montrer sévère contre l'hérésie et le manichéisme. Les aveux obtenus sous la torture avaient porté sur des faits de magie, d'hommes et femmes priant nus, de pratiques occultes (et donc suspectés de trahison). Maxime crut pouvoir justifier aisément l'exécution lorsque le pape protesta ; mais il dut constater avec amertume que cette action, qu'il croyait agréable aux chrétiens orthodoxes, obtenait un effet contraire à ses intensions et contribuait à l'érosion de son autorité en Italie.

Durant la courte vie de Priscillien, et deux siècles encore après sa mort, l'opinion des chrétiens fut divisée à son sujet. Fut-il un réformateur martyrisé, ou un dangereux hérétique caché sous le voile de l'ascète ? Fut-il l'apôtre sincère d'une spiritualité biblique, ou le corrupteur insidieux de la vraie foi, contre lequel les évêques d'Espagne et des Gaules eurent raison de défendre leur troupeau ?

Cette ambiguïté se manifeste déjà dans les témoignages contemporains, spécialement dans le récit de l'aquitain Sulpice Sévère (*Chron.* II, 46-50). Pour lui, Priscillien était vraiment un hérétique démasqué par Ithacius, un nouveau Catilina, décrit avec des réminiscences de Salluste ; mais Ithacius et Hydatius n'étaient pas moins répréhensibles : « les accusateurs me sont aussi antipathiques que les accusés ». Ils montraient d'ailleurs leur vilenie en soupçonnant de sympathies priscillianistes Martin de Tours sous prétexte qu'il était un ascète ; en outre, « soumettre à un juge séculier une cause ecclésiastique était chose inouïe et cruelle » (*Chron.* II, 50).

Le même désaccord se retrouve chez les historiens modernes. Le fait que des évêques livrèrent Priscillien au bras séculier a conduit certains protestants (E.C. Babut ; F. Paret) à le décrire comme un piétiste soucieux de réformer une Église corrompue. En réaction, la plupart des catholiques ont souligné l'évidence d'un dualisme hérétique. Un jugement serein est malaisé. D'après ses écrits, il est certain que Priscillien n'avait pas l'intention de provoquer une rébellion contre l'Église catholique et apostolique ; il voyait que celle-ci avait besoin de réforme (*Tr. V*, 68, 1), mais il n'appelait pas à la sédition. Néanmoins certains aspects de sa théologie (ainsi le monarchianisme de sa doctrine trinitaire) prêtaient à la critique et justifiaient de sérieuses inquiétudes. Heureusement, nous pouvons maintenant écouter Priscillien parler pour lui-même, sans qu'il soit besoin de dégager son enseignement des distorsions possibles de ses adversaires.

2. **Les sources de la doctrine.** – 1° Les Traités. – Le ms Mp. th. Q. 3 de la Bibliothèque Universitaire de Wurtzbourg (5e ou début 6e s. ; cf. E.A. Lowe, *Codices latini antiquiores*, t. 9, Oxford, 1959, n. 1431) contient onze pièces anonymes que J.J. Döllinger identifia le premier comme l'œuvre de Priscillien ; éd. C. Schepss, *Priscilliani quae supersunt*, CSEL 18, 1889, reprise en PLS 2, 1413-83 (nous nous référons aux pages et lignes de l'éd. Schepss). L'attribution des traités à Instantius par G. Morin et la négation de l'unité d'auteur par B. Vollmann sont à rejeter.

Le Traité I (p. 3-33) est une apologie des doctrines de Priscillien, écrite par lui-même et soumise à un synode (« beatissimi sacerdotes »), probablement celui de Saragosse 380. L'auteur affirme avoir déjà écrit plusieurs *libelli* pour désavouer les hérésies ; il se dit en plein accord avec une profession de foi rédigée par ses frères Tiberianus et Asarbus (cf. Sulpice Sévère, *Chron.* II, 51 : après la mort de Priscillien, les biens de Tiberianus furent confisqués et il fut exilé « in Sylinancim insulam », les îles Scilly ou Sorlingues ; « Asarivus » fut exécuté en Espagne). Il consent cependant à fournir sur nouvelle requête une confession de foi détaillée (6, 10 ; « vultis nos ire per singula » ; cf. 23, 9 ; 38, 3) ; il n'a rien à cacher et il pense ce qu'il dit. A son baptême, il a renoncé au mal et au monde ; il accepte le *credo* baptismal (4, 19 : « symbolum catholicae observationis) professé à la triple fontaine (5, 10).

Cette profession de foi récuse tous ceux qui nient l'unité du Père et du Fils, les *Binionitae* (5, 10 ; cf. 49, 8), terme en contraste évident avec ceux qui impliquent un monarchianisme modaliste, où Ithacius d'Ossonuba croyait reconnaître la doctrine de « Sabellius qui et Patripassianus fuit idem et Unionita » (PL 81, 642b). Que « les trois sont un » est prouvé par le *comma Joanneum* (1 *Jean* 5, 7-8, dont notre texte est le premier témoin). Sont rejetés ensuite le patripassianisme, le novatianisme, le docétisme, le nicolaïsme des gens de Sodome et Gomorrhe ; puis, en un très long passage (7, 26-14, 4), des exégètes qui appliquent les noms de bêtes dans l'Écriture non à des démons (comme Tertullien, *Adversus Marcionem* IV, 14), mais à des mystères divins (peut-être s'agit-il du *Physiologus* ; cf. DS, t. 11, col. 53-54). L'auteur condamne aussi le culte astrologique des sept planètes, auquel il regrette de s'être intéressé avant son baptême, quand il recherchait encore la sagesse du monde et non pas Dieu (14, 5-15). Il déclare que lui-même et ses adeptes, quand ils veulent comprendre les tromperies du diable, ne vénèrent point « Saclas » qui séduisit Ève (18, 28-19, 20 ; ceci en réponse aux évêques qui semblent avoir demandé comment les priscillianistes expliquaient *Gen.* 1-3).

Il rejette à nouveau toute connivence avec les Manichéens et une série d'hérétiques qui s'appuient « soit sur les Écri-

tures canoniques soit sur les apocryphes » (23, 11) : Novatien, Basilide, Arius, les patripassiens, les homuncionites (adeptes de Photin, pour qui Jésus était un simple homme), les montanistes, les « borborites ». Ithacius est accusé de calomnie en rapportant la participation de Priscillien à des rites agraires avec incantations sur les prémices et à une cérémonie où, pour assurer le cours du soleil et les phases de la lune, on faisait des libations d'huile sainte (sans doute sur un rocher), avec des imprécations solennelles. Pour lui, le Christ est la pierre, ou le roc, et il se distance de ceux qui voient dans la pluie un don du diable (24, 10-14). Il admet avoir une « pierre neuve » où le nom de Dieu est écrit en hébreu, grec et latin, mais maintient que c'est le baptême qui libère les chrétiens du pouvoir du destin et de « la roue de la naissance » (26, 21 ; cf. *Jacques* 3, 6).

L'auteur rejette l'idée d'un Dieu qui serait « homme et femme » (28, 15 : *masculofemina*), mais il affirme que les hommes et les femmes peuvent également recevoir de l'Esprit une inspiration prophétique (28, 15-18). Il n'admet pas un cinquième évangile à côté des quatre canoniques (31, 21-30) ; mais il croit qu'on peut nourrir la piété par la lecture des apocryphes, à condition qu'ils concordent avec la doctrine catholique et ne nient point la divinité du Christ (ce point sera développé dans le *Tr. III*). Le traité s'achève en suggérant que les adversaires agissent par inimitié personnelle sous couleur de religion (33, 7-14).

Le Traité II (p. 34-43) est un appel au pape Damase, écrit assez longtemps après le concile de Saragosse (380). Priscillien assure Damase de son respect pour l'autorité papale (34, 11 : « senior omnium nostrum es » ; 42, 24-25 : « omnium senior et primus es... corona aeterni sacerdotii ») : durant son pontificat, « les Églises n'ont pas été privées d'évêques catholiques, ni les évêques d'Églises » (43, 12).

Il affirme avoir renoncé à toute œuvre mondaine dès son baptême, plusieurs années auparavant ; lui-même et ses disciples sont prêts à servir dans le ministère épiscopal – contrairement au refus habituel chez les ascètes du 4e siècle. En outre, bien qu'il suive l'Évangile en invitant les chrétiens à se donner totalement à Dieu et à quitter leur famille, il ne refuse pas « l'espoir du pardon » aux croyants d'une seconde ou troisième classe qui se marient et vivent dans le monde, à condition qu'ils gardent pleinement leur foi (36, 1-12). Il énonce les articles de sa confession baptismale : « unum deum patrem omnipotentem... et unum dominum Iesum Christum... natum ex Maria virgine ex Spiritu sancto..., passum sub Pontio Pilato, crucifixum..., sepultum, tertia die resurrexisse..., ascendisse in caelos, sedere ad dexteram dei patris omnipotentis..., inde venturum et iudicaturum de vivis et mortuis ; ... credentes in sanctam ecclesiam, sanctum spiritum, baptismum salutare..., remissionem peccatorum..., in resurrectionem carnis » (36, 13-37, 13).

Ce *credo* professe « un seul Dieu avec une triple puissance, le Christ qui est tout en tous » ; il exclut les ariens, Photin, les patripassiens, les ophites, les novatianistes, enfin les manichéens qui ne méritent pas le nom d'hérétiques mais sont des idolâtres et des sorciers adorant le soleil et la lune, « invictiacos daemones » (39, 10 ; cf. Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 10, CCL 9, 1957, p. 220).

Suit un exposé sur le concile de Saragosse (380). Priscillien et ses amis n'y participèrent pas, mais ils surent par Hyginus et Symposius que personne n'avait été condamné. Néanmoins, ils y furent suspectés, car Hydatius avait soumis un memorandum sur certaines de leurs pratiques (document sur lequel semblent basés les canons du concile) ; il critiquait en particulier l'usage des apocryphes : ou bien ceux-ci sont en accord avec les livres canoniques et donc superflus, ou bien ils sont en désaccord et doivent être condamnés (42, 12 : « damnanda damnentur, superflua non legantur »). Priscillien sollicite la convocation d'un nouveau concile, où tous les intéressés seraient entendus (43, 1-4).

Le Traité III (p. 44-56) est intitulé « De fide. De apocryphis » (colophon du *Tr. II*, p. 43 apparat) ; le début manque, un quaternion étant perdu. C'est une apologie savante et habile en faveur du droit et du devoir d'étudier les Évangiles ou Actes apocryphes, appuyée sur l'usage des livres canoniques eux-mêmes.

Énoch est cité par *Jude* 14-15. *Tobie* dit que Noé, Isaac et Abraham furent des prophètes, mais leurs prophéties ne figurent pas dans le canon ; seule une tradition apocryphe apprend qu'Isaïe fut coupé en morceaux ; d'où vient la citation de *Mt.* 2, 15 ? etc. (44-48).

Priscillien souligne que, contrairement à ses adversaires, il ne se laisse pas guider par les philosophes, les dialecticiens et les poètes, mais seulement par une révélation inspirée. Il ne fait pas de choix dans les Écritures, comme qui choisit dans un banquet les mets qui lui plaisent (48, 14-15). Sa foi est fondée sur les Écritures authentiques et sur le *credo* du baptême dont on ne peut discuter sans le corrompre : « le goût des nouveautés finit généralement par engendrer le schisme ou l'hérésie » (44, 3-5). Au cœur du *credo* figure l'affirmation (interprétée dans un sens monarchien) qu'il y a un seul Dieu, le Christ qui est Père, Fils et Esprit ; en effet « le nom du Père est Fils et le nom du Fils est Père » (49, 7 ; formule présentée comme une citation de « l'apôtre » dans le *De Trinitate catholicae fidei*, p. 193 ; cf. *infra*).

La phrase de Paul en *Actes* 20, 35 (« Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir ») ne figure pas dans l'Évangile canonique (49, 21-23) ; *Ézéchiel* (38, 14.27) mentionne des prophéties sur Gog ; le second livre des *Chroniques* cite des écrits non canoniques comme autorités ; quand le livre de la Loi fut détruit par le feu (cf. 2 *Rois* 25, 9), il fut récrit par Esdras (cf. l'apocryphe *IV Esdras*) ; la lettre de Paul à Laodicée n'est pas dans le canon. Le mystère de l'incarnation future était connu « de ceux que Dieu a placés dans le plan de sa propre généalogie dans l'Évangile pour garantir la foi en sa nature divine et *le nombre du canon* » (55, 7-9).

Priscillien paraît en effet voir une correspondance symbolique entre les quatorze générations, trois fois répétées dans la généalogie de *Mt.*, et le nombre des épîtres pauliniennes du canon (cf. la préface aux *Canons sur Paul*, p. 111) ; peut-être a-t-il été influencé par une spéculation cabbalistique : dans le Talmud de Babylone (Kiddushin 71a) $3 \times 14 = 42$, nombre des lettres du Nom divin.

Il dévalorise ses adversaires comme des interprètes malhabiles et ignorants (51, 9 : « indocta insania, furor imperitus »), dépourvus de ce jugement qui éclaire les exégètes et permet de distinguer sans crainte les apocryphes orthodoxes des interpolations hérétiques (51, 20 ; cf. 46, 23). La malice des hérétiques n'est pas une raison suffisante pour condamner les prophéties des saints ; d'ailleurs, certains hérétiques font appel à l'Écritue et osent se prétendre catholiques (56, 6-18). Condamner tous les livres lus par les hérétiques, c'est condamner la Bible elle-même (56, 19 ; cf. 46, 8 : « nous préférons être condamnés avec les prophètes de Dieu »).

Le ton passionné et l'ampleur de ce traité montre à quel point les apocryphes étaient chose importante pour Priscillien. Non seulement ces écrits renforçaient l'appel à la continence sexuelle, mais aussi l'idée que la révélation divine est plus large que le canon biblique. La pensée de l'Église, à son avis, était devenue trop étroite : « Qui ne se réjouirait de savoir que le Christ a été annoncé non seulement par

quelques prophètes, mais par tous ? Qui est si mesquin et si peu avisé pour croire le miracle incroyable d'une naissance virginale en la conception et l'enfantement et ne pas penser que les divins secrets sont publiés par toute la terre et à tout homme ? » (53, 22-54, 3). Cet homme mesquin ressemblerait aux pharisiens qui imposaient silence aux enfants criant : Hosannah (54, 5-10).

Le traité est dédié à une dame nommée Amantia (cf. le colophon : « lege felix Amantia cum tuis in Christo Iesu Domino nostro » ; le nom a été gratté mais reste déchiffrable). « Cum tuis » suggère qu'Amantia avait des associées qui voulaient aussi lire et étudier les œuvres du maître ; elle était sans doute une riche propriétaire qui avait fondé une fraternité féminine sous la direction spirituelle de Priscillien. Le priscillianisme savait en effet, on l'a vu, s'attirer la dévotion de femmes fidèlement attachées. Le ms de Wurtzbourg contient une note sur le premier feuillet avec le nom de « bilihilt » ; il peut s'agir de sainte Bilihild, qui devint abbesse d'Altmünster près de Mayence (cf. A. Bigelmair, DHGE, t. 8, 1935, col. 1471-72 ; Th. Freudenberger, BS, t. 3, 1963, col. 188-89). Le ms peut lui avoir appartenu un certain temps.

Les *Traités IV-X* forment une série de sermons de Carême et contiennent peu d'allusions aux controverses autour de Priscillien devenu évêque d'Avila.

Le Traité IV (*Tractatus Paschae*, p. 57-61) exhorte les auditeurs à renoncer au monde et au diable, à préparer la Pâque dans le jeûne et la continence, en s'abstenant d'avarice et de querelles. La nature même (*ipsa natura*) montre que la complicité avec le siècle est nuisible à l'âme (57, 3). L'invitation au carême est adressée aux baptisés, aux pénitents et aux catéchumènes (58, 17-19) ; elle rappelle à tout chrétien que Dieu, « qui ne peut être tenté », le fut cependant pour notre salut en trois manières : sur la nécessité du jeûne, l'ambition des choses mortelles, la crainte (61, 10-12).

Le *Tractatus Genesis (V*, p. 62-68) est un commentaire allégorique sur *Gen.* 1, attaquant les hérétiques qui admettent l'éternité du monde ou mettent leur péché au compte du diable. Le sermon présuppose un débat sur l'observance du cours des étoiles et des saisons de l'année, sans doute à l'occasion des fêtes liturgiques qui coïncidaient avec les solstices, les équinoxes et les calendes de janvier. Il insiste également sur la chasteté, la croyance que le nom de Dieu est le Christ « tout en tous », et sur l'interprétation des sept jours de la création comme une échelle de progrès spirituels. Le Christ est présent à toute la création et en elle ; il porte plusieurs titres : porte, chemin, fontaine de justice pour les assoiffés, pain pour les affamés ; il se fait lui-même la vigne pour le salut des croyants (66, 15-18 ; réminiscence des *Acta Iohannis* 109).

Le *Tractatus Exodi (VI*, p. 69-81), en fait sur « le Christ notre Pâque », est particulièrement important. L'enseignement divin use de paraboles et d'images en raison de notre fragilité humaine ; mais les mots suggèrent un sens qui les dépasse. Du fait que Dieu nous veut « participer à sa nature divine », tout texte de l'Écriture a un triple sens, selon le corps, l'âme et l'esprit. Ainsi « le genre divin de l'âme » (70, 12) transcende la succession des jours, mois et saisons, et les vices inhérents à la naissance mortelle. Les sacrifices d'animaux, plantes et fruits de l'Ancien Testament illustrent la vérité que tout appartient à Dieu. La crucifixion de Dieu dans la chair montre qu'il faut renoncer à ce monde. Le fait que les sacrifices anciens culminent dans la passion du Christ prouve que Dieu est l'auteur des deux Testaments, l'Ancien étant un chemin pour la montée du corps vers l'âme, qui est le Nouveau. Dans le Verbe incarné « l'invisible est vu, l'innascible naît (*innascibilis nascitur*), l'incompréhensible est atteint ; il meurt comme homme et ressuscite comme Dieu » (74, 12-13). « Il est appelé fils, bien que Joseph ne soit pas son père... et Marie est vierge avant la conception et dans la conception, en enfantant par miracle, et après l'enfantement » (74, 21-24). Ce Christ est un seul Dieu, à considérer sous divers titres : à la fois Fils et Père, ange et homme. « Rien n'est hors de lui ». Le Christ-Dieu apporte l'unité, en contraste avec la successivité des lieux, temps, nombre, jour et mois. L'attachement à des jours du calendrier annuel est caractéristique d'une idolâtrie démoniaque (76, 17 ; cf. 70, 13).

Dieu aplanit le chemin de la connaissance divine, d'abord par la loi mosaïque prohibant l'idolâtrie (la *militia* des princes de ce monde), et par une éducation progressive qui conduit au-delà du « nombre » relatif à ce monde inférieur. En effet, « le chiffre de la bête est le chiffre d'un homme » (*Apoc.* 13, 18), ce qui veut dire que la naissance du corps humain est sous le contrôle du diable. Le calcul de la date de Pâques ne saurait encourager le culte lunaire (78, 23) : la croissance et la décroissance de la lune montrent qu'elle n'est pas divine. La « militia caeli » est créée et ne peut être objet de culte (78, 27). Le Christ transcende le nombre et il est « innombrable ». Ainsi le jeûne et la veille sont une invitation au célibat, au choix de la vie angélique des cieux, où il n'y a pas de mariage (81).

Le Traité VII (p. 82-85) est un sermon sur le *Ps.* 1 ; il contient des thèmes maintenant familiers : faire en soi-même un temple pur de Dieu, renoncer à l'ambition mondaine, la concupiscence et l'avarice, dans la crainte du jugement à venir et chercher l'héritage de la vie éternelle. Les ruses du démon s'exercent à travers nos désirs corporels. Le conflit intérieur est symbolisé par Esaü et Jacob dans le sein de Rebecca.

Le Traité VIII (p. 86-89 ; mutilé à la fin par perte d'un quaternion qui contenait aussi le début de *IX)*, explique la signification mystique de l'ordre des Psaumes ; ainsi le *Ps.* 3 (*Domine quid multiplicati sunt qui tribulant me*) se met à cette place parce qu'Absalon était le troisième fils de David.

Le Traité IX (p. 90-91) n'a plus que ses trente dernières lignes ; il s'agit, semble-t-il, d'un commentaire du *Ps.* 14 : la puissance de ce monde est un obstacle au progrès spirituel, bien qu'on ne puisse interpréter la parabole du riche et de Lazare comme si tout espoir de salut était refusé aux chrétiens fortunés. Le riche y est appelé *Finees*, comme dans le *De pascha computus* faussement attribué à saint Cyprien.

Le Traité X (p. 92-102) applique le *Ps.* 59 à la « guerre sainte » du croyant persécuté. Les guerres de David ont été racontées pour notre édification, et elles figurent le combat du croyant contre les puissances démoniaques qui nous tentent sous l'aspect des honneurs passagers, des biens temporels et des impulsions sexuelles.

La dernière pièce (p. 103-06) du ms est une *Benedictio super fideles*, formule liturgique abondamment remplie des tours de phrases et des doctrines familiers à Priscillien ; par exemple : « le Père du Fils est dans le Fils, et le Fils du Père dans le Père » (un parallèle exact se trouve dans le prologue monarchien à *Mt*). « Tu animarum pater, tu frater filiis, tu filius fratribus, tu electis amicus, tu propinquantibus proximus (cf. 80, 13), tu operatio spirituum, tu principium archangelorum, tu angelorum opus », etc. (104, 9-12). Comme le *Tr. VI*, la bénédiction souligne la faiblesse de l'homme et sa dépendance vis-à-vis de Dieu, créateur de

toutes choses *ex nihilo*, révélé par les merveilles de la nature où rien n'est indépendant de lui. Réimprimée par P. Siffrin dans le *Missale Gallicanum vetus*, éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1958, p. 103-05.

2° Les Canons sur les Épîtres de saint Paul (éd. Schepss, p. 109-47) survivent dans une recension de l'évêque Peregrinus qui affirme avoir corrigé toute formule hérétique (*prooemium*, p. 109). Ils sont conservés dans des mss du 9e siècle de la Vulgate, probablement d'origine espagnole. Le nom de Peregrinus, inconnu par ailleurs, apparaît aussi dans d'autres mss de la Vulgate d'origine wisigothique. B. Fischer (*Bibelausgaben...*) pense qu'il écrivait en Espagne au 5e siècle, à partir d'un codex italien de la Vulgate.

Dans sa préface, Priscillien dédie les *Canons* à un ami anonyme qui lui avait demandé une réfutation d'interprétations hérétiques de textes pauliniens, formulée succinctement avec un sommaire de brèves références. Il pense qu'on doit réfuter les hérétiques à partir de l'Écriture mais sans recourir aux subtilités de la dialectique (110, 12 ; cf. *Tr. III*, 48, 16). Il se propose de redresser les interprétations erronées, sans entrer dans une polémique personnelle (« nulli existens inimicus »), ce qui semble impliquer une controverse avec un groupe d'adversaires.

Les canons sont en effet des règles pour une interprétation orthodoxe des Épîtres. Les références supposent un système de divisions qui paraît propre à Priscillien, mais dont on trouve des parallèles dans d'autres mss de la Vulgate. La doctrine tirée de l'apôtre est marquée par un dualisme accentué : Dieu d'un côté, le monde, la chair et le diable de l'autre (can. 2-6, 26-29). La discipline de vie chrétienne fait une place légitime au végétarisme, à l'abstinence de vin (35), au célibat (33-34), à la pauvreté volontaire (37), à l'aumône (60). Le mariage est permis à ceux qui ne peuvent garder la continence (57). La marque de la Jérusalem céleste est la liberté (20 ; cf. *Traités*, p. 55, 14 ; 75, 1 ; 78, 10 ; 88, 14). L'homme spirituel n'est pas soumis au jugement d'autrui, car il connaît les secrets de Dieu (21).

Dans le Christ, il n'y a plus de différence entre esclave et homme libre, entre homme et femme (55). L'Esprit confère des charismes aux saints (44 ; cf. 9), et les « docteurs » ont une fonction spécifique dans l'Église (39, *doctores* ; 48, *magistri*) : ils transmettent la révélation divine et méprisent la sagesse de ce monde (89 ; cf. 4). Les saints doivent souffrir persécution (81 ; 85 ; 89). Dans l'homme intérieur existe une image céleste, réformée par la grâce et la connaissance que Dieu donne (51). Les saints sont rachetés par le Christ, que l'apôtre appelle Dieu et Seigneur (17). Par sa croix, le Christ a effacé le *chirographum* (18 ; cf. *Tr. I*, p. 16, 23, et le fragment cité par Orose, *Commonitorium* 2, p. 153). Il nous a délivré de la Loi ancienne (66). La sagesse du Christ est riche et multiforme (10). Toutes choses viennent de Dieu et sont en Dieu (8 ; 25). Le docteur chrétien doit œuvrer jour et nuit (39) et comme l'apôtre « être tout à tous » (41). Il doit aussi rappeler sans cesse au fidèle le combat contre les puissances du mal (38), et l'exhorter à réaliser l'élection à laquelle Dieu l'a prédestiné (15 ; 24). L'esprit du monde est une menace constante ; certains chrétiens tiennent leur ventre pour Dieu et reçoivent indignement l'eucharistie (50 ; 42).

Les membres de l'Église ne doivent pas engager des procès devant les tribunaux civils, mais seulement devant ceux de l'Église (40). Des honneurs spéciaux sont dus à ceux qui donnent leur vie à l'apostolat et à ceux qui reçoivent les docteurs dans leurs maisons (63 ; allusion probable à Euchrotia et aux autres dames favorables au groupe ; cf. Sulpice Sévère, *Chron.* II, 48). La venue de l'Antichrist est proche (87), il faut donc mépriser et rejeter la félicité et les dignités de ce monde (89). Les corps ressusciteront, mais n'auront plus au ciel d'impulsion sexuelle (82).

3° Les prologues monarchiens aux Évangiles, contenus dans bon nombre de mss anciens de la Vulgate, présupposent un texte vieux-latin, pré-hiéronymien ; ils furent rédigés pour une édition vieille-latine, suivant l'ordre *Mt., Jean, Luc, Marc*. Quoiqu'anonymes, il est pratiquement sûr qu'ils sont l'œuvre de Priscillien.

John Chapman (RBén., 1906, p. 335-49 ; plus nettement dans ses *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908) a démontré la parenté de style et d'idées avec les traités de Wurtzbourg ; E.C. Babut mit en doute cette démonstration, mais elle est aujourd'hui communément acceptée. – Éditions : *Novum Testamentum latine*, éd. J. Wordsworth et H. White, t. 1, Oxford, 1889 ; P. Corssen, *Monarchianische Prologe...*, TU 15/1, Leipzig, 1896 ; J. Chapman, *Notes on the Early History...*, cité *supra*.

Les prologues comptent parmi les écrits latins les plus obscurs. L'auteur est visiblement un monarchien convaincu dans sa doctrine trinitaire. Il enseigne l'immanence du Christ dans l'ordre tout entier de la création, pense que le Christ « fixe toutes choses à la croix » (cf. *Traités*, p. 16, 23 ; 60, 1-7 ; 77, 16), spécule sur les généalogies pour démontrer que le Christ est « dans les pères » ; du fait que, dans la généalogie de *Mt.* chaque personnage est d'abord fils et ensuite père, il déduit que fils et père sont des noms différents pour une seule réalité, comme dans le cas du Christ.

Le prologue de *Jean* fait grand cas du célibat de celui-ci (tradition ancienne, mais non canonique : Tertullien, *De monogamia* 17, 1 ; *Apocryphal Acts*, éd. W. Wright, t. 2, p. 66 ; Ambrosiaster, *Quaestiones...*, 127, 33, CSEL 50, p. 414 et *Comm. in 2 Cor. 11, 2* ; Jérôme, *Adversus Jovinianum* I, 26). Les formules du prologue trouvent un écho dans le premier répons des matines du Bréviaire romain pour la fête de saint Jean (27 déc.).

Le prologue de *Marc* est le plus difficile à interpréter. Sedulius Scotus y voyait un « inextricabilis nodus » (PL 103, 283a). Priscillien semble suggérer que le texte consonantique de l'Ancien Testament en hébreu a trouvé son achèvement et son sens spirituel dans l'adjonction des voyelles qu'apporte la venue du Christ. Marc était fils de Pierre par le baptême (idée reprise dans la « Vita S. Petri » du *Liber Pontificalis*, éd. L. Duchesne, t. 1, p. 118) ; il parle en premier lieu du « cri » du prophète Isaïe en référence à Jean le Baptiste pour montrer que « le corps du Seigneur était animé en toutes choses par le verbe de la voix divine ». La nature divine est ainsi, semble-t-il, le principe d'animation du corps du Christ né de Marie (cf. *Tr. VI*, p. 74, 9).

4° Le De trinitate fidei catholicae exprime nettement les croyances monarchiennes des priscillianistes.

Il a été découvert par C.H. Turner dans le ms Laon 113 (9e s.) et publié par G. Morin (*Études, textes, découvertes*, Paris, 1913, p. 151-78, introd., p. 178-205, texte ; réimpr. en PLS 2, 1487-1507).

Voir G. Morin, RBén., t. 26, 1909, p. 255-80 ; J. Pérez de Urbel, *Revista española de Teología*, 1946, p. 589-606 ; surtout A. Orbe, *Gregorianum*, 1968, p. 510-62. Les affinités avec le priscillianisme ont été d'abord remarquées par Th. Zahn (lettre à G. Morin, cf. *Études...*, p. 156-57).

Le traité enseigne que « Père » et « Fils » sont des noms pour une seule et même personne. Le Père est « le sens », le Fils « la parole », et il ne peut y avoir

séparation entre *sensus* et *verbum* (cf. *Tr. VI*, p. 75, 3-4). On ne peut dire que le Père est impassible et le Fils passible. Ceux qui enseignent la distinction entre le Père et le Fils maintiennent bien leur égalité par participation à une nature divine commune, mais ils ne leur donnent pas un rang et un pouvoir identiques. Selon « l'apôtre » (peut-être un texte apocryphe, une partie perdue des *Acta Iohannis*) : « le nom du Père est Fils et le nom du Fils est Père ». Ce nom secret est *Principium*, terme appliqué à la fois au Père et au Fils (cf. *Tr. VI*, p. 75, 5 : « si principium quaeritur, pater dicitur » ; *VII*, p. 82, 17 : « si Christum omnium scimus esse principium »).

5° Le Commonitorium d'Orose (éd. Schepss, p. 151-57 ; cf. DS, t. 11, col. 966) est un mémoire présenté à Augustin en 414 pour solliciter son aide dans la réfutation des hérésies de Priscillien et d'Origène. Le récit d'Orose laisse entendre que la seule théologie courante dans le nord-ouest de l'Espagne était sous l'influence du priscillianisme. Priscillien tenait des opinions semblables à celles des manichéens. L'âme est née de Dieu et tirée d'une sorte de magasin (*promptuarium*) ; elle promet devant Dieu de combattre et elle est instruite par les anges ; mais, au cours de sa descente à travers les sphères célestes, elle est emprisonnée par des puissances malignes qui la forcent à entrer dans divers corps matériels et se l'approprient par inscription sur un pacte légal : c'est le *chirographum* que le Christ a effacé et fixé à la croix, détruisant par là le pouvoir de l'astrologie.

Pour une analyse plus détaillée du *Commonitorium* et du contexte culturel qu'il suppose, en particulier le fragment d'une lettre de Priscillien (p. 153), voir H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, p. 190-206.

L'*Indiculus de haeresibus*, écrit autour de 400 et transmis sous le nom de Jérôme (cité par Augustin, *De haeresibus* 81), contient un exposé sur les Manichéens très proche de celui d'Orose (§ 13-16, PL 81, 638b-39a ; F. Oehler, *Corpus haeresiologicum*, t. 1, Leipzig, 1856, p. 287-88). La source commune semble être le pamphlet d'Ithacius, auquel Priscillien répond en partie dans les *Tr. I-II*.

Ithacius est aussi probablement la source des jugements anti-priscillianistes de Jérôme. Dès 392, celui-ci sait que « Priscillien est accusé par certains de l'hérésie gnostique de Basilide et Marc » (De viris illustribus 121) ; il le répète après 398 à Théodora, veuve de Lucinus de Bétique (*Ép.* 75, 3) ; cf. *Contra Vigilantium* 6, PL 23, 345a, 360b (en 406) ; *In Isaiam* 64, 4-5, PL 24, 622b-23a (408-410). Écrivant à Marcellinus et Anapsychia (*Ep.* 126, 2 ; en 410-412), Jérôme mentionne l'hérésie de Priscillien : l'âme est tirée de la substance de Dieu, il la distingue d'une autre opinion : toutes les âmes, créées simultanément, sont conservées par Dieu dans un « trésor » (idée attribuée par Orose à Priscillien). Mais les *Traités* parlent seulement du « divinum animae genus » (*VI*, p. 70, 12 ; 73, 7 ; *X*, p. 93, 2.16 ; 98, 14-16 ; 100, 12) ; les deux positions ne sont pas incompatibles.

La conjecture ancienne de Henry Dodwell (*Dissertations in Irenaeum*, Oxford, 1689, p. 390-410), selon laquelle la controverse priscillianiste aurait été l'occasion de la traduction latine de l'*Adversus haereses* d'Irénée, est hautement probable.

3. **Spiritualité et théologie ascétique.** – 1° La spiritualité de Priscillien est fondée avec une insistance répétée sur les promesses baptismales. Il rappelle qu'à son baptême il a renoncé au monde, à la chair, au diable et s'est donné à Dieu en abandonnant le haut rang qu'il occupait dans la société (*Traités*, p. 4, 8-5, 5 ; 13, 15 ; 83, 17 ; 99, 9). Par le baptême, ceux que Dieu a prédestinés (32, 2) sont libérés de la « roue » du destin, emprise inexorable et funeste liée à la naissance terrestre (60, 2 ; 90, 14), et des vaines gloires de l'ambition (96, 9). Ils reçoivent la régénération (34, 20 ; 83, 12) et la rémission des péchés (32, 2 ; 37, 11 ; 60, 17 ; 100, 4). Les baptisés font une triple profession de foi à la triple immersion (5, 10 ; 31, 30). La *catholica fides* comporte les articles traditionnels énoncés plus haut (*Tr. II*, 36, 4-37, 48 ; cf. 67, 24 : « in omnem gratiam catholicae professionis » ; 40, 6 : « catholica professio »). L'affirmation centrale du *credo* est que le Christ « homme des hommes » (24, 13 : *Hominum homo*) est Dieu. Est reconnu orthodoxe quiconque confesse que le Christ est Dieu et condamne les vices du monde (30, 14).

Le renoncement et la foi procurent la « liberté » (3, 1-2 ; 32, 16), qui implique cependant une soumission du croyant à l'autorité du Christ-Dieu, et une incorporation à l'Église-Mère (17, 19), « venerabilis ecclesia » (31, 28), « compaginatio corporis Christi » (60, 14). L'Église est, ou doit être, hâvre de calme dans la tempête de la vie (4, 14 ; 57, 13), lieu de paix (35, 10 ; 40, 3.7), « quies catholicae pacis » (35, 5). Là, le signe de la *veritas fidei* est la *simplicitas* (39, 17). Le croyant est « l'héritier de la vie » (5, 24 ; 83, 16) ; il reçoit une onction de l'Esprit saint (16, 16) qui lui donne une illumination intérieure. C'est pourquoi les croyants sont en Dieu (8, 17 : « in deo sumus »), et le Christ-Dieu est en eux (21, 12). En eux Dieu a placé son tabernacle et son temple (24, 9 ; 66, 2 ; 83, 3).

2° La vie chrétienne appelle à un don de soi comparable à celui du Christ dans sa passion (5, 1-5 ; 73), au point que les croyants puissent dire « pour nous vivre, c'est le Christ » (15, 26). Un tel don ne peut être que total ; Priscillien méprise les tièdes et affectionne les épithètes radicales, spécialement *totus* (6, 2 ; 35, 1 ; 97, 2). Ce que le Christ demande n'est rien de moins que l'amour (56, 26). L'homme est image et ressemblance de Dieu (83, 20) ; aussi le devoir de renoncer au monde est-il connu par la nature même, indépendamment de la révélation (57, 3).

L'âme est de race divine, *divinum genus* (70, 12 ; 73, 7 ; 74, 9 ; 81, 5) et nous sommes appelés à participer à la nature divine (70, 16) ; aussi devons-nous « garder en nous la nature de Dieu » (81, 5). Cette participation n'est pas réalisée instantanément au moment de la conversion et du baptême, mais exige un long et graduel progrès (68, 1 : *opus crescens*), un cheminement spirituel (*iter* est un mot favori ; 3, 4 ; 4, 19 ; 6, 2, etc. ; cf. *index verborum*). Le premier pas est de se connaître soi-même, le second de garder tous les commandements (67, 19-20), s'abstenir du mal et « s'accoutumer au bien » (58, 14) : « s'il ne vous est pas possible de parfaire ce que vous voulez, appelez à l'aide le prochain, c'est-à-dire l'Esprit qui habite avec vous » (80, 13-15), car Dieu est « propinquantibus proximus » (104, 10). Si nous voulons obtenir les récompenses célestes (66, 5-7 ; 83, 9-12 ; 101, 2-3 ; 102, 4-5), nous devons nous attendre à des actions difficiles et apprendre la « Christi Dei disciplina » (8, 18). Être disciple, c'est imiter le Christ (72, 10-17 ; 73, 11-16 ; 77, 2-17). L'idéal proposé est « l'homme parfait » (72, 12 ; 77, 12), « consimilatus corpori Dei » (73, 18-24), « imago corporis Christi » (79, 28). Il ne peut être atteint par « le goût d'un loisir paresseux » (51, 12), mais par le labeur (53, 6 ; 64, 15 ; 86, 14 ; 90, 18), en rejetant l'*opus mundi* (70, 10 ; 76, 1 ; 77, 24 ; 78, 26) et en faisant l'*opus Christi* (64, 15 ; 67, 19), par la réception de l'Eucharistie (66, 17-18), les vigiles du carême (80, 10), le jeûne corporel et spirituel (59, 1-20 ; 60, 12), la pauvreté volontaire (17, 3-16 ; 58-60).

3° L'étude de l'Écriture, « opus verbi » (12, 5 ; 63, 6), est un des moyens de grâce les plus importants. Le

disciple doit être un « diligens scripturarum scrutator » (45, 23), imitant les chrétiens de Bérée qui scrutaient les Écritures et conféraient ensemble pour trouver l'interprétation exacte (53, 8 ; cf. *Actes* 17, 11). Dans la Bible réside « la force du Verbe vivant » (28, 26). Si l'on demande ce qu'on doit attendre d'un homme chrétien (51, 18 : « quaero quod christiani hominis est »), la réponse est : ni le savoir du siècle (14, 9), ni l'habileté dialectique (48, 16 ; 110, 12), ni des citations élégantes de poètes ou philosophes (47, 21-22), mais une étude incessante et pieuse des Écritures (5, 6 ; 8, 12-13 ; 12, 20 ; 13, 23 ; 14, 8 ; 28, 26, etc.). Dans la Bible, Dieu nous parle « ouvertement » (80, 25), si bien que l'exégèse biblique n'a pas besoin d'acuité intellectuelle (34, 5 : « interpraetandi ingenium ») : « Dieu n'est connu que par sa propre révélation » (100, 17).

Cependant la Bible a besoin d'un interprète (69, 10), et il nous est donné dans le Christ-Dieu qui fait découvrir le sens de l'Écriture (9, 27) ; en elle tout entière il est présent, car « les deux Testaments sont un seul Dieu » (72, 15), tout comme le corps et l'âme un seul homme. L'accès au sens est ouvert par les nombres sacrés. Un autre principe herméneutique est que les bêtes sauvages de l'Écriture sont les esprits mauvais (8, 26 ; 14, 4) ; qui le nie tombe sous l'anathème.

Les sens cachés de l'Écriture qui font surtout l'objet d'un discernement concernent les tromperies du Diable. La caractéristique des chrétiens dont la vie ne se distingue pas de la société païenne est leur complète inconscience du conflit cosmique entre le bien et le mal, conflit dans lequel ils devraient prendre leur part.

Comme beaucoup de chrétiens qui connurent le réveil du paganisme sous Julien (361-363) et qui entendaient parler des troubles causés par les guerres civiles et les invasions des barbares dans les Balkans depuis 375, Priscillien était convaincu de la proximité de la fin du monde. Les oppositions provoquées par son mouvement ascétique lui paraissaient être la preuve « de la puissance du dernier temps » (35, 6-7). Les chrétiens de nom s'irritaient qu'on ébranlât leur coutumière torpeur ; ils n'aimaient pas s'entendre dire que l'amitié avec ce monde implique l'inimitié avec Dieu (57, 7 ; 90, 16 ; 94, 15). Le Diable a le contrôle de ce monde (57, 17) et il peut trouver des alliés dans le corps humain. Bien que créé par Dieu, le corps est appelé par l'Apôtre « figura mundi » et vieil homme (73, 3-4). Les appétits corporels ne sont pas créés par le Diable (63, 20), mais il sait comment les exploiter (84, 3-6), particulièrement par le désir sexuel (101, 26). L'idolâtrie est son œuvre propre (14, 5-15, 25 ; 39, 9 ; 56, 16 ; 76-77).

4° C'est pourquoi Priscillien invite avant tout à LA CONTINENCE ET LA CHASTETÉ. Il aime citer 1 *Pierre* 1, 22 : « castificate animas vestras deo » (cf. index biblique). Pendant le carême, surtout, il convient de fortifier sa volonté pour garder la continence (58-59) ; si cette exhortation contriste certains hommes, elle est cependant indispensable ; des paroles capables d'augmenter la foi chez certains en offensent forcément d'autres (66, 14). Dieu, il est vrai, a fait l'homme mâle et femelle et leur a conféré le pouvoir de reproduction (63, 18 ; 65, 25) ; les charismes dans le Christ sont donnés également aux hommes et aux femmes (28, 16 ; 32, 8 ; can. 55), ce qui est difficile à obtenir si la femme est confinée dans sa fonction biologique de maternité. Mais Priscillien insiste sur la possibilité d'un « pardon » pour les croyants mariés qui engendrent des enfants ; il leur reste une « *spes veniae* » (30, 3) et leur faute n'est pas mortelle.

Néanmoins la sexualité est cause de corruption (84, 3 ; 101, 26). Le corps appesantit l'âme, comme le dit l'Écriture (83, 25-26, cf. *Sag.* 9, 15) et lui impose un handicap dans la guerre sainte qu'il doit mener (*Tr. X*, 92-102). La continence et la virginité sont une anticipation ici-bas de la vie céleste à laquelle tout chrétien aspire (81, 10-12). Il est erroné de penser que le Seigneur refuse au riche tout espoir de salut (91, 2-12). Cependant, il faut renoncer aux biens du monde (17, 3-6 ; 99).

5° La haute estime de Priscillien pour le célibat va de pair avec sa conviction libérale de l'ampleur de la miséricorde divine et de l'universalité de la révélation ; c'est ce qui a stimulé son goût pour L'ÉTUDE DES APOCRYPHES à caractère encratite. Le fait que ces textes étaient populaires chez les manichéens a rendu fâcheusement plausibles les critiques de ses adversaires. Il n'y a pas de raison de suspecter son total désaveu du manichéisme. Mais on ne peut ignorer, à l'inverse, que certaines de ses retraites spirituelles étaient consacrées à l'étude de textes qui étaient familiers aux manichéens et servaient à leur propagande. Priscillien trouvait déplorable le fait que ses critiques dévalorisaient les apocryphes mais prenaient plaisir à lire les poètes et philosophes païens (47, 21-22) ; ils démontraient par là leur aveuglement devant le combat contre le monde et le diable, dont le caractère caché est parallèle à la nature secrète et ésotérique des apocryphes. Les rencontres d'hommes et femmes mêlés pour l'étude des apocryphes étaient pourtant de nature à soulever des craintes. Il reconnaissait qu'il y avait même chez ses sympathisants une appréhension : il aurait été « conduit par l'amour de la foi à des doctrines autres que celles qu'il s'était proposées » (49, 15-16).

Augustin reçut deux *codices* envoyés par l'évêque Cérétius (d'un siège inconnu, mais probablement en Espagne), et dont l'un contenait un commentaire priscillianiste de l'hymne de Jésus dans les *Acta Iohannis* (ch. 95-96 du texte grec ; éd. et trad. franç. par É. Junod et J.-D. Kaestli, CC, *Corpus Apocryphorum*, t. 1, 1983, p. 200-05 ; sur l'origine gnostique des ch. 94-102 et 109, voir le commentaire, t. 2, p. 581-677 ; sur la lettre d'Augustin, p. 646-47). Le ton catholique et hautement moral de cet exposé lui révéla, semble-t-il, la nature « diabolique » de cette hérésie presque impossible à distinguer de l'orthodoxie (cf. Augustin, *Ep.* 247 ; la date est inconnue mais sûrement postérieure au *Contra mendacium*).

Bibliographie abondante dans B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der 15. Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien, 1965, p. XII-XXIV ; complétée dans son art. du Pauly-Wissowa, Suppl. 14, 1974, col. 485-559.

Études d'ensemble. – E. Florez, *España Sagrada*, t. 6, 16-17, 30, Madrid, 1751, 1762-1763, 1775. – G. Schepss, *Priscillian: ein neuaufgefundener lat. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*, Wurtzbourg, 1886. – F. Paret, *Priscillianus: ein Reformator des vierten Jahrhunderts*, Wurtzbourg, 1891. – K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg/Brisgau, 1905. – E.C. Babut, *Priscillien et le priscillianisme* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 169), Paris 1909. – P. Monceaux, *La question du Priscillianisme*, dans *Journal des Savants*, n.s., t. 9, 1911, p. 70-75, 104-13. – A. Puech, *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 2, 1912,

p. 81-95, 161-213. – A. d'Alès, *Pr. et l'Espagne chrétienne*, Paris, 1936.

J.M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano : Gesta rerum*, Salamanque, 1952. – J.M. Fernández Catón, *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV*, León, 1962, p. 69-109 (cf. J.N. Hillgarth, dans *Studia monastica*, t. 5, 1963, p. 224-25). – A. Barbero de Aguilera, *El Priscilianismo : herejía o movimiento social ?*, dans *Cuadernos de historia de España*, t. 37-38, 1963, p. 5-41. – B. Vollmann, cité *supra*. – H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976. – A.B.J.M. Goosen, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Ascese*, 2 vol., Nimègue, 1976 (avec trad. néerl. des *Traités*). – *Prisciliano y el Priscilianismo*, Oviedo, 1982 (Cours de l'Université Menéndez Pelayo, sept. 1981).

J.A. Davids, *De Orosio et S. Augustino Priscillianistarum adversariis...*, Diss. La Haye, 1930. – V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova and the origins of Priscillianism*, dans *Studia Patristica* I = TU 63, 1957, p. 601-06. – J. Fontaine, *Société et culture en France et en Espagne sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 75, 1974, p. 241-82 ; *L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le « sallustianisme » de Sulpice Sévère*, dans *Classica et Iberica*, Festschrift J.M.F. Manrique, Worcester, Mass., 1975, p. 355-92 ; *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV° y V° : por una nueva problemática del priscilianismo*, dans *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, Compostelle, 1981, p. 183-209. – K.M. Girardet, *Der Prozess gegen die Priszillianer*, dans *Chiron*, t. 4, 1974, p. 577-608. – A.-M. La Bonnardière, *Du nouveau sur le priscillianisme*, dans *Les lettres de S. Augustin découvertes par J. Divjak* (colloque 20-21 sept. 1982), Paris, 1983, p. 205-14. – C. Stancliffe, *Martin of Tours*, Oxford, 1983. – P.M. Saenz de Argandoña, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, 1983.

Écrits. – G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, XI : I due « Trattati al popolo » di Priscilliano (Studi e Testi 5), Rome, 1901, p. 127-36. – G. Morin, *Pro Instantio : contre l'attribution à Pr. des opuscules du ms de Würzburg*, RBén., t. 30, 1913, p. 153-72. – H. Koch, *Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 47, 1928, p. 1-10. – B. Fischer, *Bibelausgaben des frühen Mittelalters*, dans *La Bibbia nell' alto medioevo* (Settimani di studi 10), Spolète, 1963, p. 532-40. – J. Regul, *Die antimarcionistischen Evangelienprologe*, Fribourg/Brisgau, 1969.

Doctrine. – J. Pérez de Urbel, *La teología trinitaria en la contienda priscilianista*, dans *Revista española de teología*, t. 6, 1946, p. 589-606. – A. Orbe, *Doctrina trinataria del anónimo priscilianista De Trinitate fidei catholicae*, dans *Gregorianum*, t. 49, 1968, p. 510-62 ; *Heterodoxía del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, dans *Hispania Sacra*, t. 33, 1981, p. 295-311. – P.M. Saenz de Argandoña, cité *supra*.

DTC, t. 13, 1936, col. 391-400 (G. Bardy). – Dicc. de España, t. 3, 1973, col. 2026-29 (R. Silva, U. del Val). – DS, art. *Espagne*, t. 4, col. 1095-99 (C. Baraut).

Henry Chadwick.

PRITONI (Jean-Baptiste ; Pie de Bologne), frère mineur observant, 1810-1881. – Nous ne savons pas grand-chose sur Giovanni Battista Pritoni, né à Bologne en 1810 et mort dans sa ville natale en 1881. Il entra chez les Frères mineurs observants vers sa vingtième année ; en 1832, il étudiait la philosophie à Busseto.

Une bonne partie de ses œuvres éditées concerne la vie ascétique. Pritoni fait preuve d'une bonne connaissance spéculative de la tradition scotiste. Son ouvrage *L'Anima santissima di Gesù Cristo, mostrata nella sua vera origine e grandezza, contemplazioni dedicate agli amanti della medesima* (Bologne, 1871) fut mis à l'Index le 9 septembre 1875. Pritoni n'y traite pas de la vie spirituelle, mais de l'âme de Jésus, de la création, du péché originel, de Marie, du mariage de l'âme du Christ avec tout fidèle. Ces cent deux contemplations développent chacune une idée doctrinale. Pritoni semble attribuer un rôle excessif à l'âme de Jésus : elle n'est pas seulement forme de son corps et donc réalité créée, mais aussi « anima della divina Sapienza ». Cette conception est marquée par la tradition plotinienne et celle de Duns Scot. Elle ne trouva pas grand écho dans le public.

On doit encore à Pritoni : *Compendio della Vita del V. Duns Scoto...* (Rome, 1855) ; – *Contro l'infezioni delle viti...* (Rome, 1855) ; – *Anno Francescano, ossia concetti... per ciascun giorno dell'anno* (sous le nom de Pio da Bologna, 4 vol., Rome, 1876), etc.

Son confrère Giacinto Picconi da Cantalupa dit de lui : « Il était un peu bizarre dans quelques-uns de ses principes, mais solide en matière de morale ; il a écrit un bon nombre de petits livres... » (dans une chronique restée inédite).

Pietro Zovatto.

PRIVATION. – Le DS a déjà signalé les renoncements appelés par la vie spirituelle dans les art. *Abnégation, Anéantissement, Aridité, Ascèse, Dépouillement, Déréliction, Désolation, Épreuves spirituelles, Mort* (mystique), *Nudité, Pauvreté* (spirituelle). Le présent article ne revient pas sur ces thèmes plus ou moins connexes et, passant sous silence maint auteur important, se borne à la notion de privation ; il n'envisage celle-ci qu'au sens précis, sinon technique que le mot prend chez quelques spirituels du 17e siècle.

1. Notion. – Maximilien van der Sandt donne cette définition : « On parle de privation quand Dieu prive l'âme de consolations, de familiarité et de certaines faveurs particulières qu'il a coutume de communiquer à ceux qui lui sont chers » (M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 305). Fr. Guilloré précise aussi : « Il ne s'agit ici que de la privation des choses bonnes de leur nature, comme des vertus, des faveurs, des visites de Dieu et de Dieu même » (*Maximes spirituelles*, t. 1, Nantes, 1668, livre 2, max. 4, ch. 2, n. 1, p. 250). Privation dit ainsi plus que pauvreté spirituelle : la privation concerne des biens qui sont, sinon dûs selon la nature, du moins habituellement concédés, – des biens qui ont déjà été concédés et qui sont retirés ; enfin, le mot est employé spécialement pour les biens spirituels, en particulier pour « l'expérience de Dieu », comme dit A. Civoré (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, p. 294)

Pour reprendre une formule fort ancienne, la privation – et son bon usage – consiste à « quitter Dieu pour Dieu ». Eckhart avait déclaré que « le plus haut et le plus sublime que l'homme puisse quitter, c'est de quitter Dieu pour Dieu » (*Got durch Got* ; Sermon 12 « Qui audit me », *Die deutschen Werke*, t. 1, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 196 ; cf Serm. 2, p. 40, et 5a, p. 81-82). La formule a été souvent reprise. A. Gagliardi évoque dans les mêmes termes un degré élevé d'abnégation (*Breve compendio di perfezione cristiana*, ch. 7 : 4e degré, éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952, p. 66-74). P. de Bérulle lui fait plusieurs fois écho (*Collationes ordinis nostri*, Paris, B.N., ms latin 18210, p. 226 ; *Œuvre de piété* 52A, selon la numérotation de J. Orcibal, cf. RHE, t. 57, 1962, p. 813-62 ; Avignon, Bibl. munic., ms 745, p. 176).

Au 16e siècle, Ignace de Loyola (d'après P. Ribadeneira, *Vita Ignatii,* livre 5, ch. 10, Ingolstadt, 1590, p. 477) et Philippe Neri (d'après J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour de N.S. Jésus-Christ,* livre 3/1, ch. 12, sect. 13, Paris, 1645, p. 440) avaient repris la formule pour rappeler que le second commandement est semblable au premier : laisser l'oraison pour le service du prochain, c'est quitter Dieu pour Dieu ; beaucoup d'autres auteurs les imiteront jusqu'à nos jours. Cependant J.-J. Surin met en garde contre une interprétation trop large (Lettre 547, dans *Correspondance,* éd. M. de Certeau, Paris, 1966, p. 1581) et A. Piny revient au sens ancien : sacrifice d'une certaine expérience de Dieu (*Les trois différentes manières pour se rendre intérieurement Dieu présent,* Lyon, 1685, p. 269).

Même dans les privations « passives » de l'expérience de Dieu, quitter Dieu pour Dieu constitue un acte, tout intérieur qu'il puisse être. On mentionne ainsi un « état de privation » dont l'exemple de Jeanne de Chantal paraît typique : « J'étais, si me semble, sans foi, sans espérance et sans charité pour Celui que j'aimais, en qui j'espérais et croyais. Quel martyre est celui-là, de ne pouvoir aimer ce qu'on passionne d'aimer, et de souffrir, dans la vie, un état de mort qui n'est autre que la privation des actions vitales qui suit la séparation de l'âme d'avec le corps » (cité par A. Fichet, *Les saintes reliques de l'Érothée, en la vie de..,* Paris, 1643, p. 711). Elle-même propose un « chemin... pauvre, privé de sentiment, de satisfactions, de goûts, de connaissances, de pouvoir, d'affection, de désirs, de sentiments d'amour et semblables » (Lettre 15, éd. Migne, Paris, 1862, col. 318).

Ici, elle écrit « privé de pouvoir », expression plus acceptable que cette « privation des actions » rapportée par Fichet et ressemblant par trop au quiétisme. Surin, lui, ose écrire : « L'âme demeurant dans ce repos est tellement privée de son action qu'elle devient comme immobile et cette sorte d'oraison s'appelle silence » (*Catéchisme spirituel,* t. 1, 3e partie, ch. 4, 2e degré d'oraison convenable à la « voie surnaturelle », 3e éd., Paris, 1673, p. 260). Mais Civoré, plus nuancé ou plus prudent, décèle en l'état de privation des actes cachés : l'âme ne peut alors « apporter d'autre résistance au mal que par des actes simples, élevés et cachés qui ne donnent point assez d'assurance, parce qu'ils ne sont point assez connus, sans qu'elle puisse faire autre effort pour le bien que par actes pareils, mais destitués en plusieurs choses de la douce et forte efficace que Dieu leur donnait auparavant » (*Les secrets...,* p. 294).

2. Privation et union à Dieu. – Communément l'état de privation est présenté comme une purification, une étape avant l'union ou le « dernier état de perfection », comme dit Constantin de Barbanson.

Ainsi font le même Constantin (*Les secrets sentiers de l'amour divin,* 2e partie, ch. 10-11, Cologne, 1623 ; Paris-Tournai, 1932, p. 250-79), Guilloré (*Les progrès de la vie spirituelle,* livre 2, instr. 1, Paris, 1675 ; cf. *Maximes spirituelles,* t. 1, livre 3, maxime 2, éd. citée, p. 447-70), le capucin Jean-François de Reims (*La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu,* t. 2, instr. 5, sect. 3-4, Paris, 1651, p. 247-99) et Éloi Hardouin de Saint-Jacques, qui note : « La privation totale est la disposition dernière de l'âme pour le degré d'union » (*La conduite de l'âme dans l'oraison...,* Paris, 1661, p. 357).

Cependant quelques spirituels présentent les actes et l'état de privation comme unissant déjà à Dieu. Pour ne pas nous arrêter à Jean-François de Reims (cité *supra,* t. 2, instr. 6, sect. 9, p. 503-44) dont la terminologie et l'ordre ne sont pas précis, c'est le cas de Bérulle en particulier.

Il est impressionné par l'exemple de Jean-Baptiste qui, au lieu de suivre Jésus, se « prive » de sa présence (*Collationes...,* p. 225), par celui de Marie également privée de sa présence (*Œuvre de piété* 73H ; sujet repris par J. de Bernières, *Le chrétien intérieur,* livre 3, ch. 14, Paris, 1662, p. 221-23), par celui enfin de Madeleine à l'égard de qui Jésus ressuscité prend ses distances (*Élévation sur Sainte Madeleine,* ch. 8, 10 et 13, dans *Les Œuvres...,* Paris, 1644, p. 584, 591, 596). Il découvre l'archétype de cette privation en Jésus lui-même dont l'humanité est « privée » de la subsistance qu'appelait sa nature (*Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, ibidem,* p. 187).

Puis, laissant là cette justification fragile, c'est dans la relation au Père que Bérulle envisage la kénose du Fils : « Deus, Deus, ut quid dereliquisti me ? Délaissement, privation et rigueur non assez entendus ni assez honorés en la terre » (Lettre 111, dans *Les Œuvres...,* p. 1239 = lettre 626 dans l'éd. de la *Correspondance* par J. Dagens, 3 vol., Paris, 1937-1939). En Jésus, il ne peut s'agir d'une purification. Ce n'est pas en raison du péché, c'est en raison de la transcendance divine que l'amour de Dieu est « séparant » et que l'union à Dieu peut être ici-bas vécue sur le mode de l'absence, et de l'absence douloureuse. Privation signifie simultanément séparation et union ; la séparation consentie est en même temps désir ; il ne faut pas être « scrutateur de la Majesté de Dieu », mais « se dénuer de l'activité de cette partie suprême » (de l'âme), comme on baisse les yeux pour regarder le soleil (*Bref discours de l'abnégation intérieure* III, 6, dans *Les Œuvres,* p. 656), bref quitter Dieu pour Dieu.

Malgré quelques convergences, la perspective de L. Chardon († 1651 ; DS, t. 2, col. 498-503) est différente : pour lui, la réprobation divine impose une « séparation » plutôt qu'une privation.

Henri de Maupas († 1680 ; DS, t. 10, col. 825-26), bérullien sur ce point, voit l'état de privation que souffre Jeanne de Chantal réaliser déjà une union à Dieu : « Son bien aimé... semblait lui dire en l'état de privation, comme à cette autre amante : Ne me touche point. Et cet amour, séparant en apparence, faisait une secrète union d'autant plus parfaite et amoureuse qu'elle était séparée des sens » (*La vie de la V. M. Jeanne-Françoise Fremiot,* Paris, 1644, p. 296-97).

Il est à noter que Surin, dans le texte du *Catéchisme spirituel* cité plus haut, fait de l'oraison de silence un degré de la contemplation et que J. Crasset situe dans la hiérarchie des sortes d'oraison « l'oraison de privation » au-delà de l'oraison d'union, mais en deçà de celles de transformation et de quiétude (*Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditation,* ch. 3, Paris, 1672).

Mme Guyon ne retient pas le thème de la privation dans ses *Justifications,* mais elle l'évoque sous le thème de la purification dans la mesure où elle reproduit les textes cités plus haut de Constantin de Barbanson et d'autres de Jean de Saint-Samson (*Justifications,* t. 2, Paris, 1790, p. 350-72 *passim* ; cf. t. 3, p. 412-13).

Michel Dupuy.

PROBATION. Voir DS, art. *Noviciat.*

PROBATIONS. Voir art. *Chaumont,* DS, t. 2, col. 813-18, et t. 1, col. 1042-43.

PROBST (Brobst ; Ulrich), jésuite, 1690-1748. – Né à Landsberg en Bavière le 6 mars 1690, Ulrich Probst entra dans la Compagnie de Jésus le 17 octobre 1706. Après son noviciat, il fit sa philosophie à Ingol-

stadt (1708-1711), puis enseigna la grammaire et les humanités à Ratisbonne, Landshut et Ingolstadt (1711-1715), après quoi il fit sa théologie à Amberg et à Ingolstadt (1715-1719).

Après son Troisième an de noviciat à Altötting, il enseigna dans les collèges de Landsberg, Ratisbonne et Neuburg (1719-1729). Il inaugura sa carrière de prédicateur à Munich en 1729 et la poursuivit à la collégiale Saint-Maurice d'Augsbourg, jusqu'à sa mort en 1748 ; il exerça aussi son ministère auprès des congrégations mariales et des militaires. Le nécrologe présente Probst comme un travailleur acharné, dur pour lui-même, comme un prédicateur puissant et un conseiller spirituel apprécié et plein de bonté.

Probst ne publia de son vivant que des panégyriques de saints (Marguerite de Cortone, Neuburg, 1729 ; Bernard de Clairvaux, Augsbourg, 1733). Après sa mort, un de ses confrères publia ses œuvres, toutes à Augsbourg.

Ses sermons sont adressés aux prêtres, surtout aux prédicateurs, comme aux laïcs et aux membres des congrégations mariales. Partant des réalités de la vie quotidienne, il traite des vérités de la foi chrétienne et des vertus : la colère et la douceur (1753 ; 4e éd. 1775), l'espérance et le scrupule (1753 ; 4e éd. 1775), la chasteté (1754 ; 3e éd. 1756), la mort (2 vol., 1748 ; 7e éd. 1772 ; trad. latine, 1753), le péché (1752), le jugement et l'enfer (1754 et 1770), Dieu et la perfection (*Heylsame Gedancken von Gott und Göttlichen Vollkommenheiten...*, 1756 et 1762).

Probst a beaucoup écrit sur l'Eucharistie : *Lehr- und Geistreiche Betrachtungen von dem Allerheiligsten Sacrament des Altars...* (3e éd. 1750 ; 7e éd., 2 vol., 1771 ; adaptation d'après la 10e éd., Landshut, 1847 ; Schaffhausen, 1856 ; Ratisbonne, 1874) et *Lehr und Geist-volles Communion-Buch* (pour tous les jours de l'année, 2 vol., 1750-1751 ; 1755 ; adaptation par C. Sickinger, Dülmen, 1885, et par un Cistercien, 6e éd., Mayence, 1890).

Plus directement orientés à la vie spirituelle que les prédications sont les ouvrages du type de l'exercice de piété, comme ses *Aloisianische Sonntage* (1798), ses méditations sur le Cœur du Christ (*Allerheiligste Herz-Jesu...*, 1749 ; 7e éd. 1776 ; adapt. Sulzbach, 1847) et les *Sechs und vierzig... Arten das heiligste Leyden Christi zu betrachten...* (1750 ; 3e éd. 1757).

Il propose aussi des lectures spirituelles ou des conférences pour une retraite de huit jours selon les *Exercices* ignatiens (1758 ; 2e éd. 1762 ou 1764), pour les prédicateurs (*Heilsame, Tröstliche Gedanken über Sonn- und feyertägliche Heilige Evangelien*, 2 vol., 2e éd., 1760 ; 1771) et pour les conseillers spirituels (en latin, 1755 ; en allemand, 1776).

La méthode de Probst est clairement celle d'un catéchète de la foi et de la vie chrétiennes. Après avoir prêché, il souhaite visiblement que l'auditeur puisse revenir à une lecture pour pouvoir réfléchir. Le côté moralisateur de l'*Aufklärung* affleure dans ses conférences, mais on voit facilement qu'elles sont mûries dans la méditation et la prière, et qu'elles y invitent. Comme beaucoup des prédicateurs de son temps, Probst n'a pas été étudié, mais devrait l'être.

Archives de la province S.J. de Germanie supérieure et Archives romaines S.J. (*Germ. Sup.* 64). – Sommervogel, t. 6, col. 1234-40. – J.N. Brischar, *Die Deutschen Kanzelredner aus dem Jesuitenorden*, t. 5, Schaffhausen, 1871, p. 490-566 (donne 11 sermons de Probst). – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4/2, Paderborn, 1928, p. 280. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 394. – DS, t. 8, col. 1025.

Constantin Becker.

PROCLUS (saint), évêque de Constantinople † 446. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – Les meilleurs renseignements sur la vie et le caractère de Proclus sont fournis par un témoin direct, Socrate le Scolastique, dans son *Histoire ecclésiastique* :

« Proclus fut lecteur dès sa prime jeunesse ; il fréquenta les maîtres et prit goût à la rhétorique. Parvenu à l'âge d'homme, il vécut près de l'évêque Atticus (407-425) et devint son secrétaire. En raison de ses progrès, Atticus l'admit au rang des diacres. Jugé digne du sacerdoce, il fut, comme je l'ai dit (VII, 28), élevé au siège épiscopal de Cyzique par Sisinnius (425-427)... Il obtint enfin le trône épiscopal de l'Église de Constantinople. C'était un homme de bon caractère, s'il en fut ; en effet, formé auprès d'Atticus, il imita ses meilleures qualités ; il fit même preuve de plus de patience que lui. Atticus en effet se montrait sévère pour les hérésiarques ; Proclus, lui, était pacifique envers tous, car il pensait mieux les gagner ainsi que par la contrainte. Ayant choisi de n'attaquer aucune hérésie, il laissa à l'Église le renom d'une entière mansuétude, imitant en cela l'empereur Théodose. Celui-ci avait décidé de ne pas employer la puissance impériale pour réduire ses adversaires ; celui-là de ne pas s'insurger contre ceux qui pensaient autrement que lui au sujet de Dieu » (VII, 41, PG 67, 829c-932a).

Il semble que Proclus soit né à Constantinople vers 390 ; une tradition postérieure fait de lui un disciple de Jean Chrysostome † 407, mais sans doute en raison de ses talents d'orateur. Socrate nous apprend encore qu'il fut à trois reprises proposé sans succès pour le siège de Constantinople ; déjà en 425 (il devait donc avoir au moins trente ans), à la mort d'Atticus, concurremment avec Philippe de Sidè, mais « la voix des laïcs » fit prévaloir « le pieux et charitable Sisinnius » (VII, 26, 800ab). Celui-ci consacra Proclus évêque de Cyzique dans l'Hellespont ; le clergé et les fidèles de cette ville ayant déjà élu le moine Dalmatius, Proclus, empêché d'occuper son siège, resta à Constantinople où il se fit remarquer par ses prédications (VII, 28, 801b). A la mort de Sisinnius (427), les électeurs se partageaient à nouveau entre Philippe et Proclus ; Théodose et ses conseillers firent élire un prêtre d'Antioche, Nestorius, qui devait troubler l'Église par sa doctrine christologique et la négation de la maternité divine de Marie (VII, 29, 801c-804a). Après la déposition de Nestorius par le concile d'Éphèse (11 juillet 431), Proclus faillit être élu ; cette fois « des hommes influents » alléguèrent le 18e canon du concile d'Antioche (341), qui interdisait le transfert d'un évêque à un autre siège ; or, Proclus était toujours en titre évêque de Cyzique (VII, 35-36, 817-821). Un ascète sans culture, Maximinianus fut alors élu (25 octobre 431). Celui-ci mourut le 12 avril 434 ; comme divers groupes de pression s'agitaient pour obtenir la restauration de Nestorius, l'empereur Théodose prescrivit aux évêques du synode permanent l'élection de Proclus, qui fut intronisé aussitôt. L'empêchement du canon d'Antioche fut alors levé en faisant appel à l'autorité du défunt pape Célestin † 432 (VII, 40, 829ab).

Parmi les événements qui marquèrent l'épiscopat de Proclus, en dehors de ses prédications et de ses interventions doctrinales, trois au moins méritent d'être signalés.

En janvier 437, Proclus fut appelé par Mélanie la jeune au chevet de son oncle mourant, le sénateur Volusianus ; celui-ci consentit à se convertir à la foi chrétienne et fut baptisé par l'évêque avant sa mort (6 janvier) ; il avait déclaré : « Si

nous avions à Rome trois hommes tels que le seigneur Proclus, on n'y compterait plus de païens » (*Vie de Mélanie*, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, 1962, p 233 ; cf DS, t. 10, col. 962).

Au cours de l'été de la même année, des secousses sismiques très violentes et répétées quatre mois durant terrorisèrent le peuple de la capitale. Le 25 septembre, alors que la foule était rassemblée hors de la ville au Campus, un enfant élevé dans les airs et « instruit par une voix angélique » aurait demandé qu'on fît chanter le *Trisagion*. Proclus en donna l'ordre et le peuple se mit à chanter la formule sous forme litanique ; le tremblement de terre prit fin aussitôt. Le premier témoin de cette tradition semble être Jean Damascène au 8e siècle (*De fide orthodoxa* III, 19, PG 94, 1021 = *Expositio fidei* 54, éd. crit. B. Kotter, t. 2, Berlin, 1973, p. 130 ; cf. aussi Théophane, *Chronographia*, PG 108, 245a-248a). Le *Trisagion* fut ensuite chanté au concile de Chalcédoine en 451 (cf. *Acta Conciliorum Œcumenicorum* = ACO, t. 2, 1/1, Berlin-Leipzig, 1933, p. 195, 30) et introduit dans la liturgie byzantine.

Quelques mois plus tard, pour réconcilier avec l'Église les partisans de Jean Chrysostome (« johannites »), Proclus fit ramener les restes du saint évêque, conservés à Comane où il était mort d'épuisement en 407. La translation se fit avec grande solennité le 27 janvier 438, et les reliques furent déposées dans l'église des Saints-Apôtres (Socrate, *Hist. eccl.* VII, 45, PG 67, 836ab ; cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, t. 1/1, 2e éd., Paris, 1972, n. 84a, p. 67). Ce geste de pacification peut expliquer aussi, pour une part, la tradition qui fait de Proclus un disciple de Chrysostome.

Il y eut aussi un conflit entre le pape Sixte III et Proclus ; celui-ci revendiquait la juridiction de Constantinople sur les évêchés de l'Illyricum oriental, dépendants du vicariat de Thessalonique (cf. lettre de Sixte III du 18 déc. 437, *Acta Romanorum Pontificum*, éd. A.L. Taŭtu, Vatican, 1943, p. 176-77). Le conflit semble s'être apaisé rapidement et les rapports entre Constantinople et Rome n'en furent pas troublés. Plusieurs documents montrent encore que Proclus tendit à multiplier les interventions dans les affaires ecclésiastiques des évêchés orientaux (cf. D. Stiernon, art. *Proclo*, BS, t. 10, col. 1144-45 ; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 350 à 451*, Paris, 1974, p. 472-73). On notera que l'appellation « patriarche » n'apparaît qu'au concile de Chalcédoine (ACO, t. 2, 1/2, 1933, p. 78, 26) sans que le terme ait encore le sens juridique qu'il prendra par la suite (cf. Dagron, p. 480-83).

Proclus mourut en 446, vers le 12 juillet (Grumel, *Les Regestes*, p. 62) ; sa fête est commémorée le 24 octobre dans l'Église orientale (le 20 novembre dans les Églises gréco-slaves) ; son nom fut introduit à la date du 24 octobre dans le *Martyrologe Romain*, sur l'intervention de Baronius.

2. **Œuvres.** – Les œuvres de Proclus sont publiées en PG 65, 679-888, qui reprend les éditions anciennes de Vincenzo Riccardi (*S. Procli archiespiscopi Constantinopolitani Analecta*, Rome, 1630), de Fr. Combefis (*Auctarium novum*, t. 1, Paris, 1668, col. 301-496 : 20 homélies, la 17e de l'éd. Riccardi étant restituée à Astérius le sophiste ; une trad. française fut publiée anonymement par Nicolas Fontaine, *Les œuvres de Clément d'Alexandrie avec les opuscules de plusieurs autres Pères grecs*, Paris, 1696 et 1701, p. 316-424 ; cf. DS, t. 5, col. 677), de A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. 4, Rome, 1839, p. LXXVII-XCVIII.

La production littéraire de Proclus a fait l'objet de nombreuses recherches depuis 1940, surtout en ce qui concerne l'homilétique. L'étude de la tradition manuscrite n'a pas encore permis cependant de dissiper les doutes sur l'authenticité de certaines pièces.

L'inventaire que nous proposons suit celui de M. Geerard, CPG, t. 3, Turnhoult, 1979, n. 5800-5915, p. 133-50 ; nous mentionnerons seulement, sauf exceptions, les traductions latines ; on trouvera dans CPG 3 ce qui concerne les traductions en d'autres langues anciennes. Pour les pièces répertoriées dans la BHG, on tiendra compte de F. Halkin, *Novum Auctarium* = NA (Subsidia hagiographica 65), éd. renouvelée, Bruxelles, 1984. Pour l'homilétique (CPG 3, n. 5800-36), nous renvoyons aux études suivantes : J.-F. Leroy, *L'homilétique de Proclus de C. Tradition manuscrite, inédits, études connexes* (Studi e Testi 247), Vatican, 1967 ; M. Aubineau, *Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus*, dans *Revue des études grecques*, t. 85, 1972, p. 572-96 (recension critique du précédent et propositions nouvelles) ; R. Caro, *La homilética mariana en el siglo V* (Marian Library Studies 3-5), Université de Dayton, Ohio, t. 1, 1971 (p. 3-265) ; t. 2, 1972 (p. 269-622) ; t. 3, 1973 (p. 623-727 : conclusions et tables).

1° Œuvre homilétique. – 1) *De laudibus S. Mariae* (NA 1129), PG 65, 680-92 ; éd. crit. É. Schwartz, ACO, t. 1, 1/1, 1927, p. 103-07 ; cf. Leroy, p. 44-67 ; Caro, t. 1, p. 79-94, t. 3, p. 635.

Il existe deux versions latines : PL 48, 777-81 (Marius Mercator) nouv. éd. en préparation par B. Gain et C. Nardi ; PL 56, 1140-44 ; trad franç. par A.-J. Festugière, *Éphèse et Chalcédoine.. Actes des Conciles*, Paris, 1982, p. 154-60 ; une version syriaque inédite a été publiée, avec trad latine, par E. Lucchesi, *L'oratio I « De laudibus Mariae » de Pr. de C.*, dans *Mémorial A.-J. Festugière* (Cahiers d'Orientalisme X), Genève, 1984, p. 187-98.

Prononcée probablement en 430, à l'occasion de la fête mariale célébrée autour de Noël (cf. Caro, t. 1, p. 82-87 ; t. 3, p. 640-42), cette homélie applique deux fois à la Vierge le terme *Theotokos* (Mère de Dieu ; PG 65, 681b, 692b). Nestorius, qui était présent, intervint ensuite pour recommander la modération dans les louanges mariales et réaffirmer sa propre doctrine, sans toutefois critiquer directement le terme (cf. ACO, t. 1, 5/1, 1924-25, p. 37-39). L'homélie fut insérée avec quelques remaniements, dans les Actes du Concile d'Éphèse (cf. l'éd. Schwartz). Proclus ne figure pas cependant dans la liste des évêques présents au concile (ACO, t. 1, 1/2, 1927, p. 3-7).

2) *De incarnatione* (BHG 1899k) ; PG 65, 692-704 ; Leroy, p. 146-47 ; Caro, t. 1, p. 94-100, estime que l'authenticité proclienne n'est pas certaine. – 3) *De incarnatione Domini* (BHG 1914d) ; PG 65, 704-08 ; Leroy, p. 147 ; Caro, t. 1, p. 100-03 (à dater probablement du 26 déc. 426, un dimanche) ; sur le mystère ineffable de l'Incarnation, union de la nature divine et de la nature humaine en un seul Fils, à la fois Dieu et homme. – 4) *In natalem diem Domini* (BHG 1900) ; PG 65, 708-16 ; Leroy, p. 76-82, 147 ; Caro, t. 1, p. 103-10, admet son authenticité tout en reconnaissant que Proclus reprend parfois textuellement une homélie pour Noël de Théodote d'Ancyre (mort avant 446), publiée en PG 77, 1349-69 et insérée dans les Actes d'Éphèse (ACO, t. 1, 1/2, p. 80-90) ; sur l'enfantement virginal ; éloge de Marie, vierge et mère, cause du salut.

5) *In sanctam Virginem Dei genitricem* (NA 1134) ; PG 65, 716-21 ; Leroy, p. 82-85 ; Caro, t. 1, p. 110-14. La maternité virginale est opposée à la génération humaine ; excellence de Marie sur toute la création et toutes les femmes. Homélie prononcée à l'occasion de la fête mariale, mais à une date incertaine, probablement après Éphèse ; le terme *Theotokos* est utilisé deux fois (717bc).

6) *Laudatio S. Dei Genitricis Mariae* (NA 1110 ; 1126c pour la dernière partie) ; PG 65, 721-57 ; Leroy, p. 86-93, avec éd. crit., p. 298-324. La première partie est un éloge de la virginité en général, la seconde un éloge de la virginité de Marie ; des morceaux poétiques introduisent des dialogues entre Marie et Joseph, Marie et l'ange Gabriel. M. Aubineau, p. 598-92, soulève des doutes sur l'authenticité ; R. Caro, t. 2, p. 308-44, estime que seule la partie oratoire pourrait être « de l'école proclusienne » ; mais l'ensemble de cette pièce très longue serait plutôt une compilation tardive.

7) *In sanctam Theophaniam* (Épiphanie et Baptême du

Christ ; NA 1948a) ; PG 65, 757-64 ; Leroy, p. 95-99. – 8) *In Transfigurationem* (BGH 1980 ; NA 1980a) ; PG 65, 764-72 (et PG 61, 713-16 sous le nom de Jean Chrysostome) ; Leroy, p. 100-07 (mss). Selon M. Aubineau, *Une homélie grecque inédite sur la Transfiguration,* AB, t. 85, 1967, p. 404, n. 1, l'homélie pseudo-chrysostomienne PG 61, 721-24 (BGH 1988) semble être aussi de Proclus (cf. J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum,* p. 68, n. 182) ; elle ne traite pas proprement de la Transfiguration et son titre serait plutôt « In Petrum et Iacobum et Andream » (le texte publié par Aubineau dans cet article est différent du texte pseudo-chrysostomien).

9) *In ramos palmarum* ; PG 65, 772-77 ; Leroy, p. 106-07 ; exhortation à se préparer à la venue du Seigneur ; gloire de la Croix. – 10) *In sanctam quintam Feriam* (Jeudi-Saint ; NA 418f) ; PG 65, 777-81 ; Leroy, p. 108-11 ; trahison de Judas et danger de l'avarice. – 11) *In Parasceven* (Vendredi-Saint ; NA 450c) ; PG 65, 781-88 ; Leroy, p. 112-15 ; sur la victoire du Christ par la Passion et la Croix. – 12) *In Resurrectionem* ; PG 65, 788-89 ; Leroy, p. 114-16 (il s'agit en fait d'une finale de l'hom. 11).

13) *In sanctum Pascha* ; PG 65, 789-96 ; Leroy, p. 116-18, 150-51. – 14) *In sanctum Pascha* ; PG 65, 796-800 ; Leroy, p. 120-21. – 15) *In sanctum Pascha* ; PG 65, 800-05 ; Leroy, p. 121-24 ; éd. crit. M. Aubineau, *Homélies pascales,* SC 187, 1972, p. 181-86. – 16) *In sanctam Pentecosten,* PG 65, 805-08 ; Leroy, p. 124-26. – 17) *Laudatio S. Stephani* (NA 1657) ; PG 65, 809-17 ; Leroy, p. 126-30. – 18) *Laudatio S. Apostoli Pauli* (BHG 1461 ; NA 1461b : recension longue) ; PG 65, 817-21 ; Leroy, p. 132. – 19) *Laudatio S. Andreae Apostoli* (BHG 103) ; PG 65, 821-28 ; Leroy, p. 132-34. – 20) *Laudatio S. Iohannis Chrysostomi* (NA 878c) ; PG 65, 827-34 (texte latin seul) ; Leroy, p. 134-35.

21) *Sermo 1 De ascensione Domini* ; PG 65, 833-37 ; Leroy, p. 136. – 22) *Sermo 2 De circumcisione Domini* (NA 1924) ; PG 65, 837-40 ; Leroy, p. 137 ; éd. crit. avec trad. franç. par M. Aubineau, *Pr. de C., in illud « Et postquam consummati sunt dies octo » (Luc 2, 21),* dans *Mémorial A.-J. Festugière,* p. 202-203 ; cf. M. Aubineau, *Emprunts de Pr. de C. à Cyrille d'Alexandrie dans son homélie XXII...,* dans *After Chalcedon, Studies... offered to A. van Roey* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Louvain, 1985, p. 23-34.

23) *Sermo 3 De dogmate Incarnationis* (BHG 1898n) ; PG 65, 841-44 (latin seul) ; texte grec édité par Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e^ et V^e^ siècles sur la Nativité,* dans *Le Muséon,* t. 54, 1941, p. 44-48 ; cf. Leroy, p. 137-38, 153-54 ; selon Caro, t. 1, p. 114-21, ce serait une réplique au sermon 27 de Nestorius prononcé le 1^er^ mars 431. – 24) *Sermo 4 De Nativitate Domini* (BHG 1897) ; PG 65, 843-46 ; éd. Ch. Martin, *Un florilège...,* p. 40-44 ; Caro, t. 1, p. 122-28, date la pièce de déc. 430 ou 431. – 25) *Sermo 5 De S. Clemente* (évêque d'Ancyre et martyr ; BHO 196) ; PG 65, 845-50 (version latine de la trad. syriaque par A. Mai).

Les pièces 26-34 ont été repérées et publiées par F.-J. Leroy ; M. Aubineau a cependant émis des doutes sur l'authenticité de quelques-unes.

26) *Sur le massacre des Innocents et la veuve fondatrice* (NA 827f) ; éd. Leroy, p. 174-83. – 27) *Mystagogie baptismale* (NA 1939y) ; éd. Leroy, p. 184-98 ; c'est la seule catéchèse baptismale conservée pour l'Église de Constantinople : renonciation à Satan et attachement au Christ ; exposé rapide du symbole de foi, puis des cérémonies du baptême ; exhortation à la fidélité. – 28) *Sur la Théophanie* (Épiphanie et Baptême ; NA 1931m) ; éd. Leroy, p. 195-204 ; doutes sur l'authenticité, Aubineau, p. 584.

29) *Sur la crucifixion* (NA 418m), éd. Leroy, p. 204-12 ; doutes sur l'authenticité, Aubineau, p. 581-83. – 30) *Sur le Vendredi Saint et la Trinité* ; existe seulement en trad. syriaque et arabe ; trad. franç. sur l'arabe par R. Lavenant et M. Allard ; Leroy, p. 217-23. – 31) *Sur la Résurrection,* court fragment, Leroy, p. 223-25. – 32) *Pour la sainte Pâque,* Leroy, p. 225-30 ; doutes d'Aubineau, p. 583. – 33) *Dimanche après Pâques,* sur l'apôtre Thomas (NA 1839), Leroy, p. 230-53 ; l'homélie est attribuée à Jean Chrysostome dans la tradition manuscrite et publiée en PG 59, 681-88, mais deux extraits en sont cités sous le nom de Proclus dans un florilège arabe ancien. – 34) *Éloge de tous les saints* (NA 1617a) ; Leroy, p. 252-56.

35) *Homilia consolatoria* = Pseudo-Basile de Césarée, PG 31, 1713-21 ; éd. S.Y. Rudberg, *L'homélie pseudo-basilienne « consolatoria ad aegrotum »,* dans *Le Muséon,* t. 72, 1959, p. 301-22. – 36) *De incarnatione Domini* (BHG 1895) ; éd. D. Amand, *Une homélie grecque antinestorienne,* RBén., t. 58, 1948, p. 223-63 (corrections textuelles de S.Y. Rudberg, RBén., t. 62, 1952, p. 189-200) ; Caro, t. 2, p. 427-30, exprime de sérieux doutes sur l'authenticité. – 37) *In ascensionem Iesu Christi* ; PG 62, 727-30 (Chrysostome) ; version syriaque du 13^e^ siècle conservée sous le nom de Proclus (cf. Leroy, p. 272) et éditée avec trad. latine par J.-M. Sauget, *Le Muséon,* t. 82, 1969, p. 5-33.

Nous ne pouvons entrer ici dans la question des 89 homélies pseudo-chrysostomiennes attribuées à Proclus par B. Marx, *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münsterische Beiträge zur Theologie 23), Münster/Westph., 1940 ; voir l'évaluation critique de F.-J. Leroy, p. 257-72 (avec les tables 1-5, p. 355-66), et celle de M Aubineau, *Bilan...,* p. 594-95 ; consulter J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum,* Paris, 1965 (index, p. 218).

M. Geerard donne aussi deux autres séries d'homélies douteuses (CPG 3, n. 5870-80) ou inauthentiques (n. 5890-93).

2° Correspondance. – Il existe un dossier de lettres d'ordre théologique de Proclus ou adressées à lui, dont une partie est publiée en PG 65 ; il faut tenir compte aussi des documents émanant de lui comme évêque de Constantinople (cf. V. Grumel, *Les Regestes...,* p. 62-74). On se limitera aussi aux pièces plus importantes qui concernent les questions dogmatiques débattues entre Éphèse et Chalcédoine ; pour des indications plus détaillées, voir CPG 3, n. 5896-15 ; V. Grumel, *Les Regestes, ibid.*

1) *Tomus ad Armenios* ; PG 65, 856-73 ; éd. É. Schwartz, ACO, t. 4, 2, Strasbourg, 1914, p. 187-95 ; version latine de Denys le Petit, *ibid.,* p. 197-205 ; sur les versions syriaques et arméniennes, voir CPG 3, n. 5897. Cette lettre est une exhortation à garder la pureté des vertus chrétiennes de foi, espérance et charité, supérieures aux quatre vertus cardinales des païens ; vient ensuite un exposé de la foi authentique : unité de personne en Jésus Christ, Dieu et homme ; négation de la thèse nestorienne des « deux Fils », etc. Le *Tome* fut considéré comme pleinement orthodoxe au Concile de Chalcédoine (cf. ACO, t. 2, 1/3, Berlin-Leipzig, 1935, p. 113, 15-17). Le texte figure dans deux mss des Actes d'Éphèse, mais il ne peut avoir fait partie des documents originaux de ce concile, car le *Tome* doit être daté de 435 (cf. V. Grumel, *Les Regestes,* p. 63-64, n. 18).

Son envoi aux évêques arméniens était accompagné d'une collection de textes anonymes, en réalité tirés de Théodore de Mopsueste, avec une mise en garde contre sa doctrine considérée comme source du nestorianisme. Les évêques arméniens répondirent en 436 par une lettre collective (éd. P. Bedjan, dans *Nestorius. Le Livre d'Héraclide,* Paris, 1910, p. 594-96 ; rétroversion grecque d'É. Schwartz, ACO, t. 4, 2, p. 550-51 ; trad. franç. par R. Devreesse, *Le début de la querelle des Trois Chapitres,* dans *Revue des sciences religieuses,* t. 11, 1931, p. 550-51) ; ils acceptaient la doctrine christologique du *Tome,* mais se refusaient à condamner les textes de Théodore.

L'étude du dossier et des traductions du *Tome* en syriaque, arménien et arabe, a été reprise par L. van Rompay, *Proclos of Constantinople's « Tomus ad Armenios » in the Post-Chalcedonian Tradition,* dans *After Chalcedon.*

Studies... to A. van Roey, p. 424-49. L. van Rompay utilise de nouveaux mss et apporte des précisions sur les transformations ultérieures du texte dans les traductions ; l'influence du *Tome aux Arméniens* dans la période postérieure à Chalcédoine est ainsi mise en lumière mais il reste des zones d'ombre dans cette histoire.

2) *Epistola ad Iohannem Antiochenum* ; PG 65, 873-76 (latin seul) ; éd. crit. J. Straub, ACO, t. 4, 1, Berlin, 1971, p. 140-43. Un fragment d'une 2e lettre au même a été édité par P. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster, 1907, p. 48 (sous le nom de Cyrille) ; le même fragment se lit en latin chez Faconde d'Hermiane, *Pro defensione Trium Capitulorum*, éd. J.M. Clément et R. van der Plaetse, CCL 90A, 1974, p. 5-6. Les réponses de Jean, et de Jean avec son synode, à Proclus se lisent en PG 65, 877 et 877-78 (latin seul), de même en CCL 90A, p. 6 et p. 228-29 ; fragment d'une 3e lettre à Jean d'Antioche au sujet de Théodore de Mopsueste, PG 65, 879 et CCL 90A, p. 231 (latin seul).

3) *Epistola ad Maximum diaconum* ; PG 65, 879-80 et CCL 90A, p. 232-33 (latin seul). – 4) *Epistola synodica* (lettre d'intronisation de Proclus), le texte est perdu, mais il en reste des fragments en trad. latine ; PG 65, 885-86 ; ACO, t. 1, 4, p. 173-74. – 5) *Epistola... uniformis ad singulos Occidentis episcopos* ; éd. d'une trad. latine en ACO, t. 4, 2, p. 65-68 ; cette lettre est considérée comme inauthentique par É. Schwartz, mais à tort (V. Grumel, *Regestes*, p. 72-73, n. 91). Elle contient une profession de foi sur la Trinité, l'Incarnation, le libre arbitre et l'efficacité du baptême.

Le court *Tractatus de traditione divinae missae* (PG 65, 849-52), exploité par certains liturgistes sous l'autorité de Proclus, est l'œuvre du faussaire crétois Constantin Palaeocappa (16e s.) ; voir la démonstration de Leroy, p. 331-54.

3. **Doctrine.** – La doctrine théologique de Proclus concerne essentiellement la mariologie et la christologie ; ces deux aspects sont d'ailleurs étroitement liés dans l'œuvre homilétique.

1° La mariologie a été bien étudiée par R. Caro, dans l'analyse des homélies qu'il estime authentiques (t. 1, *hom.* 1, p. 88-94 ; *hom.* 2, p. 99-100 ; *hom.* 3, p. 103 ; *hom.* 4, p. 107-10 ; 5, p. 113-14 ; *sermo* 3, p. 119-21 ; 4, p. 125-27). Bien qu'il n'emploie pas le terme dans toutes les homélies mariales, on peut dire que Proclus accrédite l'appellation *Theotokos*, contre Nestorius et en sa présence ; il n'est pas cependant l'inventeur de ce terme, dont le premier témoin assuré est Alexandre d'Alexandrie dans sa lettre annonçant la déposition d'Arius (PG 18, 568c ; cf. H. Holstein, *Le développement du dogme marial*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 6, Paris, 1961, p. 259-65). La maternité divine de Marie est en outre une maternité virginale, dans la conception comme dans l'enfantement ; en tant que « vierge et mère » (expression souvent reprise), Marie est « la glorification accomplie de la race des femmes, l'honneur du sexe féminin » (1, 1, 680c ; nous nous limitons à l'*hom.* 1, dont la doctrine se retrouve dans les autres pièces mariales).

L'enfantement virginal n'a diminué en rien la dignité du Verbe fait chair : « Le Dieu philanthrope n'a pas rougi de l'enfantement à partir d'une femme, car ce qui s'accomplissait était vie : il n'a pas souillé le sein maternel, car lui-même l'avait créé sans déshonneur » (1, 2, 681c). Par son enfantement, Marie est devenue pour nous la cause du salut, car elle a permis que le Verbe devenu chair puisse mourir, et libérer ainsi l'homme du péché d'Adam qui l'avait rendu captif du diable (1, 3 et 5, 634a, 635bc). Proclus exalte donc Marie en sa maternité et sa virginité ; il n'affirme pas cependant de façon précise sa participation spécifique à la rédemption. Sa maternité est « cause de salut » simplement parce que le Verbe Sauveur s'incarne en elle. Si Proclus invite diverses catégories d'hommes à accourir auprès de Marie qui met au monde son Fils (*hom.* 4, 2, 709c-712a : vierges, mères, filles, pères, enfants, pasteurs), c'est plutôt pour l'admirer que pour solliciter son intercession (l'opinion contraire de Caro sur ce point, t. 1, p. 109-10, nous paraît forcer la portée du texte).

2° En christologie, Proclus affirme fortement tout ensemble la divinité et l'humanité du Christ :

« Celui qui a été engendré à partir d'une femme n'est ni un Dieu nu ni un simple homme » (1, 2, 681b). « Le Christ n'est pas devenu Dieu par un progrès spirituel (*procopè*)... mais, étant Dieu, par miséricorde il est devenu homme, comme nous le croyons. Nous ne confessons pas un homme devenu Dieu, mais un Dieu devenu chair » (1, 4, 684c-685a). « Il est venu pour nous sauver, mais pour cela il lui fallait aussi souffrir... Un simple homme ne pouvait sauver, un Dieu nu ne pouvait souffrir. Que dire donc ? Dieu lui-même, l'Emmanuel, est devenu homme : par ce qu'il était, il a sauvé ; par ce qu'il est devenu, il a souffert » (1, 9, 689bc).

Le *Tome aux Arméniens* reprend de manière plus systématique cette doctrine christologique, en affirmant conjointement l'unité hypostatique du Verbe incarné avec le Logos éternel et « l'économie » qui, par la souffrance et la mort, opère la rédemption de l'homme : « Autre n'est pas le Christ, et autre le Dieu Verbe ; en effet, la nature divine ne connaît pas deux fils » (8, 864a ; ACO, t. 4, 2, p. 190, 31-32). « Ceux qui nient la nature (humaine) nient l'économie, et en niant l'économie, ils altèrent le salut... Quant à moi, connaissant un seul Fils et ayant reçu cet enseignement selon la piété, je confesse une seule *hypostase* de Dieu le Verbe incarné » (9, 864d ; p. 191, 10-12 et 20-21). La formule est parallèle à celle de Cyrille d'Alexandrie (*Epist.* 46, 2) : « *mia phusis tou Theou Logou sesarkômènè* », avec cette différence capitale que *hupostasis* est préférée par Proclus à *phusis*.

Proclus prend ainsi une voie moyenne entre les positions extrêmes de l'école d'Alexandrie et celle d'Antioche (qui distingue si nettement les deux *natures* que l'unité au plan de la *personne* en devient difficilement concevable) ; cf. A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, Fribourg-Bâle-Vienne, 1979, p. 727-30.

3° Les applications pratiques à la vie quotidienne des fidèles sont rares chez Proclus, et d'ordre tout à fait général, même dans la prédication sur les fêtes liturgiques et les saints. Trop marqué par la rhétorique de son temps, précieuse et ampoulée, Proclus ne s'abaisse guère à ces détails. Notons cependant l'appel à « puiser aux richesses évangéliques » en contemplant le Christ qui gravit la montagne de la Transfiguration (8, 1, 764b), l'invitation à bien célébrer la Semaine Sainte (9, 1, 722b-773a), l'exposé sur les dangers de l'avarice à propos de la trahison de Judas (10, 1-2, 777c-780c), enfin les exhortations de la catéchèse baptismale (éd. Leroy, p. 188-98).

Proclus n'est sans doute pas un grand théologien ; il n'a pas le génie spéculatif de Cyrille d'Alexandrie ou de Théodoret de Cyr, ses contemporains. Il expose seulement la doctrine qu'il a reçue, avec fermeté et dans un style brillant, mais sans originalité. Son mérite est d'avoir maintenu cette orthodoxie d'abord contre Nestorius, puis comme évêque de la capitale d'Orient, dans les discussions théologiques autour du concile d'Éphèse et avant celui de Chalcédoine.

L'essentiel de la bibliographie a été donné dans l'article ; voir les bibliographies plus détaillées dans les ouvrages de F.-J. Leroy et R. Caro.

F.X. Bauer, *Proklos von K., ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des V. Jahrhunderts*, Munich, 1919. – M. Richard, *Pr. de C. et le théopaschisme*, RHE, t. 38, 1942, p. 303-31 (= *Opera minora*, Turnhoult, 1977, t. 2, n. 52) ; *L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'Incarnation*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 2, 1945, p. 5-32, 244-70 (*Op. min.* 2, n. 42) ; *Acace de Mélitène, Proclus de C. et la Grande Arménie*, dans *Mémorial L. Petit*, Bucarest, 1948, p. 393-412 (*Op. min.* 2, n. 50).

L. Abramowski, *Die Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesenischen Konzilien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 67, 1955-56, p. 252-87. – V. Inglesian, *Die Beziehungen des Patriarchen Pr. von K. und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien*, dans *Oriens christianus*, t. 41, 1957, p. 35-50. – K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Oxford, 1957, p. 111-47. – A. Lumpe, *Die Epistola uniformis des Pr. von K.*, dans *Annuarium Historiae Conciliorum*, t. 3, 1971, p. 1-20 (authenticité de la Lettre).

Consulter aussi les *Indices* des ACO, t. 1-4, éd. R. Schieffer, ACO, t. 4, 3/1, Berlin, 1974, p. 415-18 (citations) ; t. 4, 3/2, 1982 (*Index prosopographicus*), p. 406-07.

DTC, t. 13/1, 1936, col. 662-70 (G. Fritz). – EC, t. 10, 1953, col. 84 (I. Ortiz de Urbina). – Pauly-Wissowa, t. 23/1, 1957, col. 183-86 (W. Ensslin). – LTK, t. 8, 1963, col. 785-86 (P.-Th. Camelot). – NCE, t. 11, 1967, p. 824-25 (F.-J. Leroy). – BS, t. 10, 1968, col. 1141-50 (D. Stiernon).

DS, t. 4, col. 872 et 877 (Épiphanie et Baptême) ; t. 5, col. 486 (Florilèges) ; t. 7, col. 2321 ; t. 8, col. 355-62 (Pseudo-Chrysostome) ; col. 1176 (jeûne, sermons douteux) ; t. 10, col. 435 (Marie), 566 (Marie-Madeleine).

Aimé Solignac.

PROCOPE DE TEMPLIN, capucin, 1608-1680. – Né de parents luthériens à Templin (Brandebourg) en 1608, baptisé sous le prénom d'André, le futur capucin suivit son cursus scolaire dans sa ville natale, puis à Berlin à partir de 1624. On connaît peu de choses de sa jeunesse. Il est possible qu'il ait été enrôlé dans l'armée impériale. Aux environs de 1627, il est à Prague et s'y convertit. Il entra dans l'ordre des Capucins en 1627 à Laudnitz (Bohême) et prit le nom de Procope de Templin.

Ayant prononcé ses vœux l'année suivante, il fit ses études cléricales à Vienne et fut vers 1635 désigné comme prédicateur à Mariazell (Styrie). De 1642 à 1644 il le sera à Passau avec la fonction de *missionarius* en Bohême et en Autriche. De là, il passa à Vienne (1645-1656) où il prêche régulièrement à la Schottenkirche. En 1656 il revient à Passau, prêchant à la paroisse Saint-Paul et au pèlerinage de Mariahilf. En 1663, il demanda et obtint d'être déchargé de ses tâches pastorales pour se consacrer à la rédaction et à l'édition de ses sermons. C'est aussi dans ce but qu'il fut rattaché au couvent de Salzbourg en 1666 ; pendant une dizaine d'années il y travailla avec l'imprimeur de la Cour Johann Baptist Mayr. A la fin de 1670, Procope se retira à Linz où il mourut le 19 novembre 1680.

Aucun manuscrit ne reste de l'œuvre de Procope. Il a édité : *Mariae Hülff EhrenKräntzel...* (Passau = P, 1642), *Der Gross-Wunderthätigen Mutter Gottes Mariae Hülff Lob-Gesang...* (P, 1659), *Hertzen-Frewd und Seelen-Trost...* (P, 2 vol., 1660-1661) : ce sont trois recueils d'hymnes. – *Mariae Hülff ob Passau...* (P, 1661) : chronique anonyme des miracles enregistrés à l'église de ce pèlerinage.

Suivent une série de recueils de sermons : *Eucharistiale* (P, 1661 : 26 sermons) ; – *Poenitentiale* (P, 1662 : 25 serm.) ; – *Orationale* (P, 1663 : 36 serm.) ; – *Conjugale* (P, 1663 : 30 serm.) ; – *Juventutale* (P, 1663 : 30 serm.) ; – *Praedestinationale* (P, 1663 : 30 serm.) ; – *Decalogale* (Salzbourg = S, 1664 : 32 serm.) ; – *Threnale* (P, 1664 : 26 serm.) ; – *Mariale* (S, 1665 : 163 serm.) ; – *Miserere* (S, 1665 : 36 serm.) ; – *Magdalenale* (P, 1665 : 30 serm.).

Homo bene moriens (Munich, 1666 : 24 serm.) ; – *Judiciale, Purgatoriale, et infernale* (Munich, 1666 : 35 serm.) ; – *Sanctorale* (S, 1666 : 174 serm. ; S, 1668 : 215 serm.) ; – *Adventuale, ac Natale* (Munich, 1666 : 111 serm.) ; – *Quadragesimale et passionale* (S, 1666 : 100 serm.) ; – *Dominicale paschale et pentecostale* (S, 1667 : 100 serm.) ; – *Dominicale aestivale* (S, 1667 : 100 serm.) ; – *Mariale concionatorium, rythmo-melodicum* (S, 1667 : 173 serm. = éd. augmentée du *Mariale* de 1665).

Dominicale paschale et pentecostale secundum totaliter novum (S, 1669 : 100 serm.) ; – *Funerale* (S, 1670 : 100 serm.) ; – *Encaeniale* (S, 1671 : 100 serm.) ; – *Patrociniale* (S, 1674 : 100 serm.) ; – *Catechismale* (6 vol., S, 1674-1675 : 300 serm.) ; – *Triennale dominicale primum* (S, 1676 : 178 serm.) ; – *Sacrum epithalamium* (Munich, 1678 : 100 serm.) ; – *Tugend-Spiegel Aller Zuchtliebenden Closter-Jung-frauen* (Sulzbach, 1679 : 20 serm.).

Tous ces ouvrages sont rédigés en allemand. Mise à part la chronique des miracles de Mariahilf, ils se répartissent en deux séries : hymnes et sermons.

Les hymnes parurent d'abord, dont le remarquable recueil *Hertzen-Frewd* (476 hymnes). Dans la suite, Procope ajouta souvent à ses volumes de sermons de petits groupes d'hymnes dont les thèmes leur étaient apparentés. Il fournissait ainsi des textes plus méditatifs ou plus didactiques. Sa poésie évite tout ornement métaphorique trop élaboré, recherche la simplicité, mais présente une grande variété de formes strophiques. Les sujets vont des problèmes domestiques et familiaux à la vénération de la Vierge Marie. Les poèmes de Procope ont été loués de ses contemporains et plus tard par le poète romantique Clemens Brentano qui en inséra treize dans son recueil *Des Knaben Wunderhorn*.

Plus importante, l'œuvre homilétique de Procope (environ 2 200 sermons) fait de lui le capucin allemand le plus fécond de son temps. Premier trait caractéristique, Procope publie des recueils, d'au moins cent sermons à partir de 1665, centrés sur une période liturgique ou sur un thème. Ainsi, le *Mariale*, enrichi de nombreux hymnes, est centré sur la vénération de la Vierge ; il est explicitement rattaché par Procope à son expérience du pèlerinage de Mariahilf. D'autre part, ses préfaces sont instructives de ses intentions : il vise un auditoire très mêlé pour lequel seul convient le « stilus simplicitatis » qu'il veut pratiquer. En plaidant ainsi pour la simplicité, il est fidèle à la tradition de son ordre et en même temps suit l'évolution des goûts de la littérature de son temps. Enfin, la force de Procope tient dans son art d'adapter enseignements divers et doctrine à la vie pratique.

La personnalité de Procope apparaît dans les réponses qu'il fait aux questions et objections de ses auditeurs-lecteurs, mais aussi dans la grande variété de ses expériences, et celle de ses lectures. Considérant que « varietas delectat », il use de nombreuses digressions pour s'adapter aux divers niveaux culturels ; il affectionne en particulier les histoires tirées du grand livre de la nature. Le résultat est un mode de prédication qui enseigne en racontant, dans laquelle les pensées spirituelles ou morales découlent souvent de digressions colorées sur les sujets les plus divers. Dans les recueils imprimés, Procope donne des commentaires marginaux qui explicitent les différentes perspectives d'un même sermon, et trois index détaillés montrent les sources encyclopédiques de ses connaissances.

Ces traits apparaissent au mieux dans les recueils consacrés aux fêtes particulières : *Patrociniale, Sanctorale, Encaeniale* ; ce dernier a été reconnu comme la contribution la plus personnelle de Procope à l'art oratoire : ces cent sermons pour l'inauguration d'églises cherchent à instruire tout en divertissant à partir des leçons de la nature. Cette œuvre illustre l'étroite familiarité qui unissait l'auteur et le petit monde rural. D'un genre différent, les trois cents sermons du *Catechismale,* brefs, bien structurés, s'adressent à un jeune auditoire.

Procope prêchait à une époque où les capucins de l'Allemagne du sud comptaient nombre de grands prédicateurs créatifs et influents. Associant la simplicité du style, la capacité d'allier l'enseignement et l'actualité de la vie concrète, il est un bon exemple de la prédication populaire propre aux Capucins ; il a montré que le sermon est susceptible de revêtir bien des formes et de remplir bien des fonctions.

Veit Gadient, *Prokop von Templin. Sein Leben und seine Werke,* Ratisbonne, 1912. – A.H. Kober, *P. von T. 1609-1680,* dans *Euphorion,* t. 21, 1914, p. 520-46, 702-36 ; t. 22, 1915, p. 25-53, 268-87 ; *Die Mariengedichte des P. von T.* (dissert., Münster, 1925). – S. Wieser, *P. P. von T., ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert,* Mönchen-Gladbach, 1916.

Lexicon Capuccinum, Rome, 1951, col. 1407-08 (bibl.). – G. Dünnhaupt, *Bibliographisches Handbuch der Barocklite ratur,* t. 2, Stuttgart, 1981, p. 1477-78. – Ph. Brady, *P. von T. (1608-1680). 'Redner' und 'Poet'...,* dans *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert,* coll. Wolfenbütteler Forschungen, 1984 ; *P. von T. : A seventeenth-century German Capuchin and the Arts of Communication,* CF, t. 55, 1985, p. 33-51.

DS, t. 5, col. 1389.

Philip Brady.

PROGRÈS – PROGRESSANTS. – 1. **Réflexions générales.** – Selon la doctrine commune depuis le moyen âge, on distingue trois étapes principales ou trois voies, celle des débutants, des progressants et des parfaits (DS, t. 2, col. 1143-56 ; DS, t. 12, col. 1074-1156). Quoiqu'on admette volontiers que « dans la distinction des trois voies il n'est rien d'absolu ni de mathématique » (A. Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique,* Paris, 1928, p. 403), il s'agit bien d'une tentative de systématisation qui devient facilement rigide et contraignante dans les manuels de spiritualité, comme aussi dans nombre d'ouvrages de pédagogie spirituelle.

Ce qui en principe n'était qu'une analyse du processus dynamique de transformation, est devenu peu ou prou un système théorique et statique pour ordonner d'une manière successive l'évolution idéale de la vie spirituelle. Le modèle dynamique, capable d'articuler l'expérience et le processus d'intériorisation de la vie spirituelle, s'est transformé peu à peu en système « ontologique » et « moral » qui sous-tend « la théologie ascétique et mystique ». « L'obligation pour les chrétiens de tendre à la perfection » (Tanquerey, p. 235) est devenue le principe d'organisation de cette théologie spirituelle. « La représentation habituelle, courante, du cours graduel de la vie spirituelle suppose que, dans ce parcours, l'homme croît en perfection, qu'il amasse un trésor toujours plus grand de perfection et de sainteté, qu'il devient de plus en plus 'vertueux' » (K. Rahner, *Les degrés de la perfection chrétienne,* dans *Éléments de théologie spirituelle,* Paris, 1964, p. 25). Dans cette conception, il s'agit finalement d'une ascension graduelle vers la perfection ou la sainteté. De la sorte le premier stade se limite à la conversion du chrétien. La perfection est la perspective finale de toute vie chrétienne, mais elle est cultivée surtout dans les « états de perfection » qui en sont l'expression sociale et institutionnelle. Cette méthode d'approche se borne à l'affirmation simple d'une croissance et d'une maturation comme telles, dont la trajectoire se dessine entre la conversion comme point de départ et la sainteté (ou même la vie éternelle) comme but envisagé. Le contenu de la vie spirituelle n'est par nécessité que le parcours intermédiaire, le progrès continuel. L'étape des progressants embrasse tout le développement spirituel.

Pourtant, l'origine de cette doctrine « perfectionniste » se trouve ailleurs. Une autre tendance d'interprétation et de description, plus ancienne, de la vie spirituelle se propose de différencier les étapes d'une évolution dynamique et permanente. Il ne s'agit plus d'une trajectoire entre deux limites, mais d'un processus spirituel qui se développe en spirale, englobant tous les niveaux et toutes les dimensions de l'être humain. Il n'est plus question ici d'un changement formel et objectif, d'une étape à l'autre, du contenu théologique (la grâce sanctifiante) ou moral (des catégories supérieures d'actes, des vertus), mais d'un processus spirituel et mystique d'intériorisation des modalités divines. La prise de conscience de l'homme est transformée profondément, non pas parce qu'il y a un contenu quelconque différent, mais parce que le centre de gravité de toute sa personnalité se trouve peu à peu transféré de lui-même en Dieu. Ce processus ne peut point être uniforme et réalisé une fois pour toutes, parce qu'il embrasse peu à peu tous les secteurs différents de la nature humaine.

« Parce que, d'un point de vue empirique, la vie spirituelle de la plupart des chrétiens ne se termine pas à la mystique » (Rahner, art. cité, p. 32), il est pourtant trop simple de vouloir limiter la voie spirituelle à la croissance ascétique et morale. La vie spirituelle et la vie mystique ne sont point deux unités irrémédiablement séparées comme deux univers totalement distincts. La prise de conscience de l'attouchement divin du mystique est certainement une expérience extraordinaire et passive, mais n'introduit point une autre réalité (par exemple surnaturelle, au lieu de naturelle) et ne déborde pas le processus spirituel déjà initié jusqu'au point de constituer une rupture. La vie humaine reste telle qu'elle est, donc humaine et insérée dans ce monde, mais elle est vécue désormais selon les modalités divines peu à peu intériorisées dans les structures intentionnelles de l'homme. L'expérience mystique ne fait pas sortir « hors du monde », mais s'insère concrètement et profondément dans la nature humaine qui par conséquent est transformée et divinisée, non pas supprimée.

Ce processus d'intériorisation et d'incarnation connaît des structures dynamiques unitaires et cohérentes, même s'il y a des niveaux de conscience très différents (vie morale commune ou vie mystique). Les grands auteurs spirituels ne font pas la description de plusieurs réalités différentes présentées – par mode d'exhortation pédagogique – comme des étapes successives. Au contraire, ils proposent un processus unitaire et continu d'insertion de la vie divine dans tous les niveaux de la vie humaine. Ce processus de transformation spirituelle et mystique ne peut se dérouler qu'en spirale, où à chaque niveau cette divinisation se réalise. La tradition spirituelle chrétienne ne propose aucunement une spiritualisation à outrance ou une désincarnation néo-platonicienne qui permet la division de la vie humaine en cloisons, séparant hermétiquement les degrés supérieurs de l'évolution spirituelle. Le parcours spirituel ne libère pas de la pesanteur matérielle et imparfaite de la vie

humaine. Au contraire, les étapes du développement spirituel impliquent, dans un mouvement circulaire, tous les éléments de la nature humaine, y incarnant toujours plus profondément les modalités caractéristiques de la vie divine.

Nous ne proposons pas de présenter ici l'évolution historique des concepts de croissance et l'histoire spécifique de la triade de la perfection. Voir : *Commençants,* DS, t. 2, col. 1143-56 ; *Échelle spirituelle,* DS, t. 4, col. 62-86 ; *Moyen,* DS, t. 10, col 1818-26 ; *Perfection,* DS, t. 12, col. 1074-1156, etc. Bon nombre d'auteurs spirituels ont parlé des progressants et énuméré leurs caractéristiques. Il serait possible de déterminer de la sorte le contenu objectif et universel de la voie des progressants. La question fondamentale se pose plutôt de savoir si la triade de la perfection avait originellement pour but une telle détermination objective. La lecture des textes nous a convaincu que le schéma des étapes spirituelles n'était qu'une manière didactique et commode de structurer un mouvement continu. Le progrès n'est point un degré déterminé, mais le principe fondamental de toute la vie spirituelle.

Pour ne pas obscurcir cette vérité inéluctable par une lecture des contenus objectifs, il nous incombe surtout d'élaborer le dynamisme spirituel qui structure et articule le développement des dimensions de l'existence humaine par toutes sortes d'étapes. Une trop grande attention aux seuls passages consacrés au schéma classique pourrait bien nous induire à leur prêter une valeur intrinsèque, et faire oublier qu'il s'agit simplement d'un moyen utile pour structurer le discours spirituel. Comme tels, les textes spirituels et mystiques n'ont pas pour fonction de nous informer de manière abstraite sur certains aspects objectifs et doctrinaux de l'ascension de l'âme vers Dieu, mais d'entamer, promouvoir et structurer de manière concrète le mouvement expérientiel de la transformation spirituelle. Nous espérons de la sorte reporter le phénomène du progrès spirituel aux dimensions propres de son dynamisme fondamental. Dans les limites de cet article il est impossible d'esquisser le tableau historique de cette idée dans ses manifestations multiples. Nous devons nous borner à quelques sondages, mais cela n'empêche aucunement d'approfondir suffisamment le problème de fond qui nous occupe. Sans doute, l'idée d'une maturation nécessaire et progressive n'est pas une caractéristique du christianisme ou même des religions. L'idée est universelle et depuis l'origine du christianisme nous pouvons en découvrir les traces. Nous nous bornons à deux exemples d'une conception plus élaborée et structurée du développement spirituel, Origène et Guillaume de Saint-Thierry.

2. **Origène.** – Chez Origène (DS, t. 11, col. 933-61) et encore plus chez Évagre le Pontique (DS, t. 4, col. 1731-44) nous trouvons l'ébauche d'une théorie systématique qui permet d'esquisser les étapes successives du progrès spirituel. Ils présentent tantôt deux divisions, tantôt trois. A l'instar de la tradition platonicienne, ils distinguent deux grandes étapes, la vie active et la vie contemplative, qui sont pourtant en rapport étroit et ne peuvent pas croître l'une sans l'autre (W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes,* Tübingen, 1931, p. 76). Cette croissance conjointe indique déjà qu'il ne s'agit pas d'une division absolue, mais d'un dynamisme unitaire, quoique différencié selon les conceptions anthropologiques. La vie contemplative, cependant, se subdivise en deux étapes, la physique et l'inspective de la « divine philosophie », ou encore la *physikè théôria* et la *théologia.* Une division tripartite semblable est : dogmes mystiques et physiques et éthiques (*Fragm. in Lam.,* XIV, GCS, *Origenes,* t. 3, 1901, p. 241). Salomon a traité, selon Origène, de la morale dans les *Proverbes,* de la physique dans l'*Ecclésiaste* et de l'énoptique dans le *Cantique* (*Com. in Cant.,* Prol., GCS, *Origenes,* t. 8, 1925, p. 83). La division tripartite a une fonction fortement structurante dans sa pensée sur le progrès spirituel.

« Parmi les patriarches, si Abraham symbolise la morale par son obéissance héroïque, Isaac la physique parce qu'il creuse des puits et fouille les profondeurs des choses, Jacob figure l'inspective, car il a été nommé Israël à cause de sa contemplation des réalités divines, il a vu les camps du ciel, la maison de Dieu, les déplacements des anges et des échelles tendues entre terre et ciel » (H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »,* Bruges, 1961, p. 63 ; cf. *Com. in Cant.,* Prol. Cf. DS, t. 2, col. 1769. Cette interprétation des trois patriarches vient de Philon : W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien,* TU 49/1, Leipzig, 1938, p. 154-58).

La *conditio sina qua non* et la préparation préalable de tout progrès spirituel est la connaissance de soi. Le « connais-toi toi-même » de Socrate a reçu une signification hautement religieuse, parce que « se connaître, c'est savoir qu'on a été créé à l'image de Dieu et que ce ' selon l'image ' nous constitue essentiellement » (H. Crouzel, *op. cit.,* p. 64).

1° La morale ou l'éthique constitue la première étape obligatoire du progrès spirituel. A ce niveau la « divine philosophie » a pour but la transformation de la conduite extérieure de l'homme. « Salomon l'a enseignée dans les *Proverbes,* Abraham la figure par son obéissance » (H. Crouzel, p. 65). Ici l'homme subit une purification profonde des péchés capitaux et des passions. La vie active se définit comme « la méthode spirituelle qui a pour but de purifier la partie passionnée de l'âme » (Évagre, *Practicos,* 78, éd. A. et Cl. Guillaumont, SC 171, 1971, p. 666 ; DS, t. 4, col. 1738). Cette étape embrasse la lutte contre les passions inordinées pour arriver à l'*apatheia,* l'impassibilité, condition de la divine philosophie. « Celle-ci ne consiste pas seulement à n'être pas ému par les *objets* eux-mêmes, mais surtout à ne pas être troublé par leur souvenir ; aussi les rêves en sont-ils un excellent diagnostic. Au terme de *praktiké* s'épanouit la charité, l'*agapè,* fille de l'impassibilité » (DS, t. 4, col. 1738). La pratique, « c'est une école de l'*apatheia,* comme dépouillement de toute passivité, comme simplification et concentration de l'homme, pour l'amener à contempler Dieu à travers une expérience de quasi-identité du *Noûs,* devenu sans image et sans forme, avec la monade primitive de Dieu, qui est elle-même la gnose substantielle » (K. Rahner, art. cité, 1964, p. 14). La morale et l'ascèse ne sont pourtant pas qu'une phase préliminaire de purification négative des péchés moraux, comme on les considère souvent, mais aussi une étape de libération des passions qui, jusque-là, nous dominaient. Ces passions comme telles n'ont pas une valeur négative ou coupable, parce qu'elles font partie de la nature humaine. Elles ont, cependant, la tendance de nous arrêter aux créatures et de nous faire oublier le Créateur. En ce sens les passions s'opposent en nous à la croissance de la charité. L'impassibilité nous soustrait à cette domination abusive des passions pour nous rendre à celle de Dieu, le seul maître de l'homme, « pour que le Verbe

s'y promène sans encombre » (*Hom. in Luc.*, XI). « Elle ne supprime rien des sentiments humains les plus naturels, mais elle les épure en leur ôtant tout ce qu'ils pouvaient avoir de désordonné, en les soumettant au *noûs*, à ce qu'il y a en nous de plus spirituel » (L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1966, p. 463).

Nous nous trouvons devant une conception extraordinairement dynamique du développement spirituel et de la pratique des vertus. La morale n'est pas une simple activité humaine visant à couper court aux péchés et aux faiblesses, une sorte de redressement de la nature humaine ; elle est surtout une ascension spirituelle vers la connaissance mystique, une transformation positive de toute la personnalité humaine. Le progrès spirituel ne se réalise pas en compartiments étanches, mais entraîne une compénétration permanente des aspects négatifs et positifs. Le développement spirituel est un, parce que l'esprit humain constitue fondamentalement une unité. La croissance des vertus dans la vie active est surtout un processus toujours plus profond d'identification à Jésus Christ, à sa vie vertueuse. L'homme est assimilé au Verbe-Sagesse. C'est là une réalité dynamique et progressive qui entraîne l'homme dans la perfection du Fils unique, image parfaite du Père. Dans l'expérience de l'âme avec Dieu, le Père engendre dans l'homme les bonnes œuvres et les vertus, qui s'identifient au Christ. Le Christ doit naître et grandir dans l'homme d'une manière concrète et existentielle. La vertu est donc une participation mystique au Christ, qui est par lui-même chaque vertu et toutes les vertus. L'homme est créé « selon l'image de Dieu », c'est-à-dire « selon l'image de l'Image » qui est le Christ, le modèle original de la création. La création « selon l'image » est expérimentée comme une puissance dynamique, une semence, qui fait progresser l'homme jusqu'à la divinisation, la ressemblance. Alors les images sont dépassées en un « face à face » avec la seule réalité divine. « Nous vivrons désormais, par-delà les images et les ombres, dans le royaume des ' vraies ' réalités. Nous serons semblables au corps glorieux du Christ, à son âme image du Verbe, au Verbe lui-même et à travers lui à Dieu : nous serons des ' dieux ' participant à la connaissance, aux vertus et au bonheur des Personnes divines » (DS, t. 11, col. 941).

On le voit bien, le progrès d'ordre moral et d'ordre mystique constitue une dynamique unique, quoique différenciée selon les aspects qui sont articulés par le discours spirituel. L'assimilation progressive, par laquelle l'homme retrouve son véritable centre en Dieu, se développe concrètement par une vie morale et ascétique, par la libération de l'esclavage du corps et du sensible, la renonciation au péché et la pratique des vertus. « Si la morale et l'ascèse origéniennes ont un but positif, la connaissance de Dieu et l'union avec lui, elles sont elles-mêmes conçues d'une façon plutôt négative : la suppression des obstacles qui s'opposent au connaître, le corporel et le péché. La vertu la plus étroitement liée à la connaissance, la pureté de cœur se réduit à cela. La charité est plutôt unie à la connaissance elle-même qu'à l'ascèse ou à la morale. Mais séparées de la contemplation l'ascèse et la morale perdent leur sens... C'est trop simplifier que de voir seulement dans l'action selon Origène une préparation à la contemplation : la montée de l'âme vers Dieu a, à chaque instant, un aspect ascétique et un aspect spirituel, inséparablement unis l'un à l'autre » (H. Crouzel, p. 441).

2° Le deuxième degré de l'ascension spirituelle de l'âme s'appelle : PHYSIQUE (*physikè théôria*). Tandis que la première étape consistait en la transformation vertueuse et spirituelle du comportement extérieur de l'homme (la science des mœurs), au deuxième degré de la « divine philosophie » la dimension rationnelle (logique ou science du monde) de l'homme est profondément transformée. La physique, donc, « discute de la nature de chaque chose, afin que rien dans la vie ne soit fait contre nature, mais que tout soit employé aux usages voulus par le Créateur » (*Com. in Cant.*, Prol.). La compréhension du plan de la création offre la possibilité de s'y insérer existentiellement. A ce niveau spirituel, « nous contemplons les êtres créés, corporels aussi bien qu'incorporels, en les connaissant, non plus par les *pathè* dont ils étaient jusque-là pour nous la source, mais par les *logoï*, c'est-à-dire une connaissance conforme à la raison divine, au Logos qui a tout créé » (L. Bouyer, *op. cit.*, p. 461).

Cette science du monde comporte deux dimensions, une négative et une positive. Selon l'*Ecclésiaste*, livre de la Bible propre à cette étape, il faut renoncer à ce monde visible et corporel qui est essentiellement fragile et caduc, inutile et vain, la vanité des vanités. Bien sûr, le monde n'est point mauvais, mais a seulement une valeur secondaire et transitoire par rapport aux réalités éternelles et à Dieu qui les a créé libéralement. Trop facilement le monde devient un écran qui nous fait oublier sa véritable origine, le Créateur. Le mouvement qui porte l'âme vers le modèle original s'arrête alors sur l'image, étouffant l'appel du transcendant et déviant la marche de l'homme vers sa « patrie définitive », le véritable but de sa vie terrestre. Il ne s'agit pas d'un mépris pessimiste du monde, mais d'une sauvegarde jalouse du véritable élan spirituel de l'homme vers son achèvement en Dieu, qui dépasse les frontières étroites du monde sensible.

C'est pourquoi l'autre dimension, positive, de la *physique*, de la science du monde, est de considérer le monde créé comme révélation de Dieu et de sa volonté créatrice. Dans la connaissance des choses créées, l'homme pénètre le mystère de l'acte créateur et s'y insère par une adhésion et participation mystiques à la volonté de Dieu qui, comme force de développement, se trouve incarnée en l'essence originelle de chaque être.

Jésus Christ, Verbe Sagesse, résume en son être les principes des êtres, qui en lui sont créés par le Père dans l'acte par lequel il l'engendre. Donc « en dernière analyse la science du monde se ramène à la connaissance du Verbe ». « Les objets sensibles ouvrent le chemin qui conduit aux mystères dont ils sont les images : le contemplatif les voit transfigurés par cette signification. Ils en sont des ombres dégradées : il ne faut pas s'attacher à eux, mais les dépasser pour atteindre la Vérité » (H. Crouzel, *op. cit.*, p. 60-61). Ce dynamisme de la deuxième étape du progrès spirituel montre clairement qu'il ne s'agit pas d'une phase intermédiaire, une deuxième période dans le temps, mais d'une autre dimension de la nature humaine, transformée profondément au cours du développement cohérent, unitaire, mais différencié.

3° La troisième étape de l'ascension de l'âme, le sommet de la « divine philosophie », l'ÉNOPTIQUE ou *inspective*, est la science des êtres intelligibles et de Dieu. C'est la contemplation mystique au sens propre, où l'homme spirituel connaît Dieu par-delà toutes les connaissances multiples, toutes les idées distinctes. Ici l'âme contemple et désire ce qui est invisible et éternel, divin et céleste. Pourtant le semblable ne peut être connu que par le semblable. Il n'y a pas contemplation sans divinisation. La connaissance de Dieu est nécessairement progressive aussi. L'homme est rendu

apte à saisir Dieu autant qu'il rejoint la similitude, qui trouve son principe dynamique dans le « selon l'image ». La participation à la Sagesse de Dieu, son Fils, nous fait connaître par connaturalité les réalités divines. De par sa nature, l'acte de contemplation se meut progressivement « vers une vision ou un contact direct, sans intermédiaire imaginatif, conceptuel ou discursif, qui suppose une participation à la réalité connue » (DS, t. 11, col. 944). A ce niveau de l'union mystique à Dieu, la connaissance et l'amour sont devenus identiques. L'homme spirituel atteint à une compréhension intériorisée des Écritures. Il s'y trouve assimilé profondément. Par-delà la science du monde, révélation de la volonté de Dieu, ce sont bien les Écritures qui portent l'homme spirituel au cœur du dessein divin, tel qu'il s'est pleinement réalisé dans le Christ. Alors on voit Jésus transfiguré à travers toute l'Écriture.

Pourtant, même à ce niveau mystique de l'*inspective,* il ne s'agit pas d'un *état* de perfection où l'homme spirituel parviendrait après beaucoup de labeurs. L'homme est uni à Dieu à travers une assimilation de plus en plus profonde, personnelle et existentielle. La mystique nuptiale du Logos s'épanouit tout naturellement en une mystique de Dieu expérimenté comme « tout en tous », parce que le Verbe révèle essentiellement le Père. La perfection, chez Origène, reste toujours un concept-limite qui ne sera totalement accompli qu'en la vision béatifique. « Il indique une direction plutôt qu'un état » (H. Crouzel, *op. cit.*, p. 483).

Bref, chez Origène, les étapes du progrès spirituel ne sont aucunement trois périodes séparées se succédant dans le temps. Il s'agit plutôt de trois processus spirituels et mystiques de transformation de l'homme en la totalité de son être humain, trois dimensions différenciées qui ne sont que partiellement successives. Surtout les deux premières phases sont parallèles et imbriquées. Les trois étapes de l'ascension de l'âme ne sont qu'une schématisation pédagogique pour structurer le discours spirituel, articulant comme tel les processus permanents et unifiants de la transformation totale de l'homme en Dieu. Le discours d'Origène élabore la division tripartite du progrès spirituel en parallélisme étroit avec la division anthropologique en trois parties (corps – âme – esprit) et la division des trois sens de l'Écriture (J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique,* Nimègue, 1977, p. 32-38).

3. **Guillaume de Saint-Thierry.** – Chez les auteurs spirituels de la tradition postérieure à Évagre, la division tripartite la plus répandue est probablement celle du Pseudo-Aréopagite : voie purgative, voie illuminative et voie unitive. Ce schéma – très différent de la triade : commençants, progressants, parfaits – a eu aussi une influence considérable, d'autant que, à partir du 13e siècle, le plus souvent ces deux schémas se fondent ou sont présentés en parallèle. Quoi qu'il en soit, la notion du progrès comme telle est certainement une constante depuis les Pères jusqu'au moyen âge. La plus profonde élaboration de la division tripartite des étapes spirituelles se trouve chez Guillaume de Saint-Thierry (DS, t. 6, col. 1242-63). Il l'utilise comme charpente de sa fameuse *Epistola ad Fratres de Monte Dei.*

Cette « Lettre d'or », lue par beaucoup de religieux pendant des siècles, est une grande charte de la formation spirituelle. Son influence a été énorme et dans le contexte de cet article il semble utile d'analyser de plus près sa description dynamique du développement spirituel : ici la division tripartite a trouvé sa plus pure et plus heureuse expression. La signification précise de la notion du progrès spirituel peut être découverte dans cette élaboration magnifique des processus de transformation. De plus, l'influence d'Origène sur Guillaume de Saint-Thierry peut être considérée comme un fait acquis. Cela explique notre choix. La signification du progrès spirituel ne peut être découverte qu'en analysant le processus entier des trois étapes, et non pas par une étude de la seule étape des progressants.

Même si la lettre a été écrite pour les novices chartreux, sa perspective n'est aucunement une conversion morale initiale. La lettre ne vise pas à une purification des péchés, mais à une formation progressive de l'homme entier jusqu'aux sommets de la vie spirituelle, où il est fait par grâce « ce que Dieu est » par nature. De bout en bout il s'agit donc d'une expérience de progrès permanent, différencié sur trois étapes, qui prend comme point de départ la vocation à la vie mystique :

« Point de négligence, point de retard : grande est la route qui vous reste à faire. Sublime, votre profession traverse les cieux, s'égale aux anges, imite l'angélique pureté. Vous n'avez pas seulement voué toute sainteté, mais la perfection de toute sainteté et le comble de toute perfection. Il ne vous appartient pas de languir dans la pratique des préceptes ordinaires, ni non plus de vous attacher à cela seul que Dieu commande ; mais de tendre à ce qu'il veut, dans la recherche de sa volonté, bonne, agréable et parfaite. Aux autres de servir Dieu ; à vous d'adhérer à lui. Aux autres la foi en Dieu, la science, l'amour et la révérence. A vous le goût, l'intelligence, la connaissance, la jouissance. Haute vocation, tâche ardue » (15-16, SC 223, éd. J. Déchanet, 1975, p. 154-56).

Le projet de développement part d'emblée de cette vocation à la sagesse mystique, la science savoureuse de Dieu, et à l'assimilation totale à la volonté divine qui doit aboutir à l'*unitas spiritus,* l'unité des vouloirs humain et divin. Bien sûr, l'homme qui s'engage en ce chemin « entreprend plus qu'il ne peut ». Pourtant, Dieu ne suggère pas seulement « la volonté et le désir » de cette vocation sublime, il donne aussi « la force pour réussir » si l'homme fait lui-même « ce qu'il peut comme homme » (*ibid.*). Ascèse et mystique, vie spirituelle et vie mystique coïncident chez Guillaume pour former un seul mouvement progressif vers l'union à Dieu, qui n'est pas une expérience extraordinaire et exceptionnelle, mais le but normal de la vie humaine et chrétienne. Cela n'implique aucunement que tous y arrivent, mais seulement que le dynamisme spirituel du commencement à la fin est fortement caractérisé par cette perspective mystique. Il y a une seule dynamique du progrès, qui est ascétique et mystique à la fois.

Malgré cette unité fondamentale du dynamisme spirituel dès son commencement, Guillaume a élaboré une structure nettement différenciée du développement spirituel, en se servant de la théorie des trois étapes et de la division tripartite d'Origène. On l'a dit, le schéma tripartite n'est qu'un moyen théorique pour faire finalement une description dynamique du parcours spirituel comme processus mystique ; il n'est donc pas l'essentiel du discours, mais un élément structurant. Les trois étapes ne sont qu'une articulation subtile du progrès continu qui les dépasse : « A personne il n'est accordé de demeurer longtemps dans le même état. Toujours le serviteur de Dieu doit

ou marcher ou lâcher prise : il escalade les hauteurs, ou il glisse vers les précipices. Aussi bien, la perfection est exigée de vous tous, mais différente pour chacun. Si tu commences, commence bien ! Si tu te mets à progresser, progresse alors parfaitement. Si tu as déjà atteint quelque degré de perfection (*perfectionis aliquid*), prends en toi-même ta propre mesure » (38-39, p. 174). Il n'existe pas un point d'arrêt. Il faut même oublier la route déjà parcourue. Peu importe à quel point de l'ascension je me trouve, parce qu'il n'y a que la seule loi du progrès incessant et sans relâche vers la saisie plus parfaite de Celui qui m'a déjà saisi (*ibid.*). Toute la vie spirituelle, selon Guillaume de Saint-Thierry, est donc une phase de progrès.

Guillaume distingue trois états spirituels, *animalis, rationalis* et *spiritualis.* Les deux premiers concernent deux aspects fondamentaux de l'homme ; d'une part le corps et l'*anima* qui donne la vie par l'animation ; d'autre part l'*animus,* âme raisonnable ou esprit, c'est-à-dire toute la compréhension, motivation et direction intérieure de l'homme. Quoiqu'il s'agisse déjà à ces niveaux d'une première transformation spirituelle et que l'initiative appartienne nécessairement à Dieu, l'homme y est encore l'acteur principal du processus d'intériorisation des modalités de la vie divine. Ces deux étapes constituent donc ensemble la vie active : *in exercitii labore et proficiendi studio* (27, p. 166). Dans la troisième étape ou état, le degré spirituel des parfaits, l'homme se trouve « excentré », parce que « le troisième ne trouve son repos qu'en Dieu » (44, p. 178). L'acteur unique devient alors l'Esprit Saint. Ici nous nous trouvons en pleine vie mystique ou contemplative, où le mouvement spirituel est devenu passif : *in experientiae dulcedine et fruendi gaudio* (27, p. 166). Il faut donc noter que la division tripartite du progrès spirituel couvre un système binaire, un double mouvement, centré et excentré, actif et passif, qui structure la rencontre mystique entre l'homme et Dieu.

Un autre dynamisme structure le système tripartite par une différenciation ultérieure : chaque étape a son commencement, son progrès et sa perfection. Il n'est guère de preuve plus convaincante qu'il s'agit dans la « Lettre d'or » d'une structure dynamique, capable d'articuler la totalité de l'expérience spirituelle. Les éléments systématiques sont simplement au service de la dynamique englobante et unitaire, qui est le véritable contenu du texte. Guillaume ne propose pas une théorie, mais offre un texte mystique capable de structurer l'expérience vécue des hommes spirituels. Il s'agit d'un discours d'initiation spirituelle, et aucunement d'un manuel théorique et objectif qui nous informe des événements successifs de la vie spirituelle idéale et universelle.

1° Le point de départ de la première étape est l'HOMME ANIMAL. Cette expression comme telle n'est pas négative et ne vise pas que l'homme pécheur, mais désigne plutôt le manque d'orientation intérieure : « Sont ' animaux ' ceux que, par nature (*per se*), ni la raison ne conduit, ni n'entraîne l'amour (*affectus,* l'intentionnalité volontaire et affective) » (43, p. 178). Le corps et le comportement extérieur de l'homme ne sont pas mauvais, mais n'ont d'autre instance directrice que l'*anima,* l'âme en tant que principe de vie qui a la tâche de maintenir le corps en vie. Cette *anima* comme telle est neutre, elle peut s'affectionner aux choses de la chair et s'assujettir aux sens du corps (198, p. 306), mais elle est aussi capable de s'accorder à la raison et de se transformer en *animus* (*particeps rationis, regendo corpori accomodatus, vel seipsum habens spiritus,* 198, p. 306-08). Abandonné à son sort, l'homme animal n'a aucune autre orientation que son corps, mais il peut accepter une orientation extérieure qui le dirige vers un but hors de soi. « Détournée de Dieu, l'animalité devient folie » (48, p. 182). Se repliant sur soi-même et ses propres besoins, elle devient alors le centre absolu de son monde. « En revanche, tournée vers Dieu, l'animalité devient simplicité sainte », c'est-à-dire « volonté réduite au seul mouvement vers Dieu (*sola est ad Deum voluntas*) » (49, p. 184). L'animalité n'est qu'une « matière informe » qui peut recevoir sa forme originellement prévue de Dieu, parce qu'elle est déjà « *initium aliquod... creaturae Dei* » (50, p. 184). Reconnaître son incapacité de se former soi-même est déjà commencement de la sagesse, parce que l'homme remet sa bonne volonté pour recevoir en Dieu sa forme.

S'agissant ici de l'aspect corporel de l'homme, la formation à ce niveau est une « éducation morale » (169, p. 278), qui « se concentre toute ou de préférence sur le corps et sur le comportement de l'homme extérieur » (71, p. 200) Toutes les formes de l'architecture visible de la vie humaine doivent être adaptées à la forme divine, c'est-à-dire à la volonté de Dieu. A ce niveau de la première étape, la vie divine s'incarne dans la densité corporelle de la vie humaine. En tant que corps déjà, l'homme est divinisé. Cette formation de la part de Dieu se réalise aussi à travers des formes corporelles et extérieures incarnant cette volonté divine : une autorité, une leçon ou un bon exemple (43, p. 178). A cause du manque d'orientation intérieure, il faut un point de référence extérieur ; inutile de souligner combien cette fonction est provisoire, en vue d'un développement ultérieur de l'orientation intérieure.

Ce support extérieur se réalise en deux manières. Premièrement, par « une parfaite obéissance » (53, p. 186) à « un homme qui, sur le tour de l'obéissance et dans le feu de l'épreuve, le modèle et lui donne sa forme » (68, p. 198). L'obéissance n'est donc pas l'imposition d'une autre volonté, étrangère et aliénante, mais l'aide provisoire pour découvrir dans la propre existence le dessein d'origine, qui reporte l'homme à soi-même. Deuxièmement, par une mortification de l'esprit et du corps, afin que le corps et les besoins de la sensualité soient subordonnés à l'esprit et ralliés à la tâche de glorifier Dieu dans notre corps (71, p. 200). Ces deux manières sont aussi les deux premiers degrés ou moments de la première étape : « Dans la vie animale, le commencement du bien, c'est la parfaite obéissance ; progresser, c'est soumettre son corps et le réduire en servitude » (45, p. 178). Quoique la mortification du corps soit encore un support extérieur provisoire, elle est déjà partiellement intériorisée, étant une forme de comportement institutionalisée et plus abstraite, se rapportant à la propre responsabilité de la personne sans intervention directe d'un autre. Donc, à l'intérieur du commencement nous pouvons constater progrès spirituel. Outre ces deux moyens, tout le cadre extérieur de la vie monastique et ses exercices, tant corporels que spirituels, sont orientés vers cette formation, incarnant la volonté divine concrètement en tous les aspects de la vie humaine.

Cette formation de la vie extérieure n'est pas simplement préalable à la formation spirituelle de l'état rationnel, elle est déjà formation spirituelle. La preuve en est que, « quand l'esprit entreprend de se refaire à l'image du Créateur, la chair aussi, refleurissant, ne tarde pas à se conformer d'elle-même à l'esprit déjà réformé... Il n'est point rare qu'elle s'efforce de devancer l'esprit qui la guide » (88, p. 212). La formation spirituelle du corps et de toute l'architecture extérieure de la vie humaine est conformation à l'esprit et donc indirectement à la volonté divine impliquée en la corporalité. Il n'y a pas suppression et abolition de la dimension corporelle, mais formation et réforma-

tion. L'architecture extérieure de la vie humaine retrouve son plan originel, guidée par l'esprit qui possède la capacité de le découvrir. Guillaume de Saint-Thierry fait l'application concrète à la vie monastique, qui veut être l'institutionalisation idéale du parcours spirituel de l'homme, mais il est évident, à cause de sa théorie de la neutralité de la corporalité, que cette formation spirituelle des formes extérieures de la vie incombe à tout homme et est possible pour chaque état de vie. La formation spirituelle du niveau visible de notre existence a aussi des conséquences pour les formes sociales de la société. « Sortie de l'ordre (*exordinata*) par le péché et déviant (*exorbitans*) de la rectitude de sa condition (première), si la nature se tourne vers Dieu, elle récupère aussitôt, dans la mesure de sa crainte et de son amour pour lui, tout ce qu'elle avait perdu en s'en détournant » (88, p. 212).

Tout se rétablit dans l'ordre originel, s'identifiant à la volonté de Dieu que l'homme découvre comme principe inné dans sa propre nature. Alors, l'homme se retrouve soi-même et ses aspirations plus profondes. « Les jouissances, en effet, nous ne les perdons pas : nous les passons du corps à l'esprit, des sens à la conscience » (89, p. 212).

C'est pourquoi il n'y a pas suppression du corps et de la sensualité, mais encadrement en un ordre supérieur, utilisation à un niveau spirituel (*etiam corpore suo spiritualiter utens*, 191, p. 298). Il faut donc une instance intérieure capable de diriger l'organisation pratique et visible de la vie : « L'homme animal doit donc apprendre à mortifier raisonnablement ses membres qui sont sur la terre ; à trancher équitablement par un jugement bien pesé les conflits continuels de la chair avec l'esprit (*inter carnem ac spiritum, quae invicem jugiter adversum se concupiscunt*), sans introduire dans la sentence, en faveur de l'un ou l'autre, la moindre acceptation de personnes » (71, p. 200).

Bref, chez Guillaume de Saint-Thierry, nous ne trouvons pas une fuite du monde ou une hostilité au corps, mais au contraire une incarnation de la dimension spirituelle (*animus*) dans les structures du corps et de l'activité pratique. Les structures corporelles ne perdent que l'arbitraire de leur auto-détermination en acceptant l'autorité de l'esprit, devenu le véritable protagoniste du fonctionnement humain : « totius sibi corporis sui in hoc subjiciens voluntatem. Coguntur enim in unum sensus a disciplina bonae voluntatis... et subacti et humiliati in obsequium spiritus, docentur conformari ei... » (87, p. 210).

Tout le processus de spiritualisation de la corporalité de l'homme animal aboutit au troisième degré, perfection de la première étape, qui « est atteint quand l'habitude de bien faire s'est transformée en plaisir » (45, p. 178-80). La première étape n'est pas seulement purification des « péchés », mais surtout instauration d'une vie vertueuse : « l'état animal est attentif (*vigilat*) à ce qui regarde le corps et l'homme extérieur (*hominem exteriorem componendum*), pour le former et le disposer à la pratique de la vertu » (197, p. 306). La soumission du corps à l'esprit, des structures extérieures de la vie humaine à une autorité hétéronome et institutionnalisée (directeur spirituel, supérieur, exercices monastiques, règle et commandements), est devenue une habitude autonome, parce que : « Quant aux membres de son corps, il goûtera autant de plaisir à les mettre au service de la justice, pour sa sanctification (*servire justitiae in sanctificationem*), qu'il en goûtait auparavant à les faire servir à l'impureté et à l'iniquité pour l'iniquité » (92, p. 216).

2° Passons à la deuxième étape : l'HOMME RATIONNEL ou progressant. « Sont rationnels ceux qui doivent au jugement de la raison et au discernement de la science naturelle (innée) et la connaissance et l'appétit du bien, mais ils n'ont pas encore l'amour » (43, p. 178).

Ici l'*anima* est devenue *animus* ou esprit humain, c'est-à-dire compréhension, motivation et direction intérieure : « et efficitur animus particeps rationis, regendo corpori accomodatus, vel seipsum habens spiritus » (198, p. 306-08). L'homme ne dépend plus d'une autorité extérieure, mais il devient indépendant et responsable de sa propre vie, centre de gravitation de sa propre existence, capable d'une connaissance véritable de soi-même et du monde, trouvant au tréfonds de son âme une maturité d'esprit, une motivation personnelle et une intentionnalité bien formée. La « bonne volonté » qu'il possède dans l'état animal par un processus psychologique de complaisance et d'identification, est maintenant devenue sa propre volonté par un processus d'intériorisation. Le bien n'est plus imposé, mais découvert de l'intérieur comme plaisir personnel et librement choisi comme le plus haut accomplissement de sa vie.

Le passage de l'homme animal à l'homme rationnel et spirituel se réalise par l'initiative de Dieu : « la Sagesse (divine)... prévient ceux qui le désirent, se porte à leur rencontre et, joyeuse, se montre à eux sur le chemin » (195, p. 304). La motivation intérieure et l'intentionnalité contemplative de l'homme rationnel trouvent leur origine en Dieu : « *Adjuvat* enim Deus vultu suo se intuentem, *movet* ac *promovet*, et *attrahit* species summi boni se contemplantem » (*ibid.*). La terminologie révèle que Guillaume parle ici d'expérience mystique et passive, ce qui montre clairement que les deux premières étapes ne se limitent pas à la vie ascétique et morale, mais qu'elles font partie d'un processus unitaire et inclusif de transformation mystique. Si nous parlons d'un passage d'une étape à l'autre, cela n'implique pas qu'il s'agisse de deux périodes successives étalées sur des années. Tout le processus de formation et transformation de l'architecture extérieure de la vie humaine que nous avons considéré à la première étape n'était possible que sous l'empire de l'esprit (*animus*). La deuxième étape implique un processus parallèle de formation et transformation de la « vie rationnelle ». Ces deux processus sont intimement imbriqués et constituent une unité cohérente et organique, quoiqu'« elles se distinguent également par les visées propres à chacune d'elles (etiam dinoscuntur ex suorum proprietate studiorum) » (42, p. 176). La première étape a une priorité structurale de développement, tandis que la deuxième la conditionne en la spiritualisant. Le corps étant au service de l'esprit (« *ad serviendum spiritui datum est* », 74, p. 200), tous les deux doivent évoluer en collaboration étroite vers leur perfection. L'esprit ne remplace point le corps, comme dans un autre schéma les vertus viennent remplacer les vices. Pourtant cet amalgame structural des processus de la première et de la deuxième étape se répète d'une manière semblable entre la deuxième et la troisième étape selon le discours spirituel de la « Lettre d'or » :

« Or, tandis que la raison (*ratio*), prenant son vol vers l'amour (*amor*), s'élève en haut, et que la grâce s'abaisse au niveau de l'homme d'amour et de désir (*amanti et desideranti*), il arrive souvent que la raison et l'amour – ces deux principes des états rationnel et spirituel – ne fassent plus qu'un (*unum saepe fiunt*), de même que leurs effets respectifs, la sagesse et la science (*sapientia et scientia*). Impossible

alors de séparer, dans la pensée ou dans le discours, ce qui n'est plus qu'une même réalité, le fruit d'une seule opération et d'une seule vertu, aussi bien dans l'intelligence qui perçoit que dans la joie du cœur qui jouit (*et in sensu intelligentis, et in gaudio fruentis*). Bien que la distinction entre l'un et l'autre soit à maintenir, cependant, le cas échéant, il faudra bien les unir l'un et l'autre et les fondre l'un dans l'autre, dans la pensée et dans le discours » (196, p. 304-06).

De la division tripartite comme système théorique reste peu de chose. Une fois de plus, on voit que le schéma a pour but unique d'articuler les structures dynamiques du progrès spirituel et mystique au niveau de l'expérience vécue. Les éléments distincts de la théorie se confondent, mais comme éléments structuraux du discours mystique ils sont capables d'éclairer et de promouvoir la dynamique progressive de l'expérience. Guillaume de Saint-Thierry souligne coup sur coup ce caractère décidément dynamique et processuel : « l'état rationnel doit s'occuper de l'âme raisonnable (*animus*), pour la rendre telle, si elle ne l'est pas encore, la parfaire et l'ordonner (*excolendum et ordinandum*), si elle l'est déjà » (197, p. 306).

1) *Le premier moment* de la deuxième étape, « le commencement, pour le rationnel, c'est l'intelligence de la nourriture qu'on lui présente dans la doctrine de foi (*intelligere quae in doctrina fidei apponuntur ei*) » (45, p. 180). Ici, il est question de la formation de l'esprit pensant qui découvre en soi-même son origine et sa destination : « Pour l'esprit, pour l'âme raisonnable (*menti vero vel animo*) appelée à gouverner tout le reste du composé humain (*caetera pars hominis*), aucune recherche n'est plus digne, aucune découverte plus douce, aucune possession plus utile que celle de cela seul qui surpasse l'esprit pensant (*mentem*) lui-même : Dieu seul » (206, p. 312).

Ce Dieu, il ne le découvre pas quelque part à l'extérieur, mais au tréfonds de son propre être par l'exercice d'introspection raisonnable. Il se découvre essentiellement être fait « à son image, à sa ressemblance..., et dans ce but (*ad imaginem et similitudinem ejus conditus est*) ». Cette découverte gratuite le pousse à s'approcher de Dieu par la contemplation passive et la ressemblance progressive : « Denique hoc solum magnum et bonum, cum magnus et bonus animus *suspicit* et *miratur*, et *affectat* quod supra eum est, et *adhaerere festinat* similitudini suae devota imago. Ipse enim imago Dei est, et per hoc quod imago ejus est, intelligibile ei fit et posse se, et debere *inhaerere* ei cujus imago est » (208-209, p. 314).

La rationalité de l'homme est donc cette capacité innée de retrouver sa propre vérité plus profonde ; c'est « la contemplation du vrai, ou le vrai lui-même ainsi contemplé ; c'est encore la vie rationnelle, la soumission réfléchie par laquelle on se conforme à la vérité contemplée » (203, p. 310-12).

Dans sa condition de pécheur, l'homme n'a pas perdu son « arbitre », « *judicium rationis in judicando et discernendo* », et en ce sens il est toujours fait à l'image de Dieu. Il a perdu, pourtant, la liberté du vouloir et de l'agir. Il se trouve donc divisé en soi-même et aliéné de sa propre origine et de son être (199, p. 308). La prise de conscience de sa dignité innée ne se limite pas à une intuition momentanée. Il s'agit toujours d'un processus lent et continu, qui se réalise sous l'initiative de Dieu : « Liberatur vero voluntas quando *efficitur caritas, cum caritas Dei diffunditur* in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datur nobis. Et *tunc ratio vere est ratio*, hoc est habitus mentis per omnia conveniens veritati. Cum enim, liberata voluntate per liberantem gratiam, spiritus agi incipit libera ratione, *tunc suus*, hoc est seipso libere utens, *efficitur*, et fit animus et bonus animus ; animus, in quantum bene animans, et perficiens animal suum, supplemento liberae rationis ; bonus autem, in quantum jam amans bonum suum quo bonus fit, et sine quo nec bonus, nec animus, esse potuit » (201, p. 310). Quoique Guillaume s'occupe ici encore du début de la deuxième étape, il ne peut faire autrement que viser directement aussi sa perfection. Sa préoccupation première est la dynamique progressive et transformante, non pas une division théorique et abstraite : la volonté sera transformée en charité (201, p. 310 et 235, p. 332), perspective finale de la deuxième étape. L'homme spirituel se découvre ici sujet autonome de sa vie. Il trouve en soi-même la motivation intérieure de son existence, de son agir et son penser, et de son amour de Dieu.

2) *Le deuxième moment,* le progrès de l'étape rationnelle, est de nouveau un effort ascétique, une vie vertueuse, fruit de la découverte raisonnable et mystique de la propre dignité à l'image et à la ressemblance de Dieu : *profectus, talia praeparare qualia apponuntur* (45, p. 180). La formation et la transformation qui se réalisent à ce niveau concernent plutôt les activités intellectuelles et spirituelles de l'*animus*. Ici aussi il y a des vices à éviter et extirper. Cette vie morale et ascétique n'est donc pas tant préparation à un stade supérieur que conséquence propre de cette étape. La vie vertueuse est maintenant pleinement intériorisée et procède désormais de la motivation intérieure et de l'intentionnalité personnelle : « Filia rationis est, sed magis gratiae. Vis enim quaedam est ex natura ; ut autem virtus sit, habet ex gratia. Vis est ex judicio approbantis rationis ; virtus autem ex appetitu illuminatae voluntatis. Virtus enim est *voluntarius in bonum assensus* » (227, p. 326).

Parce qu'il est question de vertus vraiment intériorisées dans la motivation intérieure (*animo insidiens*), les circonstances et les influences extérieures les touchent moins. Il s'agit ici des habitudes enracinées dans l'esprit, plutôt que du comportement concret et visible qui en est l'expression « corporelle ». La vie vertueuse n'est pas moins « corporelle » parce qu'elle est devenue une réalité rationnelle et spirituelle ou parce qu'en la deuxième étape la vie rationnelle participe au processus de transformation profonde.

3) *Le troisième moment* de ce processus, la perfection du rationnel, « c'est la conversion du jugement de la raison en amoureuse inclination de l'âme (*in affectum mentis*) » (45, p. 180). La bonne volonté humaine, formée sous l'empire de l'esprit, est transformée en la volonté divine qui est la charité. L'intelligence (*judicium rationis,* 45, p. 180) et la volonté (*animi appetitus,* 234, p. 330) sont deux aspects de l'âme rationnelle. Il s'en suit que l'*animus,* l'esprit humain en sa totalité, est transformé en charité. Guillaume a résumé en une seule phrase magnifique tout ce processus de transformation mystique de l'esprit de l'homme en modalité divine. Raison et grâce se rencontrent dans un mouvement réciproque :

« Haec (voluntas), cum sursum *tendit*, sicut ignis ad locum suum : hoc est, cum *sociatur* veritati, et *movetur* ad altiora, *amor* est ; – cum, ut *promoveatur, lactatur* a gratia, *dilectio* est ; – cum *apprehendit*, cum *tenet*, cum *fruitur, caritas* est, unitas spiritus est, Deus est, Deus enim caritas est. – In his autem, cum consummaverit homo, tunc incipit, quia nulla horum in hac vita plena perfectio est » (235, p. 332).

Il s'agit nécessairement d'un progrès spirituel incessant, parce qu'en cette vie terrestre la pleine perfection n'est que le début d'un processus indéfini. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut jamais arriver à la haute expérience mystique dans la rencontre face à face avec Dieu, mais simplement que l'expérience mystique est un processus appelé à s'approfondir sans

fin à cause de l'infinité divine. La vraie vie spirituelle est une réalité paradoxale, parce que vivante, et jamais un système stable et clos !

La deuxième étape de l'homme rationnel en sa perfection intègre donc trois mouvements ou trois degrés d'amour. L'homme rationnel est intérieurement *motivé* par l'amour de la vérité à découvrir sa propre origine dans l'amour divin qui l'a créé à son image et à sa ressemblance. Il a fait profondément l'expérience, ensuite, d'être aimé par le moyen d'un attachement intérieur à cet amour divin, qu'il reçoit comme don gratuit. Il rencontre le donateur lui-même, finalement, face à face dans l'expérience mystique de la contemplation et de la jouissance savoureuse, parce que son esprit humain se transforme en intentionnalité divine, en esprit divin, en volonté d'amour, en l'amour même qui constitue l'essence de Dieu. Il est donc transformé en Dieu, en modalité divine, parce qu'il aime désormais comme Dieu, à partir de la même source gratuite et abondante, sans motif intéressé. Il ne faut pas réduire l'importance décisive du « *Deus est* », de la divinisation totale que nous trouvons ici chez Guillaume. La troisième étape de la vie spirituelle et mystique vise sans ambages l'articulation, la précision et l'élaboration des structures intentionnelles et dynamiques de cette prise de conscience du « *Deus est* » du mystique. Ce n'est donc pas une affirmation philosophique ou dogmatique, mais la prise de conscience expérientielle de la réalité paradoxale du processus de transformation mystique en cours. Il n'y a pas de doute, la perfection aussi est fondamentalement une phase de progrès spirituel.

3° La troisième étape de la vie spirituelle est celle de l'HOMME SPIRITUEL ou parfait, qui « ne trouve son repos qu'en Dieu » (44, p. 178). « Sont parfaits ceux que meut l'esprit, qui reçoivent du Saint Esprit des lumières plus abondantes. Sensibles à la saveur du bien dont l'amour les attire, on les appelle sages (*quoniam sapit eis bonum cujus trahuntur affectu, sapientes vocantur*). Vêtements du Saint Esprit – car l'Esprit Saint s'est revêtu d'eux comme autrefois de Gédéon – on les nomme spirituels (43, p. 178).

Cette troisième étape se définit donc comme une rencontre amoureuse et réciproque de l'homme avec l'Esprit Saint. Celui-ci est le moteur de son mouvement, l'acteur de son action (*spiritu aguntur*). Ici la transformation du progrès spirituel, commencée par l'intervention gratuite de Dieu, aboutit à la passivité mystique. Cela n'implique jamais une absence d'activité humaine, mais un déplacement du centre d'action. Maintenant l'Esprit Saint agit en première personne en eux, parce qu'il s'est incarné dans l'homme spirituel (*induit eos*). Le sujet humain marchait jusqu'alors sous la poussée de Dieu, mais c'était encore à lui-même d'accomplir le parcours. Maintenant l'Esprit Saint est le sujet du progrès spirituel, entraînant l'homme après soi. Jusqu'ici Dieu était « transformé » en l'existence humaine, par les processus d'identification et d'intériorisation, maintenant l'homme est transformé en l'existence divine par le processus de divinisation : par la passivité mystique il est fondamentalement « excentré » de lui-même et « centré » en son unique vrai centre dans l'expérience du « *Deus est* ». Il y a continuité fondamentale, mais aussi rupture décisive, parce que la direction du mouvement du progrès est radicalement inversée.

La totalité de la personne humaine, dans toutes les dimensions de son être rationnel (*animus*), est profondément transformée, parce que « per viam amoris infundit se Spiritus sanctus, spiritus vitae, et omnia vivificat » (249, p. 342). L'*anima* ou l'*animus* ne sont plus le principe de vie et l'instance directrice, mais l'Esprit Saint lui-même.

Guillaume de Saint-Thierry fait la description des conséquences de cette inversion fondamentale : « voluntas eo proficit ut amor fiat », « memoria efficitur sapientia », « intellectus vero cogitantis efficitur contemplatio amantis » (*ibid.*). Désormais l'homme spirituel intériorise les structures intentionnelles divines. Il ne réduit plus Dieu à son propre mode, mais il reçoit de Dieu la capacité de penser bien de lui (250, p. 342). Cela dépasse largement l'homme rationnel, qui trouve la source de ses structures intentionnelles au tréfonds de lui-même. L'Esprit Saint est l'origine de cette pensée nouvelle. L'homme spirituel pense désormais selon sa « logique » divine. L'homme ne peut que s'y préparer par un dégagement de ses opérations habituelles (251, p. 344).

1) *Le premier moment,* le commencement, de la troisième étape du « parfait » coïncide avec la perfection de la deuxième étape tout en constituant un progrès par rapport à celle-ci. La perfection de l'homme rationnel était « cum in affectum mentis transit judicium rationis » (45, p. 180). Si toute la motivation intérieure de l'homme rationnel se dirige vers Dieu aimé pour lui-même, le spirituel se distingue pourtant parce qu'il est mû « non tantum ex judicio rationis, sed etiam ex affectu mentis, ut jam voluntas plus quam voluntas sit, ut amor sit, ut dilectio sit, ut sit caritas, sit unitas spiritus » (256, p. 348 ; cf. les trois degrés de l'amour, 235, p. 332). Le jugement personnel, indépendant et intériorisé, est transformé en *affectum mentis,* une force spirituelle (*vis animae*) qui constitue la plus haute réalisation de l'âme humaine dans sa rencontre avec Dieu.

W. Zwingmann a commenté ce terme technique de Guillaume (*Ex affectu mentis. Ueber die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St. Thierry,* dans *Cîteaux,* t. 18, 1967, p. 22, 25-27).

L'*affectus mentis* est une structure intentionnelle mystique, qui permet l'union avec Dieu. C'est une force de l'homme, actuée par une intervention de l'Esprit Saint. Ce ne peut pas être par hasard que Guillaume a amplifié dans le texte considéré (256, p. 348) l'échelle tripartite de l'amour de la deuxième étape (235, p. 332) par un quatrième élément, l'unité d'esprit, alors identique à la charité, mais maintenant mis à part comme élément constitutif de la troisième étape :

« Tels sont, en effet, les degrés de l'amour de Dieu. Une volonté fortement tendue vers Dieu, c'est l'amour (*amor*). La dilection, c'est l'adhérence, l'union (*adhaesio sive conjunctio*). La charité, c'est la jouissance (*fruitio*). Quant à l'unité d'esprit avec Dieu, c'est, pour l'homme au cœur élevé, la perfection de la volonté dans son ascension vers Dieu : non seulement l'âme veut ce que Dieu veut, mais tel est son désir d'amour, que dis-je, la perfection de son désir (*non tantum affectus, sed in affectu perfectus*), qu'elle ne peut vouloir autre chose que ce que Dieu veut » (257, p. 348).

Il n'y a pas seulement conformité extérieure et intérieure à la volonté divine : adéquation parfaite entre les deux structures intentionnelles, humaine et divine, qui, cependant, restent côte à côte dans un processus d'identification et d'imitation. Au contraire, l'homme spirituel découvre « en action », c'est-à-dire au niveau pratique et expérientiel, qu'il a intériorisé les structures intentionnelles divines au point

qu'il n'y en a plus qui lui soient propres. Spontanément et inévitablement, il veut ce que Dieu veut ; Dieu est devenu son vouloir. Il ne peut plus sortir de la volonté créatrice et amoureuse de Dieu, parce que Dieu veut personnellement en lui. L'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu coïncident, parce qu'ils accomplissent le même mouvement d'amour désintéressé.

Le « *Deus est* » (235, p. 332) du mystique prenant conscience du processus de divinisation totale qui le transforme en modalité divine, est ici articulé et élaboré. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une identité de nature avec Dieu, parce que Guillaume, comme tous les vrais mystiques, ne formule pas une thèse philosophique et dogmatique, mais une description expérientielle des structures intentionnelles et dynamiques du mystique. Pour Dieu « être et vouloir sont une seule chose (*velle et esse idipsum est*) ». En conséquence, « être Dieu » n'est rien autre qu'être la volonté divine, être ce que Dieu veut, « être incapable de vouloir autre chose que ce que Dieu veut ». Telle est la plus haute ressemblance avec Dieu, quand le mystique n'a que les structures intentionnelles de Dieu, quand Dieu personnellement est devenu sa motivation plus profonde : « En effet, ceux qui ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu ont reçu le pouvoir, non d'être Dieu, certes, mais bien d'être ce que Dieu est (*non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est*) » (258, p. 348-50).

Cette expérience mystique a aussi ses propres conséquences ascétiques d'éviter « les réalités étrangères » et de réaliser les vertus (259, p. 350 ; 261, p. 352). Cela est la « corporalité » spirituelle, c'est-à-dire de l'homme spirituel ou parfait. Cette intériorisation mystique de l'intentionnalité divine n'est pas un effort de l'homme, mais l'œuvre gratuite de l'Esprit Saint. Bien plus, l'unité d'esprit est l'Esprit Saint même : « Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia *efficit* eam, vel *afficit* ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse *est* Spiritus sanctus, Deus caritas » (263, p. 354).

Parce que Dieu est amour, sa propre intentionnalité divine est essentiellement mouvement d'amour, c'est-à-dire l'Esprit Saint, Dieu charité. L'Esprit Saint devient (*suo modo fit*) le lien d'amour dans la relation entre Dieu et l'homme, comme il l'est (*est*) depuis toujours dans la relation entre Père et Fils. Dans l'homme spirituel l'Esprit Saint fonctionne comme le cœur ou l'esprit humain à l'égard du corps (264 et 266, p. 356). L'Esprit Saint est devenu le principe vital : « Ipse est enim omnipotens artifex, *creans* hominis ad Deum bonam voluntatem, Dei ad hominem *faciens* propitiationem, *formans* affectionem, *dans* virtutem, *prosperans* operationem, *agens* omnia fortiter et *disponens* omnia suaviter » (265, p. 356). L'Esprit Saint est devenu personnellement la motivation plus profonde et l'intentionnalité de l'homme spirituel, qui a pris conscience de cette réalité ineffable et non pensable (*cum modo ineffabili, incogitabili,* 263, p. 354). En effet, il est devenu « par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature » (*ibid.*). Donc, l'unité d'esprit est réelle et totale, mais elle appartient essentiellement à la dynamique de la rencontre mystique.

2) *Le deuxième moment,* le progrès, de la troisième étape, « c'est de contempler, à visage découvert, la gloire de Dieu (*profectus ejus, revelata facie speculari gloriam Dei*) » (45, p. 180). Quoique, en ce qui concerne la vision et la connaissance de Dieu en ce monde, tout « reste énigme et miroir » (267, p. 356), il y a aussi un progrès continuel de la contemplation divine. L'initiative appartient toujours à l'attouchement gratuit et soudain de Dieu, qui met en action un désir enflammé de surmonter tous les obstacles et d'arriver à la parfaite vision, face à face : « ut per hoc quod quasi in *transcursu,* vel *transpuncto* videre permittitur, *exardescat animus* ad plenam possessionem luminis aeterni, et haereditatem plenae visionis Dei » (268, p. 358). C'est une expérience presque extatique, qui emporte l'homme spirituel en un mouvement illimité : « nonnumquam quasi pertransiens gratia *perstringit* sensum amantis, et *eripit* ipsum sibi, et *rapit* in diem qui est » (269, p. 358).

Au commencement, ne se montre que « quelque reflet du visage de Dieu (*lumen quoddam vultus Dei*) » (268, p. 358). Dans l'extase, « un moment, un faible instant, dans la mesure qui lui est propre (*pro modulo suo*), 'ce qui est' (*idipsum*) se découvre à lui tel qu'il est » (269, p. 360). Pourtant, l'expérience décisive à ce stade est la progression parallèle et harmonique de la vision de Dieu et de la ressemblance : « une ressemblance toujours plus grande accompagne une vision toujours plus claire » (271, p. 360). La contemplation, la connaissance et la vision ne sont pas état statique et immobile, mais au contraire processus croissant d'une relation toujours plus intime. Connaître signifie être ce que l'autre est. Cela se réalise en un processus continu de transformation profonde à sa ressemblance : « interim etiam et ipsum *efficit* in idipsum, ut *sit* et ipse *pro modulo suo,* sicut illud *est* » (269, p. 360).

C'est un processus dynamique de purification, parce que la vision révèle la distance qui sépare l'âme de Dieu et l'incite à une ressemblance plus grande, qui à son tour rend possible une vision plus claire (270-71, p. 360). La contemplation de Dieu n'est pas simplement un point d'arrivée du développement spirituel, mais implique comme telle une croissance et une dynamique qui sont propres à toute rencontre d'amour. La vision mystique s'articule par une participation croissante à l'existence amoureuse de Dieu, aux structures intentionnelles divines, aux modalités dynamiques de son essence. C'est un processus de compénétration réciproque, d'assimilation totale et infatigable : « quousque *amor proficiat* in aliquam similitudinem amoris illius, qui Deum similem fecit homini, per humiliationem humanae conditionis, *ut* hominem similem Deo constituat, per glorificationem divinae participationis. Et tunc dulce est homini *cohumiliari* summae majestati ; *compauperari* Filio Dei ; divinae sapientiae *conformari,* hoc sentienti in seipso quod et in Christo Iesu Domino nostro » (272, p. 362).

La contemplation des modalités divines entraîne l'homme spirituel progressivement en Dieu, participant indéfiniment à son essence d'amour. C'est une expérience de ravissement mystique, d'extase amoureuse qui excentre inexorablement le sujet humain et le transpose en Dieu : « *Hoc potissimum amantem spiritualiter rapit in amabilem* » (274, p. 362). C'est donc une transposition progressive des structures intentionnelles et dynamiques, « *donec unum vel unus cum eo spiritus fuerit effectus* » (275, p. 364). La spirale du progrès ne se termine jamais pendant cette vie terrestre. Cela n'implique pas que les mystiques renvoient le but de la voie spirituelle, les plus hauts états mystiques, à la vision béatifique des bienheureux, inaccessible aux terrestres, mais qu'ils ne se lassent jamais de souligner le caractère dynamique et progressif de la vie mystique. Ils ne s'occupent pas d'une théologie des vérités de la foi ou d'une morale, mais d'une phénoménologie de l'amour.

3) *Le troisième moment,* la perfection, de cette étape de l'homme spirituel ou parfait est « d'être transformé, en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'esprit du Seigneur » (45, p. 180). C'est aussi une croissance de « clarté de clarté », de ressemblance en ressemblance. L'aspect ascétique et moral n'y est pas surmonté comme chose dépassée, mais est une conséquence nécessaire et harmonique de cette transformation de l'union mystique. Les vertus ne sont plus « comme des éléments empruntés d'ailleurs, mais comme des productions quasi naturelles de son être » (276, p. 364). Le processus d'intériorisation mystique est arrivé au point où les modalités divines (vertus) font intimement partie de son être : « lui-même adhère au bien immuable avec une telle véhémence qu'en aucune manière, semble-t-il, il ne puisse s'écarter jamais de ce qu'il est » (276, p. 366).

La vie vertueuse n'est plus imposée ou proposée, ni non plus la conséquence logique de la prise de conscience rationnelle de l'être humain « à l'image », mais la réaction spontanée et amoureuse à l'expérience mystique. Ici l'intelligence d'amour (*intellectus amoris*) anticipe sur la réflexion et la spéculation des lois divines. Cette réaction réflexive n'est pas, pourtant, abolie et supprimée, mais elle peut seulement suivre après coup. La réaction amoureuse précède avec sa propre logique et sa propre compréhension, qui est plutôt une vision directe, globale et simple qu'une différenciation étendue et successive de la faculté discursive et du regard analytique : « Illi veritati, illi caritati, illi aeternitati se *conformans,* in istis se *ordinans,* illis non supervolitans judicando, sed *suspiciens* desiderando, vel *inhaerens* amando ; ista *suscipiens* et eis se *coaptans* et *conformans,* non sine discretionis judicio, non sine examine ratiocinationis et judicio rationis » (277, p. 366-68).

L'instance directrice de la vie est désormais le désir et l'amour. L'homme spirituel participe à la modalité divine, parce qu'il n'est plus motivé par sa propre raison humaine, mais par l'*affectus* de la perfection, c'est-à-dire le goût spirituel, la savoureuse science de Dieu-sapience ou l'expérience mystique : « Et ipsa jam est... vita Dei, quae non tam est rationis profectus, quam jam in sapientia perfectionis affectus. Haec enim quia sapiunt sapienti, sapiens est ; quia factus est unus spiritus cum Deo, spiritualis est. Et haec in hac vita hominis perfectio est » (287, p. 374). Alors, dès cette vie, la vie divine est concrètement présente, parce que l'homme n'est plus motivé par ses propres raisons et intérêts, mais qu'il trouve sa seule motivation en Dieu-amour, dont il a une expérience directe et savoureuse. La modalité divine s'incarne en la vie humaine ici sur la terre, parce que l'amour, la structure intentionnelle divine, est rétabli dans l'homme : « imago Dei reformatur in homine, et vita illa Dei ordinatur » (278, p. 368). Toute la vie spirituelle et mystique est un continuel processus qui instaure dans l'homme le véritable ordre de la vie divine, c'est-à-dire la logique de l'amour divin.

Guillaume de Saint-Thierry retrace la transformation progressive de l'intentionnalité au cours des trois phases spirituelles. Au niveau du monde matériel et visible, les sens du corps (*corporis sensum*) définissent la structure intentionnelle. Le contact avec les choses rationnelles et spirituelles s'établit par l'esprit humain ou l'animus (*per semetipsum*), c'est-à-dire par la réflexion rationnelle, qui découvre l'essence plus profonde des choses, et par l'introspection, qui retrouve sa propre essence d'être créé à l'image de Dieu. La structure intentionnelle qui peut atteindre à la réalité de Dieu (*quae vero sunt Dei*) n'est pas propre à l'homme et à son initiative autonome, parce qu'il ne peut recevoir cette compréhension amoureuse de Dieu que de Dieu lui-même (*nonnisi a Deo quaerat, vel expectet intellectum*). Les qualités et attributs de Dieu (*quae ad Deum spectant*) sont données accessibles à la raison humaine. « Mais Dieu lui-même, l'essence divine (*idipsum quod est id quod est*), voilà qui échappe à toute représentation, absolument, à moins pourtant que sur ce terrain on puisse l'étreindre par le sens de l'amour illuminé (*nisi quantum ad hoc sensu illuminati amoris attingi potest*) » (292, p. 378).

Dieu ne peut pas être connu en dehors de l'expérience que fait l'homme d'être aimé par lui et de l'aimer en retour. Dieu-amour doit devenir notre structure intentionnelle pour nous rendre capables de le connaître par une participation à son essence. Nous ne pouvons le connaître que par l'amour même, l'intentionnalité divine que nous avons intériorisée jusqu'à imprégner tout notre être. Dieu ne peut être connu que par lui-même, qui en nous se contemple par nos yeux. Dans son commentaire sur le Cantique, Guillaume a écrit cette fameuse formule, à l'instar de Grégoire le Grand (*amor ipse notitia est, Hom. in Evang.* 27, PL 76, 1207) : « *cognitio vero Sponsae ad Sponsum et amor idem est : quoniam in hac re amor ipse intellectus est* » (57, SC 82, 1962, p. 152).

La structure de cette connaissance d'amour est complètement différente de l'intentionnalité humaine habituelle, qui s'empare activement de la réalité. On ne peut pas s'emparer de la réalité divine, qui est ineffable et incompréhensible ; on ne peut que la recevoir passivement. Il y a donc une inversion radicale de la structure intentionnelle dans cette rencontre d'amour. Guillaume de Saint-Thierry l'a plus expressément décrite dans ce même commentaire sur le Cantique : « Lorsque, en effet, la grâce de l'Esprit Saint commence de l'illuminer, plus abondante, l'intellect spirituel (*intellectus spiritualis*) se met à travailler dans l'âme d'une manière d'autant plus différente (*tanto differentius operatur*) des procédés de l'intellect humain, que plus profonde s'avère la différence entre la nature de l'âme et la nature de la lumière sans limite. L'objet qu'elle pénètre par l'intelligence naturelle, l'âme le saisit (*capit*) ; mais par l'intelligence spirituelle, elle saisit moins qu'elle n'est saisie (*non tantum capit quam capitur*) » (80, p. 192-94).

L'amour même est donc devenu puissance cognitive et structure intentionnelle, au-delà de toute activité humaine autonome, mais expérimentée passivement comme ravissement et transport « excentrique » par l'initiative « hétéronome » de Dieu : « Sous l'action de l'Esprit Saint, l'esprit de l'homme et le sens illuminé de l'amour y atteignent parfois d'une prise confuse, d'un vol fugace. En eux alors, se fond de douceur et ravit l'âme aimante (*rapit amantem*), un je ne sais quoi d'aimé plutôt que pensé (*amatum, potius quam cogitatum*), de savouré plutôt que contenu (*gustatum, quam intellectum*) » (*ibid.*, 99, p. 226).

Cette inversion radicale de la structure intentionnelle par l'intervention amoureuse de Dieu ne s'accomplit pas une fois pour toutes, mais se réalise progressivement par un mouvement circulaire de transformation. Même ici, au plus haut niveau de la perfection de la troisième étape des parfaits, il y a encore du progrès spirituel : « Et puisque cet Être ineffable ne peut être vu que d'une manière ineffable, que celui qui veut le voir *purifie* son cœur... Ni la raison, ni ses recherches ne sauraient le voir ou l'atteindre, mais seulement l'humble amour d'un cœur pur (*mundo corde humiliter amantis*) » (296, p. 382). « Nous faire de cet Être une idée, nous en sommes absolument incapables... Pourtant son amour, ou l'amour de son amour (*amore amoris ejus*), nous excite et nous entraîne à faire de lui l'objet de nos discours et de nos pensées » (299, p. 384).

Concluons. On le voit, Guillaume de Saint-Thierry offre une description complète de ce qu'est le progrès spirituel. En définitive, il n'y a qu'un seul mouvement de formation et de transformation de l'homme en être spirituel. Ce mouvement unitaire est articulé d'une manière dynamique et expérientielle.

a) Premièrement, l'homme retrouve sa propre signification au tréfonds de son âme et une vie responsable et autonome à partir de son esprit bien formé. De cette façon, il se réalise en correspondance étroite avec son essence, découverte par une intuition mystique et, avec la volonté divine, assimilée progressivement. La « corporalité » ne peut plus suivre sa propre logique autonome et indépendante, mais est entraînée à collaborer au projet spirituel de l'être. La force directrice de cet effort est l'esprit humain, qui doit réconcilier les différents intérêts et les conformer à sa compréhension de la signification plus profonde de l'homme, créé « à l'image » de Dieu. La dimension corporelle et toute l'architecture extérieure de la vie humaine sont dévouées « *in obsequium spiritus* » (87, p. 210). Par conséquent, l'esprit humain a à découvrir ses possibilités ultimes à travers un processus de formation. De cette façon l'homme retrouve sa signification originelle et le dynamisme fondamental de son être. Il devient vraiment *spirituel.* Désormais il peut vivre en conformité avec la volonté divine, qui est imposée d'abord de l'extérieur et expérimentée comme vérité supérieure et hétéronome, mais ensuite découverte de l'intérieur comme vérité personnelle, intériorisée et exercée en autonomie.

b) Deuxièmement, ce même mouvement s'inverse totalement, sans être altéré. L'homme ne vit plus en conformité avec la volonté divine à partir de son esprit humain qui retrouve sa signification originelle « à l'image » de Dieu, mais selon l'hétéronomie de l'Esprit Saint, Dieu-amour. Le mouvement d'intériorisation des structures intentionnelles de l'amour divin se renverse en processus de divinisation, où Dieu lui-même est le seul acteur.

Donc, le corps se met sous l'empire de l'esprit, qui à son tour est pris en main par Dieu. Telle est l'articulation dynamique du processus de transformation spirituelle, que nous retrouvons chez les plus importants auteurs spirituels et mystiques. C'est, par exemple, la ligne de force de la *Nuit obscure* de Jean de la Croix. Jean de Saint-Samson est un autre exemple de cette dynamique du progrès spirituel (cf. *Œuvres complètes,* t. 1, commentaire par Hein Blommestijn, Rome, 1986). La division tripartite du développement spirituel se réduit donc à un seul mouvement, différencié et articulé selon les aspects de l'anthropologie spirituelle.

Guillaume de Saint-Thierry, principal créateur de ce schéma tripartite, a souligné fortement que formation spirituelle et progrès n'ont pour but que l'expérience mystique de l'amour divin, devenu la vie et la motivation profondes de l'existence humaine, son mouvement même et le moteur qui l'agit. En un raccourci saisissant, il écrit : « La formation de l'homme, c'est l'éducation morale ; sa vie, c'est l'amour divin... Conçu par la foi, enfanté dans l'espérance, cet amour reçoit de la charité, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, sa forme et sa vitalité (*format et vivificat*). Voici comment : l'amour de Dieu, ou l'Amour-Dieu, l'Esprit Saint, pénétrant l'amour de l'homme et son esprit, se l'approprie (*amori hominis et spiritui se infundens, afficit eum sibi*). S'aimant alors avec quelque chose de l'homme, Dieu, de l'amour de l'homme et de son esprit, fait une seule chose avec lui (*et amans semetipsum de homine Deus, unum secum efficit et spiritum ejus et amorem ejus*). Le corps ne reçoit la vie que de l'esprit qui l'anime : pareillement, ce mouvement du cœur de l'homme (*affectus hominis*) qu'on appelle amour ne vit, autrement dit n'aime Dieu, que de l'Esprit Saint » (169-70, p. 278-80).

Yves-Anselme Baudelet commente : « L'amour de l'homme et son esprit sont transfigurés par l'Esprit Saint, et Dieu, s'aimant en l'Esprit Saint, s'aime « avec quelque chose de l'homme ». Il y a ici comme une incarnation de l'Esprit qui, sans cesser d'être lui-même, s'unit, s'affecte (*afficit*) l'esprit de l'homme et son amour, permettant ainsi l'effectuation (*efficit*) de l'*unitas spiritus,* cette unité d'esprit sur laquelle Guillaume reviendra longuement en traitant de l'homme spirituel. Car c'est bien lui, l'homme illuminé par l'Esprit et entraîné par l'*affectus* qu'est l'amour, qui se trouve visé par ces lignes » (*L'Expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry,* Paris, 1985, p. 193).

Après avoir étudié le parcours du progrès chez les deux auteurs importants de la tradition spirituelle, la conclusion s'impose qu'on ne peut pas postuler un « état » ou une « voie » de progrès comme tels, mais qu'il faut nécessairement viser la dynamique incessante de toute expérience spirituelle dans son unité. Une relecture attentive des grands auteurs spirituels et mystiques peut aider à retrouver cette optique originelle du schéma tripartite. Pourtant, l'interprétation systématique de Thomas d'Aquin l'a malheureusement emporté sur cette articulation dynamique et vécue des structures intentionnelles. Les manuels de spiritualité ont renforcé de beaucoup ce courant plus moral et théologique, fixant les « progressants » dans l'univers clos de leur « degré » de perfection et leur activité vertueuse. Non sans cause la morale a pu annexer la spiritualité, vue comme « théologie ascétique et mystique ».

Dans son *Précis de théologie ascétique et mystique,* Tanquerey avait défini l'étape des progressants de la sorte : « Au second stade, on veut progresser dans la pratique positive des vertus, et fortifier la charité. Le cœur, étant déjà purifié, est par là même plus ouvert à la lumière divine et à l'amour de Dieu : on aime à suivre Jésus et à imiter ses vertus, et parce que, en le suivant, on marche à la lumière, cette voie s'appelle illuminative. On s'applique à éviter non seulement le péché mortel, mais encore le péché véniel » (p. 229). Cette définition reprend presque littéralement l'interprétation de Thomas d'Aquin : « Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono *proficiat* ; et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per *augmentum* roboretur » (*Summa theol.,* 2ª 2ae, q. 24, a. 9).

Il semble que la vision mystique du progrès spirituel, comme nous venons de la considérer, est plus féconde pour tracer le parcours concret de la transformation expérimentée. La description mystique, à cause de son caractère dynamique, permet aussi plus facilement le nécessaire rapprochement avec les théories psychologiques modernes, qui s'occupent des structures psychodynamiques du développement religieux et spirituel.

Une étude approfondie pourrait y découvrir un parallélisme extrêmement intéressant avec les modèles spirituels traditionnels que nous avons présenté ici. Cela reste encore à

faire, et dépasse les limites de cet article. Outre les indications qu'on trouvera dans l'art. *Psychisme et vie spirituelle* (*infra*, col. 2569-2605), citons quelques études : L. Hohlberg, *Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education*, dans C.M. Beck, B.S. Crittender et E.V. Sullivan, *Moral Education*, New York, 1971, p. 24-92. – L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation. A psycho-social perspective*, Rome-Chicago, 1971. – L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation : Intrapsychic Dynamics*, Rome-Chicago, 1976 ; *Structure psychologique et vocation...*, Luxembourg-Bruxelles-Rome, 1978. – J.W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, 1981. – H. Andriessen, *Spiritualiteit en Levensloop*, Averbode, 1984.

Hein Blommestijn.

PROHÁSZKA (Ottokár), évêque, 1858-1927. – « Apostolus et Praeceptor Hungariae », comme le dit son épitaphe, Ottokár Prohászka ne fut pas seulement un pionnier et le moteur du renouveau moderne du Catholicisme en Hongrie, un penseur et un théologien remarquable, un écrivain de talent et un magnifique orateur, un évêque apostolique et de sainte vie ; il est certainement aussi l'esprit le plus universel et donc la personnalité la plus marquante qu'ait produite le Catholicisme hongrois depuis le cardinal primat Péter Pázmány † 1637. Son rayonnement sur l'Église en Hongrie durant sa vie fut immense et dure encore aujourd'hui.

Prohászka naquit le 10 octobre 1858 à Nyitra (aujourd'hui Nitra en Slovaquie) dans une famille profondément chrétienne. Son père Dominik † 1879 était originaire de Bohême et vint en Hongrie comme officier autrichien ; sa mère, Anna Filberger † 1888, était fille d'un maître boulanger de Nyitra. Devenu fonctionnaire des finances, le père changea souvent de résidence et se fixa finalement dans le Vorarlberg (Autriche) ; ce qui fait qu'Ottokár fit ses études primaires et secondaires dans cinq villes différentes. Après avoir obtenu son baccalauréat au *Gymnasium* des Bénédictins d'Esztergom, il fut envoyé à Rome par le cardinal primat János Simor † 1891.

Prohászka passa sept ans au Collège germanique et hongrois et à l'Université grégorienne. Le néo-thomisme régnait alors en maître et la formation théologique de Prohászka en fut marquée ; il le fut aussi par le catholicisme allemand alors en lutte contre le *Kulturkampf* et par les stimulations qu'offrait Rome comme centre de l'Église. Docteur en philosophie (1878) et en théologie (1882), il fut ordonné prêtre en 1881. Rentré à Esztergom au cours de l'été 1882, il fut nommé par le primat Simor répétiteur de grec et de latin au séminaire presbytéral. Prohászka comprit alors à quelle tâche appliquer sa vie : la rénovation du Catholicisme hongrois par la formation des prêtres et par ses écrits. Il demeura 22 ans à Esztergom, successivement professeur de théologie morale (1884) et de dogmatique (1888) ; à partir de 1890 il fut aussi directeur spirituel.

Il déploya une activité exceptionnelle. Menant une vie austère, homme de prière et contemplatif, il s'efforça d'initier le jeune clergé à une spiritualité christocentrique. Plaçant la dogmatique au centre des études théologiques, il la vivifia par la philosophie néo-thomiste tout en veillant à ce que la doctrine traditionnelle de l'Église éclaire les problèmes de la modernité (sciences de la nature, vie culturelle, sociologie). En quelques années il produisit nombre d'ouvrages solides et brillants, tels que « Dieu et le monde » (1893), « Pénitence chrétienne et pardon du péché » (1895), « Terre et ciel » (1902), « La conception victorieuse du monde » (1903), sans compter quelque 160 études scientifiques et autant de comptes rendus.

C'est ensuite que parurent ses ouvrages plus directement spirituels : « Méditations sur l'Évangile » (1908), *Dominus Jesus* et « L'âme de la guerre » (1917), « Culture et terreur » (1919), « En route vers les hauteurs » et « Sources d'eau vive ». Entre-temps, prohászka était devenu professeur de théologie dogmatique à l'université de Budapest (1904) et évêque de Székesfehérvár. Il inspira par ses allocutions et ses conférences à travers tout le pays un évident renouveau chrétien. Pendant trente ans, il prêcha au temps de la Passion dans l'église de l'université de Budapest, posant ainsi les fondements d'une rechristianisation de l'intelligentsia.

Notons un incident : en 1911 trois courts écrits de Prohászka furent mis à l'Index à son insu comme à l'insu de l'épiscopat ; cette condamnation, même partielle eu égard à l'immensité de son œuvre, demeure étonnante et appelle une réhabilitation.

Prohászka fut aussi un apôtre social, de l'école de Léon XIII : l'organisation des travailleurs chrétiens, des syndicats chrétiens, la fondation de la Société pour la mission sociale sont son œuvre. Il entreprit une réforme agraire dans son diocèse, distribuant en petites parcelles la moitié des propriétés épiscopales (environ 520 hectares) et les vendant aux petits cultivateurs.

Son existence personnelle était de style simple, sans prétention ; il servait ses prêtres et ses collaborateurs ; il distribuait ce qu'il avait, y compris ses vêtements (il arriva qu'il revint pieds nus d'une visite à des pauvres) ; il rédigea ses œuvres au dos de papiers de rebut et les quelque 15 000 lettres qu'on garde de lui sont toutes de sa main. Évêque, Prohászka ne se ménageait pas ; il avait pris pour devise : *Qui vult vitam dat sanguinem*. Dans ses dernières années, il souffrit d'insomnie et d'hypertension à cause de l'excès de son travail. Le 1er avril 1927, au cours d'un sermon à l'université de Budapest, il fut frappé d'une attaque d'apoplexie et mourut le lendemain. Ses obsèques furent un triomphe. L'église bâtie sur sa tombe est devenue un sanctuaire national. Depuis 1942, on travaille en vue de sa canonisation.

Une édition des écrits et des lettres non encore publiés est en cours. – *Összes Művei* (Œuvres complètes), 25 vol., éd. par Antal Schütz, Budapest, 1928-1929.

A. Schütz, *O.P. Ein grosser Bischof der Gegenwart*, dans *Hochland*, t. 28/1, 1930-1931, p. 322-39. – Z. Nyisztor, *Ötven esztendő. Századunk katolikus megujhodása*, Vienne, 1962, p. 39-55. – G. Adrianyi, *Bischof O.P.*, dans *Fünfzig Jahre ungarischer Kirchengeschichte*, Mayence, 1974, p. 67-71 ; *Der Erneuerer des modernen ungarischen Katholizismus, Bischof O.P.*, dans *Reformatio Ecclesiae* (Festgabe für E. Iserloh), Paderborn-Vienne-Zurich, 1980, p. 911-31. – A. Meszlényi, *P. (O.)*, dans *Magyar szentek és szentéletü magyarok*, Munich, 1976, p. 168-83.

DS, t. 7, col. 701-02.

Gabriel Adriányi.

PROLES (André), ermite de Saint-Augustin, 1429-1503. – Né le 1er octobre 1429 à Dresde, Andreas Proles étudia à Leipzig de 1446 à 1451. Il était *magister artium* quand il entra en 1451 dans le monastère réformé des Augustins de Himmelpforten (Hartz) ; il fut ordonné prêtre à la fin de 1453. Après des études théologiques plus étendues à Pérouse (1454-1456), il fut d'abord, très peu de temps, maître-lecteur de théologie à Magdebourg, puis, de 1456 à 1458, prieur

de Himmelpforten. Pendant la plus grande partie de sa vie, de 1461 à 1467 et de 1473 à 1503, il œuvra comme vicaire général de la congrégation réformée de Saxe (= d'Allemagne). Imprégné des idées tendant à la réforme des ordres religieux, il chercha à les mettre en œuvre par tous les moyens. Son énergie et ses capacités d'homme d'action parvinrent à faire passer de cinq à vingt-sept le nombre des monastères ralliés à l'observance.

Sans doute, Proles ne reculait pas devant les mesures tranchantes ; il était exigeant envers les autorités civiles ; à plusieurs reprises il eut de sérieux différends avec le supérieur général et les provinciaux de son ordre. Mais il n'y a pas à douter de la loyauté de son ardeur réformatrice et de sa piété personnelle. Son élève, Jean de Paltz (DS, t. 12, col. 145-48) atteste que Proles « en raison de l'étendue de son savoir, de l'éclat de son éloquence et de la piété de sa vie » jouissait d'une grande considération (*Supplementum Celifodine* = *Suppl.*, Erfurt, 1504, f. K IIIr ; nouv. éd. par B. Hamm, Berlin-New York, 1983, p. 135).

Proles mourut saintement le 6 juin 1503 au couvent des Augustins de Kulmbach, quelques semaines après avoir déposé sa charge de vicaire général. Son action pour soutenir l'esprit religieux des monastères qui dépendaient de lui est illustrée par les sermons et traités que l'on conserve de lui. C'est à tort que Mathias Flacius a voulu voir en lui un précurseur de Luther (*Catalogus testium veritatis* (Bâle, 1567).

1. Œuvres éditées. – En dehors de sa correspondance avec le duc Guillaume de Saxe (1475-1477) et de deux lettres plus étendues (éd. par Th. Kolde, cité *infra* p. 417-35), on garde des éditions des œuvres suivantes : 1) *Sermones dominicales,* en moyen-haut-allemand, éd. P. Sylvius, 4 vol., Leipzig, 1530-1533. – 2) *Ein Innige lere wie ma sych halden sal bei der Tauff der Kinder,* Leipzig, vers 1495, etc. Dernière éd. par H.A. Pröhle, *Andreas Proles,* Gotha, 1867, p. 55-70. En bas-allemand : *Eyne ynnyge lere van der dope der kyndere,* Magdebourg, 1500.

3) Jean de Paltz a introduit dans son *Supplementum Celifodine* divers extraits des traités et des sermons de Proles ; ils sont révélateurs de sa doctrine :

a) La volumineuse *Regula conjugatorum* (*Suppl.*, f. AA IVv-DD V) s'adresse aux époux chrétiens ; trois parties traitent des devoirs du mari, de ceux de la femme et des obligations communes aux conjoints. Les développements nuancés et proches de la vie concrète montrent en Proles un conseiller spirituel expérimenté. Le mari doit conduire *discrete* son épouse et ne peut donc mépriser les avis de son *uxor sensata* ; il lui doit un amour chaste ; il est tenu de la nourrir et donc, avant de se marier, de supputer s'il est en état de le faire. Il devra éviter vis-à-vis d'elle les manières rudes et la dureté ; il devra se garder de la jalousie et ne pas accuser à la légère son épouse d'adultère. De son côté, l'épouse se convaincra d'être sous le *regimen* de son mari et cultivera le silence, la sagesse, la modestie et la patience ; elle doit aimer son mari *casto et singulari amore.* C'est à elle que revient la direction de la famille et du ménage, sans attirer le blâme.

Les obligations et tâches communes consistent dans l'*ordinatio concupiscentiae* qui sauvegarde le triple bien du mariage : *fides, proles, sacramentum.* Les conjoints se doivent l'un à l'autre quant à l'accomplissement des relations conjugales. Le soin et l'éducation des enfants leur sont confiés en commun.

b) Dans de courts développements *Ueber die Geduld* provenant d'un sermon aux fidèles (*Suppl.*, f. JJ Iv-IIr), Proles exhorte à faire des progrès dans la patience. Pourront les aider la pensée du Dieu qu'ils n'ont cessé d'offenser, celle de leur prochain qu'ils ont si souvent provoqué à l'impatience, et enfin le retour sur eux-mêmes et leurs mauvaises actions qui, « comme les linges souillés d'un homme affligé de pertes de sang » (*Is.* 64, 5), ont besoin de purification en cette vie ou dans l'autre.

c) Un extrait plus étendu sur les *Bona virginitatis* (*Suppl.*, f. N IIv-N IIIr) provient d'un sermon prononcé devant des religieux. La vie consacrée à Dieu, idéalisée, y est mise en valeur de manière unilatérale. Proles relève sept avantages de la virginité consacrée par rapport au mariage : « bonum libertatis » (alors que le lien matrimonial enlève à l'être humain le droit de disposer de lui-même) ; « bonum quietudinis a sollicitudine » ; assurance d'être aimé par le Christ (« bonum certitudinis »), alors que les époux ne sont pas sûrs de leur lien mutuel ; joie spirituelle d'un don sans partage à Dieu (« bonum spiritualis delectationis ») ; protection contre tout manque (« bonum ereptionis »), parce que le Christ prend soin d'une manière spéciale de qui s'est consacré à Dieu ; fécondité spirituelle (« bonum fecunditatis »), en ce sens que l'âme chaste peut enfanter spirituellement de nombreux enfants, c'est-à-dire ses bonnes œuvres, dans la force de l'Esprit ; enfin le « bonum ubertatis praemiationis » que le Christ a promis à la chasteté consacrée à Dieu (*Mt.* 19, 29).

2. Sont conservés en ms, surtout à l'Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel, divers *Collecta* tirés des traités et des sermons de Proles ; on y trouve des éclaircissements sur sa conception de la vie monastique.

1) *Informationes spirituales,* Cod. 1270 (Helmst. 1162), f. 275r-281v : réponses de Proles en latin et en bas-allemand sur des questions concernant la vie religieuse concrète. Les f. 282r-293v conservent 2 sermons de Proles en bas-allemand qui ont été annexés à ces réponses. Elles montrent l'équilibre prudent de Proles.

Ainsi : Le chrétien est-il obligé, à la messe, de prier avec les prières du prêtre ou lui est-il permis d'y faire d'autres prières ? Réponse : Ce n'est pas un devoir de prier avec les prières du prêtre, mais « propter dignitatem missae » il faut recommander de chanter ensemble Kyrie, Gloria, Alleluia, Sanctus, Agnus Dei, ou, s'il n'est pas possible de chanter, de prier ces textes. Autres questions abordées : Est-il salutaire de participer à la messe d'un prêtre indigne ? Est-il permis pendant les heures canoniales de méditer sur la passion du Christ ? (réponse négative ; f. 278v-279r).

2) *Claustrum Mariae,* Cod. 1176 (Helmst. 1074), f. 219v-225r : petit ouvrage composé pour un couvent de moniales. Marie y est présentée comme un modèle pour chacune des charges et emplois d'un couvent (abbesse, prieure, visitatrice, chanteuse, infirmière, lingère, portière, etc.).

3) *Collecta ex sermonibus,* même ms, f. 129r-219r : extraits d'environ onze sermons adressés à des religieux. Proles met les 5 ou 6 premiers sous le titre commun de « De privilegiis religiosorum », le mot privilège signifiant ici les avantages spirituels de la vie religieuse ; ces avantages sont « certitudo divinae vocationis », « caritatis veneni abjectio », « plena peccatorum remissio, poenae videlicet et culpae », « spes et timor », « Christi conformatio », « secura ambulatio » et « supremae philosophiae professio ».

Dès le début, Proles affirme que ce sont là pour les religieux des privilèges « per quae securantur aeterna beatitudine ». B. Hamm (cité *infra,* p. 216-17) a relevé que la quête de la certitude du salut et des « garanties » assurant la possession de la grâce, la préservation du purgatoire et l'obtention de la vie éternelle caractérisait la ferveur religieuse au bas moyen âge. Chez Proles, champion expérimenté de la réforme des monastères, apparaît évident le désir de montrer la « sécurité » plus grande de la vie monastique, quand elle est fidèle à sa règle, par rapport à la vie dans le monde ; un

tel désir, depuis saint Bernard, n'était pas étranger aux prédicateurs du moyen âge. Proles écrit : « Omne humanum genus propter peccatum originale eiectum est de luce claritatis id est de paradiso in istas erroneas tenebras, et in tenebris non est secura ambulatio. Et ideo religio adinventa est, ut in ea secure quis ambulare possit viam aeternae salutis » (f. 168v). Dans cette opposition, le monde est dans les ténèbres, le couvent dans la lumière ! D'ailleurs, Proles comprend le monde dans 1 *Jean* 2, 16 comme le lieu de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux et de l'orgueil de la vie (f. 132r).

Pourquoi la vie religieuse est-elle sûre ? Selon Proles, c'est pour les raisons suivantes : « ex habituali (?) susceptione praecepti praelati », « ex praedestinatione », « ex virtuosorum exemplorum refulgentia », « propter poenitentiam » et « propter praesentiam Magistri » (f. 168 svv). Cette vigoureuse affirmation de la sécurité et de la « consolatio » qu'offre la vie monacale a fait dire à Hamm (p. 292), non sans ironie, que Proles présente celle-ci comme une « compagnie d'assurances célestes ». Cependant la vie monastique comme « vacare Deo » n'est pas tout à fait étrangère à Proles (cf. f. 130r). Il n'en reste pas moins que le réformateur des monastères augustiniens d'Allemagne ne mentionne nulle part le but qu'assigne Augustin à la vie monastique : une communauté chrétienne d'amour (« cor unum et anima una in Deum », *Regula*, c. 1).

Par ailleurs, ces sermons contiennent une grande quantité d'exposés intéressants et théologiquement profonds. Signalons la prière intime de pénitence que Proles recommande aux religieuses (f. 145v), la manière dont il leur explique la portée ecclésiologique de l'Office divin (f. 147r), l'instruction sur l'examen de conscience du soir (f. 146rv) et surtout les consignes concernant la conformité des religieux au Christ, soit par l'imitation de sa pauvreté, de sa chasteté dans le célibat et de son obéissance, soit en suivant le Christ dans la souffrance (au sens de *Gal.* 6, 14 et de *Col.* 3, 3 ; f. 147svv).

Les textes contiennent encore des instructions ou des conseils qui montrent la prudence et l'expérience spirituelles de Proles. Par exemple, il conseille à une religieuse entrée au couvent forcée par ses parents et qui pour cette raison ne se sent pas appelée par Dieu de faire de nécessité vertu et de se réjouir désormais de vivre au couvent (f. 129v-130r). Il explique aussi qu'il y a divers chemins pour l'appel de Dieu, car cet appel passe ordinairement par des intermédiaires humains : paroles d'un prédicateur, épreuves diverses que Dieu permet (f. 130v). Ailleurs, il exhorte instamment à persévérer dans la famille religieuse dans laquelle on a été appelé ; il ne faut pas rêver à un autre monastère sous prétexte que la discipline religieuse y serait plus stricte ou la vie plus contemplative ou la paix plus grande. Le Christ qui nous conduit sait mieux ce qui convient à chacun (f. 130v-131r).

Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner-Congregation*, Gotha, 1879, p. 96-165. – E. Brodführer, art. *Proles*, dans *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, p. 947-48. – A. Zumkeller, *Die Lehre des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus, vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 311-13 ; *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, ZKT, t. 81, 1959, p. 299 ; LTK, t. 8, 1963, col. 790 ; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 57-60 et 568-69.

RGG, t. 5, 1961, col. 604. – A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner*, t. 2-5, Wurtzbourg, 1970-1974, *passim* (surtout t. 5, p. 406-33). – D. Gutiérrez, *Die Augustiner im Spätmittelalter*, Wurtzbourg, 1981, surtout p. 97-98 et 107-10. – B. Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, 1982, surtout p. 63-72, 292-94, 312-13.

Adolar ZUMKELLER.

PROPHÉTISME. – I. *Écriture sainte.* – II. *Prophétisme dans l'Église.*

I. Écriture sainte

1. **Ancien Testament.** – Le phénomène prophétique n'est pas une exclusivité du peuple de la Bible. L'Égypte (voir le récit du voyage de Wen-Amon, dans J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2e éd., Princeton, 1955, p. 25-29), la Mésopotamie, les « lettres prophétiques » de Mari, sans oublier le monde cananéen (les prophètes de Baal : 1 *Rois* 18, 19-40), font ressortir le tribut d'Israël envers les civilisations antérieures et ambiantes sur ce point. Mais ces contacts ne sauraient rendre compte du prophétisme israélite dans sa réalité historique ni du rôle capital et continu de ses interventions dans la destinée du peuple. Médiateurs de Dieu dans sa révélation, les prophètes participent à la spécificité de la religion d'Israël.

1° LES DÉNOMINATIONS PROPHÉTIQUES. – Pour exprimer la réalité et la fonction prophétiques l'hébreu emploie plusieurs termes, dont le principal est *nabî'*, toujours rendu par *prophêtês* dans la Septante (LXX).

Le mot est au féminin (*nebî'ah* ; LXX *prophêtis*) en *Ex.* 15, 20 ; *Jug.* 4, 4 ; 2 *Rois* 22, 14 ; *Is.* 8, 3 ; *Néh.* 6, 14 ; 2 *Chron.* 34, 22. Ajouter les formes verbales correspondantes *nibba'* et *hitnabbê'*. Ce vocabulaire, dont l'usage est répandu tout au long de l'Ancien Testament, est d'une étymologie discutée, quoique la majorité des spécialistes l'apparente, au plus probable, à l'akkadien *nabû*, « appeler ». D'autres termes interviennent, parmi lesquels *rô'eh*, « voyant », qui définit la fonction de Samuel (1 *Sam.* 9 ; 1 *Chron.* 9, 22 ; 26, 28 ; 29, 29). On le retrouve à propos du prêtre Sadoc (2 *Sam.* 15, 27, mais le texte n'est pas sûr) et pour désigner le prophète Hanani en 2 *Chron.* 16, 7.10 (cf. 19, 2 ; 20, 34). La fonction qu'il recouvre se différencie mal de celle de *nabî'* : Samuel, le « voyant », préside aux confréries de *nebi'îm* (1 *Sam.* 19, 20), mais son rôle de messager divin l'accrédite comme *nabî'* individuel (1 *Sam.* 3, 19-20), fonction avec laquelle la « voyance » dans les choses de tous les jours (1 *Sam.* 9-10) n'est pas incompatible. Tout au plus peut-on parler d'archaïsme dans l'usage du terme *rô'eh* (1 *Sam.* 9, 9). Autre appellation : *ḥôzeh*, également « voyant » (d'une racine araméenne), synonyme de *rô' eh* en Is. 30, 10 et de *nabî'* en *Is.* 29, 10 et 2 *Rois* 17, 13. Si Samuel n'est jamais désigné comme *ḥôzeh*, il n'en est pas moins l'initiateur ou le restaurateur de la « vision » (*ḥazôn*) prophétique en Israël (1 *Sam.* 3, 1). A noter l'aspect institutionnel du titre de *ḥôzeh* dans le cas du *nabî'* Gad, « *ḥôzeh* de David » (2 *Sam.* 24, 11 ; 1 *Chron.* 21, 9 ; cf. 29, 29 ; 2 *Chron.* 29, 25), aspect que le Chroniste multiplie en l'appliquant principalement aux musiciens du temple (1 *Chron.* 25, 5 ; 2 *Chron.* 9, 29 ; 12, 15 ; 19, 2 ; 29, 30 ; 33, 18-19 ; 35, 15). Notons encore l'appellation d'« homme de Dieu », pour Samuel (1 *Sam.* 9, 6-10) ; Shemaya (1 *Rois* 12, 22 ; 2 *Chron.* 11, 2), Élie (1 *Rois* 17, 18.24 ; 2 *Rois* 1, 9-10) et surtout Élisée (2 *Rois* 4, 7.9.22.25.27.40 ; 5, 8.14.20 etc.), mais aussi Moïse (*Deut.* 33, 1 ; *Jos.* 14, 6 ; *Ps.* 90, 1 ; 1 *Chron.* 23, 14 ; *Esd.* 3, 2), sans compter tel messager non encore identifié (*Jug.* 13, 6.8) ou anonyme (1 *Rois* 13 ; 2 *Rois* 23, 16-18 ; 2 *Chron.* 25, 7-9) et l'obscur Yigdalyahû en *Jér.* 35, 4. Le Chroniste, pour sa part, étend le titre à David (2 *Chron.* 8, 14 ; *Néh.* 12, 24.36). Malgré la différence qui, en 1 *Rois* 13, oppose l'« homme de Dieu » judéen au *nabî'* de Béthel, la première dénomination n'évoque pas, dans l'ensemble, une dignité autre que celle qui revient au prophète. Du reste, les distinctions qui localisent le titre d'« homme de Dieu » ou de « voyant » en Judée, tandis que le nabî' serait caractéristique du Royaume du Nord, sont peu fondées.

2° Avant les prophètes « écrivains » : PROPHÉTISME COLLECTIF ET FIGURES INDIVIDUELLES. – Parmi les formes

archaïques du prophétisme israélite la Bible présente un état collectif de transe provoqué par l'esprit divin (1 *Sam.* 10, 5-7.10-13 ; cf. 18, 19 ; 19, 20-24). Ces groupes des temps prémonarchiques n'ont pas disparu avec Saül, pris lui-même dans le mouvement (1 *Sam.* 10, 10-13 ; cf. 18, 10). L'histoire des « anciens » complétée par l'épisode d'Eldad et Médad (*Nomb.* 11) vise sans nul doute à sauvegarder l'indépendance du charisme en question vis-à-vis d'une institution dont la réalité s'étend jusqu'à la fin de la monarchie (2 *Rois* 23, 1) et même au-delà (*Éz.* 8, 1 ; 14, 1 ; 20, 1-3 ; *Esd.* 10, 8.14). Pourtant, une évolution se dessine. Les groupes prophétiques, de l'état de transe, s'orientent vers l'oracle, ce qui implique l'intervention d'un porte-parole (1 *Rois* 20, 35-43 ; 22, 11-12). En outre, leur rôle politique s'affirme, à la demande du monarque (1 *Rois* 22, 5-28) auquel ils appartiennent (1 *Rois* 22, 22-23) pour offrir une réponse surnaturelle à ses souhaits. Mais à la même époque le prophétisme individuel double le phénomène collectif et contraste avec lui par son indépendance vis-à-vis du pouvoir. De même que Samuel intervenait sans ménagements auprès de Saül (1 *Sam.* 13, 10-14 ; 15, 10-30), de même Gad (2 *Sam.* 24, 11-14) et Nathan (2 *Sam.* 12, 1-12), pourtant prophètes de cour sous David, ne se privent pas de faire des remontrances au roi, une tradition qui se poursuit tout au long de la période monarchique (1 *Rois* 13, 1-10 ; 14, 1-18 ; 16, 1-4.7.12 ; 20, 13-14.22.28 ; 22, 5-28 ; 2 *Rois* 14, 25 ; 22, 14-20).

La même indépendance caractérise les deux grandes figures prophétiques du 9e siècle, Élie et Élisée. Tous deux ont partie liée avec le prophétisme collectif : Élie est présenté comme le seul survivant des « prophètes (*nebi'ê*) de Yahweh » mis à mort par Jézabel (1 *Rois* 18, 4.22 ; 19, 10.14) ; Élisée, son disciple, est à la tête des « fils des prophètes » dont le mode de vie est évoqué au second livre des Rois (4, 1.38-44 ; 6, 1-7 : pour le détail, voir L. Ramlot, DBS, t. 8, col. 1032-34). Tous deux sont thaumaturges (1 *Rois* 17, 8-24 ; 18 ; 2 *Rois* 1 ; 2, 23-25 ; 4 et 5 ; 6, 5-7.18-20 ; 8, 4-6) mais ils profèrent aussi d'humbles oracles aux dimensions des nécessités alimentaires (1 *Rois* 17, 14 ; 2 *Rois* 2, 21 ; 3, 16-17 ; 4, 43 ; 7, 1 : voir W. Reiser, *Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 9, 1953, p. 321-38). Toutefois, ce n'est là qu'un aspect de la tradition : les mêmes personnages jouent un rôle politique qui les situe nettement à part des groupes auxquels ils se rattachent par ailleurs. Élie agit individuellement auprès d'Achab et d'Ochozias (1 *Rois* 17, 1-6 ; 18, 1-46 ; 21, 17-24.29 ; 2 *Rois* 1, 3-17). Élisée fait de même (2 *Rois* 3, 9-19 ; 6-7 ; 13, 14-19), au cours d'une carrière où, non content d'assumer, de par Dieu, un double changement de dynastie (9, 1-10), il intervient à l'étranger en prédisant à Hazaël son accession au trône de Syrie (8, 7-15). Ici le côté individuel s'accuse : Élisée est « *le* prophète qui est à Samarie » (2 *Rois* 5, 3), bien plus, « *le* prophète qui est en Israël » (2 *Rois* 6, 12 ; cf. 5, 8).

On ne peut s'étendre ici sur le cas spécial et complexe de Balaam et de ses oracles (*Nomb.* 22, 2 – 24, 25). Pour un état de la question, voir en particulier J. Coppens, *Les oracles de Bilèam*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 1, Vatican, 1964, p. 67-80. – L. Ramlot, DBS, t. 8, col. 904-08. – J. de Vaulx, *Les Nombres*, Paris, 1972, p. 255-97.

3° La prophétie classique. Vrais et faux prophètes. – Par prophétie « classique » ou « canonique » (à cause des livres incorporés au canon des Écritures) on entend celle dont les représentants déploient leur activité à partir du 8e siècle et jusqu'à la fin de ce type de médiation en Israël, soit d'Amos (entre 780 et 740) à « Malachie » (première moitié du 5e siècle). Ils se signalent, de plus, en cela que « leurs messages ont fait une si forte impression sur leurs contemporains qu'ils ont été soigneusement conservés dans la tradition et, à plus ou moins brève échéance, mis par écrit » (J. Lindblom, *Prophecy...*, p. 105). D'où leur nom de « prophètes écrivains », bien qu'eux-mêmes n'aient pas écrit et que la rédaction de leurs oracles, doublés parfois d'éléments narratifs et aussi d'additions ultérieures, soit l'œuvre de disciples ou de compilateurs.

Malgré leur personnalité et l'empreinte dont ils ont marqué l'histoire religieuse d'Israël, ces prophètes ne se démarquent pas à proprement parler de leurs prédécesseurs. Amos a beau nier son appartenance à quelque confrérie de *nebi'îm* professionnels (7, 14), il n'en a pas moins conscience d'exercer la fonction prophétique (7, 15 : *hinnabé'* ; cf. 3, 8) par motion divine, dans la ligne d'une tradition déjà séculaire. Plus tard Jérémie est appelé par Dieu à être « prophète (*nabi'*) pour les nations » (1, 5) et dans les parties narratives du livre qui porte son nom, il est constamment désigné du même titre, lequel apparaît aussi en *Hab.* 1, 1 ; *Éz.* 2, 5 ; *Ag.* 1, 1.3.12 ; 2, 1.10 ; *Zach.* 1, 1.7.

Mais dans l'ensemble, à moins qu'il ne s'agisse du passé (*Amos* 2, 11-12 ; 3, 7 etc. ; *Osée* 6, 5 ; 12, 11.14 ; *Jér.* 7, 25 ; 25, 4 ; 26, 5 etc. ; *Éz.* 38, 17), le *nabi'* est, dans cette partie de la Bible, pris en mauvaise part et dans un contexte polémique. Isaïe multiplie les attaques contre celui qu'il qualifie de « maître de mensonge » (9, 14) : comme le prêtre, le prophète est perverti (23, 11-14) et, croyant trouver dans le vin une source d'inspiration, il titube et raconte n'importe quoi au nom de Yahweh (28, 7). C'est également le grief de « mensonge » qui figure dans les paroles de Jérémie à l'égard de ses concurrents (5, 31 ; 6, 13 ; 8, 10 ; 14, 13-14 etc.), eux qui osent parler au nom de Dieu sans être envoyés (14, 14-15 ; 23, 21.32 ; 27, 15 etc.) et provoquent l'égarement du peuple.

La différence entre vrais et faux prophètes ne reposerait-elle que sur la conscience et le jugement de ceux dont la tradition a canonisé les paroles ? On touche ici au point délicat des critères objectifs de la prophétie authentique et de son contraire. Le Deutéronome offre deux critères dont aucun n'est vraiment satisfaisant. L'un est l'accomplissement ou le non-accomplissement de la prophétie (18, 22), mais cela ne vaut pas pour le moment où l'oracle est prononcé et d'ailleurs, à part l'exception partielle de *Jér.* 28, 9, nul prophète « authentique » ne s'est employé à un tel contrôle. L'autre critère est l'entraînement du peuple par le prophète au culte des divinités étrangères (13, 2-6), cas limite qui ne se vérifie nulle part dans la Bible où les prophètes israélites ne paraissent avoir prophétisé qu'au nom de Yahweh (*Jér.* 2, 8 et 23, 13 sont plutôt des caricatures d'après 1 *Rois* 18). Faut-il songer à répartir l'une et l'autre catégorie suivant que les oracles sont de bonne ou de mauvaise augure ? Non, car, s'il est vrai qu'à l'inverse de leurs rivaux les faux prophètes annoncent généralement des jours heureux, les autres sont loin d'être partout des oiseaux de malheur. Isaïe, par exemple, prédit la délivrance de la coalition syro-éphraïmite (7, 7-25), et Jérémie, tout en multipliant les oracles pessimistes, sait aussi susciter les plus généreuses espérances (29, 4-14 ; 30-32). Bien plutôt, ce qui semble devoir distinguer vrais et faux prophètes dans le cadre de leur activité, c'est, d'une part, l'accord ou la contradiction entre la vie des inté-

ressés et la volonté de Dieu (*Jér.* 23, 14), d'autre part et surtout le fait que le message des faux prophètes est toujours de complaisance et opportuniste à l'égard des autorités et du peuple (1 *Rois* 22, 10-12 ; *Jér.* 8, 10-11 ; 14, 13-15 ; 23, 17-18 ; 26, 7-11 ; 27, 14-15), tandis que, à l'inverse, ceux qu'ils combattent traduisent la volonté de Dieu quelle qu'elle puisse être, sans s'interroger sur l'agrément ou le désagrément qu'elle est susceptible de provoquer, sur sa convenance ou son inconvenance en regard des appels ou des habitudes (1 *Rois* 17, 17-18), avec le risque que comporte une telle désinvolture : au cas où le message contredit routine, espoirs ou convictions, le prophète est persécuté (1 *Rois* 13, 4 ; 18, 9 ; 19, 2 ; 22, 26 ; 2 *Chron.* 24, 20-22 ; *Jér.* 20, 1-3 ; 36, 19.26 ; 37, 11-21 ; 38, 1-13 ; 43, 1-7 et passim ; *Mt.* 5, 12 par. ; 23, 34-35 par. ; le thème est amplifié dans la littérature apocryphe : bibliographie dans DBS, t. 8, col. 1048-49).

4° Les formes de la prophétie. – La révélation divine au prophète est une *parole* (racine *dbr*), même là où intervient la vision (*Osée* 12, 11 ; *Is.* 2, 1 ; *Éz.* 12, 23 ; *Ps.* 89, 20 ; cf. *Jér.* 14, 14 ; 23, 16). Transmis oralement ou consigné par écrit (*Jér.* 29 ; 36), le message est toujours à l'origine un discours de Dieu qui met ses propres paroles dans la bouche du prophète (*Jér.* 1, 9 ; *Deut.* 18, 18 ; cf. *Éz.* 3, 1-11 ; *Act.* 3, 21). C'est ce qu'illustre l'emploi de la première personne, mais aussi certaines formules stéréotypées. Celles-ci sont principalement : « La parole de Yahweh fut adressée à... » (suit le nom du prophète) (1 *Sam.* 15, 10 ; 2 *Sam.* 7, 4 ; 1 *Rois* 12, 12 ; 13, 20 ; *Is.* 38, 4 ; *Jér.* 14, 1 etc.) ; « Ainsi parle Yahweh » (*Ex.* 4, 22 ; 5, 1 ; 7, 17 etc. ; 1 *Sam.* 10, 18 ; 15, 2 ; 2 *Sam.* 7, 5 ; 12, 7.11 ; *Is.* 7, 7 ; 8, 11 etc.) ; « Parole (*ne'ûm*) de Yahweh » (*Amos* 2, 11.16 ; 3, 10.15 ; *Is.* 14, 22 ; 17, 6 ; *Jér.* 8, 1.13.17 etc. : voir R. Rendtorff, *Zum Gebrauch der Formel* ne'um jahwe *im Jeremiahbuch,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. 66, 1954, p. 27-37).

Noter à ce propos l'usage singulier du vocabulaire de vision : « Les révélations prophétiques sont considérées comme des visions, même si rien n'est ' vu ' au sens où nous l'entendons. Les *paroles* prophétiques d'Amos sont quelque chose qu'il a *vu* (1, 1). La prophétie eschatologique d'*Is.* 2 sur la montagne de Yahweh est décrite comme une *parole* qu'Isaïe a *vue.* Jérémie parle des *paroles* que Yahweh lui a fait *voir* (38, 21) » (J. Lindblom, *Prophecy...,* p. 121). L'auteur cité (p. 121-22) suggère plusieurs explications convergentes de ce phénomène : l'ancien usage du mot « voyant » pour désigner un prophète (cf. 1 *Sam.* 9, 9), le fait que l'expérience prophétique incluait essentiellement des visions, enfin (cf. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture,* Londres-Copenhague, 1926 ; 2e éd. 1959, p. 100 et note p. 511) le caractère indistinct des perceptions sensorielles chez les anciens Israélites.

Spécialement quand il s'agit de menaces à l'égard des nations païennes (*Is.* 13, 1 ; 15, 1 ; 17, 1 ; 19, 1 etc. ; *Nah.* 1, 1 ; *Zach.* 9, 1) mais aussi en d'autres cas (*Hab.* 1, 1 ; *Zach.* 12, 1 ; *Mal.* 1, 1) apparaît le terme *massa,* sans doute d'abord « énoncé », « oracle » (de *nasa,* au sens d'« élever [la voix] »), mais susceptible d'amphibologie en incluant l'idée de « fardeau » (de *nasa,* au sens de « soulever », « porter ») : c'est ce qui ressort du jeu de mots formulé en *Jér.* 23, 33-40, d'où l'on peut également déduire le caractère traditionnel de l'expression dont abusaient les faux prophètes.

Ce formulaire, dont on vient de donner les principaux échantillons, dessine ce qu'on peut regrouper dans la catégorie de l'« oracle » au sein de la littérature prophétique et qu'on peut définir globalement comme une déclaration solennelle que le prophète fait au nom de Dieu, conscient d'être mandaté à cet effet. Tout en laissant aux études spécialisées le soin de détailler les subdivisions (voir spécialement Cl. Westermann, *Grundformen* cité à la bibliographie), on doit ajouter ici quelques autres genres aux contours suffisamment nets : l'exhortation, souvent doublée de menaces, par laquelle le prophète invite ses auditeurs à corriger leur conduite, en particulier à renoncer à l'idolâtrie et aux fautes sociales (noter ici l'introduction « Écoutez » : *Amos* 3, 1 ; 5, 1 ; *Is.* 1, 10 ; 33, 13 ; *Jér.* 2, 4 ; 7, 2 etc.) ; les récits de vocation (*Is.* 6, 1-13 ; *Jér.* 1, 4-17 ; *Éz.* 1, 1 – 3, 15) qui, tout en obéissant à un schéma type, n'en sont pas moins un précieux témoignage sur l'expérience de Dieu chez les prophètes ; l'intercession (1 *Sam.* 12, 19.23 ; *Amos* 7, 2-3 ; *Jér.* 14, 19-22 ; 15, 1 ; 37, 3 ; *Is.* 53, 12 ; négativement : *Jér.* 7, 16 ; 11, 14), laquelle rejaillit sur les grandes figures du passé : Abraham (*Gen.* 18, 22-32 ; 20, 7) et surtout Moïse, dont la figure prophétique (*Osée* 12, 14 ; *Deut.* 18, 15-18) s'accompagne du rôle d'intercesseur pour les fautes du peuple (*Ex.* 32, 11-14 ; *Deut.* 9, 18-21.25-29 ; *Jér.* 15, 1 ; *Ps.* 106, 12). Enfin l'action symbolique, sans être en elle-même un genre littéraire, se classe parmi les moyens d'expression de la prophétie et, racontée, peut devenir message pour le lecteur. Une explication plus ou moins développée accompagne ordinairement (1 *Rois* 11, 29-39 ; 20, 35-42 ; 22, 11-12 ; *Is.* 20, 1-6 ; *Osée* 1, 2-2, 3 ; *Jér.* 13, 1-14 ; 18, 1-10 etc. ; *Éz.* 3, 24 – 4, 17 ; 5 ; 12, 1-20 etc.) ces gestes souvent étranges, destinés à forcer l'attention, mais où le stade du mime est parfois dépassé : la personne voire la famille du prophète est alors « signe en Israël » (*Is.* 8, 18 ; cf. 20, 3 ; *Osée* 1, 2-2, 3 ; 3, 1-3).

G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten,* Zurich, 1953, 2e éd. 1968. – Cl. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede,* Munich, 1960, 2e éd. 1964 ; résumé par L. Alonso-Schöckel, *Genera litteraria prophetica,* dans *Verbum Domini,* t. 39, 1961, p. 185-92. – H.W. Hertzberg, *Sind die Propheten Fürbitter ?,* dans *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie Arthur Weiser zum 70. Geburtstag... dargebracht,* Göttingen, 1963, p. 63-74. – N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. 77, 1965, p. 297-323. – W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte,* Göttingen, 1970. – B.O. Long, *Prophetic Call Traditions and Reports of Vision,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. 84, 1972, p. 494-500. – G. Meagher, *The Prophetic Call Narrative,* dans *Irish Theological Quarterly,* t. 39, 1972, p. 164-77. – W. Vogels, *Les récits de vocation des prophètes,* NRT, t. 95, 1973, p. 3-24. – G. Warmuth, *Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia,* Francfort-Berne, 1976. – L. Markert, *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts : eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuchs,* Berlin et New York, 1977. – A.B. Rhodes, *Israel's Prophets as Intercessors,* dans *Scripture in History and Theology. Essays in honor of J. Coerts Rylaarsdam,* Pittsburgh, 1977, p. 107-28. – R. Jacob, *Prophètes et intercesseurs,* dans *De la Torah au Messie. Études... offertes à Henri Cazelles,* Paris, 1981, p. 205-11. – A.V. Hunter, *Seek the Lord ! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephania,* Baltimore, 1982.

5° Les grands thèmes de la prédication prophétique. – A l'opposé des vues soutenues il y a une cinquantaine d'années, on tend aujourd'hui à admettre que,

loin d'être au terme d'une évolution historique, la religion d'Israël est, à l'origine, au moins l'un des facteurs constitutifs du peuple. La justesse de cette réaction est appuyée par le témoignage des prophètes. Nul d'entre eux, à commencer par les plus anciens, n'offre l'impression d'innover, mais tous rappellent, au nom de Dieu et sous la pression des circonstances, les requêtes de l'alliance séculaire de Dieu avec son peuple et en dénoncent les violations. En recueillant ces griefs ainsi que les exhortations positives qui leur correspondent on découvre les grandes lignes de la prédication prophétique.

1) *Le Dieu unique.* – La grande confession monothéiste du Deutéronome (6, 4-7) avec sa contrepartie négative, le renoncement à toute autre divinité (6, 14), trahit l'influence des prophètes, champions de l'unicité de Dieu. Sur ce point essentiel ils sont les témoins et les garants de la tradition. C'est pour le Dieu d'Israël, en tant que seul vrai Dieu, qu'Élie mène son combat contre Jézabel (1 *Rois* 18 ; cf. v. 21). Amos (1-2 ; 9, 7) suppose le monothéisme, même s'il ne l'exprime pas de façon aussi nette que Jérémie (2, 5.11). Mais ce Dieu unique qui gouverne les peuples, règle leur rétribution (*Is.* 10, 12), se sert d'eux comme agents de ses châtiments (*Is.* 7, 18-19 ; 10, 5-6 ; *Jér.* 5, 15-19 etc.), est avant tout le Dieu d'Israël. C'est pourquoi les prophètes soulignent non seulement l'inutilité d'un recours aux cultes cananéens, « citernes crevassées » (*Jér.* 2, 13), mais encore la trahison de l'alliance qu'il implique ainsi que le châtiment qui doit s'ensuivre (*Osée* 2, 4-15). Cette trahison est le négatif de la métaphore conjugale par laquelle Dieu se définit comme l'époux d'Israël, époux unique et jaloux (*Deut.* 5, 9 ; 6, 15) qui punit son épouse en rupture d'alliance (*Osée* 2, 4 ; *Jér.* 3, 1.6-8 ; 13, 28 ; *Éz.* 16, 8-59 ; 23), mais se réconcilie avec elle, bien plus contracte avec elle de nouvelles épousailles (*Osée* 2, 16-25 ; *Jér.* 31, 2-4 ; *Éz.* 16, 60-63), parce qu'il est fidèle et se souvient de ses engagements de jadis.

2) *La loi.* – Pas plus que le monothéisme il n'est question aujourd'hui de faire dépendre la loi du mouvement prophétique en Israël. Une meilleure connaissance des législations de l'ancien Orient permet de fixer la naissance d'une série de règles et même leur compilation bien avant qu'apparaisse la prophétie classique. Ces témoins des premières élaborations d'un ordre social sont déjà inclus dans les conditions de l'alliance de Dieu avec son peuple : les études récentes sur le sujet ont pu montrer que, sans préjudice des différences quant au contenu, la législation israélite obéit à un type de contrat selon lequel le suzerain impose des prescriptions d'autorité. Avant les prophètes et de leur temps, ce sont les prêtres qui, dans les divers sanctuaires, ont la charge de la loi (*Osée* 4, 6 ; *Jér.* 2, 8 ; 18, 18 ; *Éz.* 7, 26), une loi qui, au témoignage d'Osée (8, 12 ; cf. *Jér.* 8, 8) était déjà mise par écrit.

Mais, d'après le même prophète, le prêtre « a oublié la loi de son Dieu », livrant ainsi le peuple à la divagation (4, 6). D'où, étant donné le lien intrinsèque entre alliance et stipulation d'alliance, les prophètes rappellent les obligations de la loi, tout particulièrement sous la forme sociale de la justice et de la protection des opprimés (cf. DS, t. 12, art. *Pauvreté chrétienne,* col. 616 et 618-20). Force leur est cependant de constater que cette volonté divine, traduite dans les préceptes, est négligée et d'en conclure, sous le choc de la destruction de Jérusalem et de l'exil, que l'alliance est rompue (*Jér.* 11, 10 ; 31, 32). Mais l'inspiration des prophètes ne s'en tient pas à ce constat d'échec. Comme la circoncision, signe de l'alliance (*Gen.* 17, 10), est appelée à s'intérioriser (*Jér.* 4, 4 ; 9, 24-25 ; *Éz.* 44, 7.9 ; cf. *Lév.* 26, 41 ; *Deut.* 10, 16), Jérémie (31, 31-34) et Ézéchiel (11, 19-20 ; cf. *Deut.* 6, 6) annoncent un rapport nouveau où l'alliance et ses clauses devront désormais s'inscrire au « cœur » de l'homme, Dieu intervenant d'autorité et avec la force de son esprit pour réformer l'homme de l'intérieur et l'incliner à l'obéissance. « La nouveauté ne consiste pas, selon toute vraisemblance, en ce que ces prophètes feraient du cœur (nous dirions la conscience) la norme unique, mais en ce qu'ils ne conçoivent d'alliance durable que fondée, donc inscrite, sur une connivence profonde entre l'homme et Dieu, connivence exprimée dans la Loi. Cela ne peut se faire, déjà pour le prophète, que par une transformation du cœur, une inspiration nouvelle » (P.-M. Bogaert, *Signification et rôle de la Loi dans l'Ancien Testament,* dans *La Loi dans l'éthique chrétienne,* Bruxelles, 1981, p. 111-38 [127]).

3) *Le culte.* – A la suite d'Ézéchiel les prophètes de la restauration post-exilienne témoignent d'une pénétration de motifs et du langage cultuels dans le champ de la prophétie israélite (cf. Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil,* Paris-Tournay, 1955).

Ézéchiel est un prêtre de Jérusalem (1, 3) et, s'il n'a jamais exercé les fonctions sacerdotales, il dépend de la tradition sadoqite et de son Code de Sainteté (*Lév.* 17-26). C'est pourquoi sa conception de la vie religieuse et nationale est centrée sur le temple. Même à supposer que les ch. 40 à 48 d'*Éz.* soient l'œuvre d'un disciple, ils prolongent la ligne tracée par le maître (cf. 8 ; 9, 2-3.6-7 ; 10, 3-6.18-22). Ici la ville est elle-même sanctuaire et son nom est « *Yahweh shammah* » – « Yahweh est là » (48, 35). Quant au chef de la nation, il n'est plus un « roi » (*mèlek*) comme auparavant (37, 22.24.25) mais un « prince » (*nasî* : 45, 7.17.22 etc. ; cf. *Ex.* 22, 27) dont le palais devra être situé hors de l'enceinte sacrée (45, 1-8). S'il lui revient d'occuper une place d'honneur dans la liturgie (44, 3 ; 46, 2) et de pourvoir aux sacrifices solennels (45, 17-25 ; 46, 4), il n'exercera pas la moindre autorité ni fonction cultuelle (comp. 1 *Sam.* 13, 9 ; 2 *Sam.* 6, 13.18.20 ; 24, 25 ; 2 *Sam.* 8, 5.14.22.55.62-64) : tout désormais est exécuté par les prêtres, fils de Sadoq (40, 46 ; 43, 27 ; 44, 15). La pureté rituelle est un des soucis du prophète législateur (43, 7.9 ; 44, 23.25-27 ; cf. 4, 14 ; 22, 26).

Il en va de même chez les prophètes de la restauration. Aggée, hanté lui aussi par l'idée de pureté rituelle (2, 10-14), est le champion de la reconstruction du temple (1, 1-15) et, s'il reconnaît en Zorobabel, descendant de David, le restaurateur de la monarchie (2, 20-23), celle-ci est à ses yeux fondée sur le culte. C'est ce qui ressort également des oracles du Proto-Zacharie qui met le temple au centre de son intérêt et attribue au grand prêtre Josué une place à la droite de Zorobabel, en situation d'égalité avec lui (6, 13). Un peu plus tard les prophéties mises sous le nom de Malachie ne contiennent plus d'allusion à la royauté, mais supposent la restauration du temple (1, 10 ; 3, 1.10). En même temps elles stigmatisent les fautes des prêtres dans l'exercice de leurs fonctions (1, 6 – 2, 9) et les fraudes dans l'apport des dîmes (3, 6-12), envisageant par contrepartie la perspective d'un culte parfait et universel (1, 11). On trouve le même esprit dans le Trito-Isaïe et d'autres données post-exiliennes (*Is.* 56,

7 ; 66, 20-21 ; *Joël* 1, 13 ; 2, 17 ; *Jér.* 33, 18.21 ; *Abd.* 17 ; le cas d'*Is.* 66, 1-2 est particulier : voir J. Lindblom, *Prophecy...*, p. 406-07 et les commentaires).

Le lien étroit qui rattache les derniers prophètes canoniques au culte du temple ne se vérifie pas si l'on remonte dans le passé où le tableau offre des traits équivoques sinon en nette opposition au culte extérieur. Certains passages tels qu'« *Is.* 1, 10-17 ; *Osée* 6, 6 ; *Am.* 5, 21-27, etc., ne peuvent placer les prophètes à l'avant-garde du mouvement liturgique israélite du 8e siècle avant Jésus-Christ » (F. Vawter, *Études récentes sur les Prophètes,* dans *Concilium,* n. 10, décembre 1965, p. 99-110 [101]). Mais on ne soutient plus en général aujourd'hui les vues de naguère selon lesquelles la religion prophétique d'avant l'exil professait l'opposition au culte comme tel. A juste raison du reste, car « si les prophètes avaient véritablement voulu prononcer une condamnation drastique du culte, auraient-ils eu besoin de flageller les hommes en même temps que les institutions condamnées ? » (L. Ramlot, DBS, t. 8, col. 1124). En réalité, ce que ces prophètes stigmatisent, c'est un culte vide de sens, étant donné que ceux qui le pratiquent négligent la volonté de Dieu, spécialement dans ses implications sociales. Un Ézéchiel (18, 6-8.10-12.15-17 ; 22, 6-13.29) et un Trito-Isaïe (57, 1 ; 58 ; 61, 8 ; 66, 3) ne sont pas moins exigeants dans ce domaine. Enfin on reconnaît facilement que certains psaumes ont l'allure d'oracles ou de compositions prophétiques (*Ps.* 2 ; 20 ; 21 ; 45 ; 50 ; 85 ; 89 ; 101 ; 110).

Autre chose, cependant, contester l'opposition radicale entre le prophétisme préexilien et le culte, autre chose affirmer l'existence de « prophètes cultuels ». Sans doute ne peut-on exclure l'association de certains prophètes ou groupes de prophètes avec le culte. Samuel, entre autres fonctions, apparaît comme un sacrificateur itinérant (1 *Sam.* 9, 12-13.22-24 ; 11, 15 ; 13, 8-14 ; 16, 2-5). Des confréries de *nebi'im* se rencontrent autour de lieux de culte (Gib'a : 1 *Sam.* 10, 5.10 ; Rama : 1 *Sam.* 19, 20-24 ; Béthel : 2 *Rois* 2, 3 ; Gilgal : 2 *Rois* 4, 38), encore que Jéricho (2 *Rois* 2, 5), récemment rebâtie (1 *Rois* 16, 34), ne se signale pas comme abritant un sanctuaire de quelque importance. Plus tard, prophètes et prêtres seront associés en une même condamnation qui situe les uns et les autres dans le cadre du temple (*Jér.* 23, 11 ; 26, 7 ; *Lam.* 2, 20 ; cf. *Is.* 28, 7 ; *Jér.* 5, 31). Que les premiers y aient exercé un rôle oraculaire à la demande est tout à fait vraisemblable. Mais il serait abusif de généraliser en soudant systématiquement prophétie et culte. Élie a beau offrir un sacrifice sur le Carmel, l'autel qu'il y construit ne fait pas de ce prophète le desservant d'un sanctuaire, et il faut une bonne part d'imagination pour attribuer une fonction analogue à Élisée en se basant sur 2 *Rois* 4, 23. Quant aux prophètes canoniques, ils s'excluent dans leur ensemble d'un tel rôle. Même l'allure psalmique de certains passages de Nahum et d'Habacuc n'oblige pas à inscrire ces derniers dans la catégorie mentionnée

H.H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study,* dans *Harvard Theological Review,* t. 38, 1945, p. 1-38 ; *The Servant of the Lord,* 2e éd., p. 108-13 (voir *infra,* bibliographie générale) ; *Ritual and the Hebrew Prophets,* dans *Journal of Semitic Studies,* t. 1, 1956, p. 338-60, ou dans S.H. Hooke (éd.), *Myth, Ritual, and Kingship,* Oxford, 1958, p. 236-60, ou dans H.H. Rowley, *From Moses to Qumran. Studies in the Old Testament,* Londres, 1963, p. 109-38. – M. Delcor, *Les petits prophètes* (*La Sainte Bible,* éd. L. Pirot et A. Clamer, t. 8/1), Paris, 1964, p. 364-65 et 391.

4) *L'eschatologie.* – « Si l'eschatologie est une doctrine de la fin du monde et de la fin de l'histoire de l'humanité, il n'y a pas la moindre eschatologie chez les prophètes de l'Ancien Testament » (J. Lindblom, *Prophecy...,* p. 360). Ceux-ci en effet, à la différence des apocalypticiens, voient l'avenir « non comme le changement des lois de la nature, mais comme l'établissement des structures définitives du peuple de Dieu dans cet univers et ses lois » (H. Cazelles, dans *Vetus Testamentum,* t. 16, 1966, p. 524).

Ainsi comprise, l'eschatologie existe chez les prophètes avant l'exil. Mais les « structures définitives » qu'ils considèrent sont-elles à l'avantage du peuple ? Plusieurs exégètes en ont douté qui pensent qu'à s'en tenir aux passages sûrement authentiques des premiers prophètes classiques, ceux-ci n'ont d'autre message que l'annonce du châtiment prochain et de la fin de la nation coupable (voir en particulier dans ce sens J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja,* Berlin, 1971). Point de vue difficilement soutenable : l'appel explicite à la conversion (*Amos* 5, 4-6.14-15 ; *Osée* 14, 2-4 ; *Is.* 1, 16-17 ; *Michée* 6, 6-8), l'indication du rôle pédagogique du châtiment (*Amos* 4, 6-11 ; *Osée* 2, 9 ; 5, 15), voire les promesses de restauration (*Osée* 2, 16-25 ; 11, 8-11 ; 12, 10-11) s'y opposent. Du reste cette fonction positive d'oracles strictement négatifs est confirmée par Ézéchiel (3, 16-21 ; 33, 7-9) mais aussi par l'intervention de Nathan auprès de David (2 *Sam.* 12, 9-13) et l'histoire de Jonas (3, 4-10), où, à l'écoute d'une annonce de malheur, la réaction spontanée des intéressés est le repentir (cf. O. Keel, *Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha),* dans *Biblische Zeitschrift,* N.F., t. 21, 1977, p. 200-18).

Il est vrai que le constat d'échec a donné lieu chez les prophètes à une nouvelle forme d'espérance. Avec Isaïe un thème fait son apparition : celui du « reste ». Insensible aux appels à la conversion, la nation comme telle doit être détruite, mais une petite minorité d'humbles et de justes, témoin de l'élection, survivra à la catastrophe (*Is.* 10, 20-23 ; 28, 5 ; 37, 32 ; cf. 14, 32). Sous une forme ou sous une autre l'héritage isaïen se vérifie par la suite (*Soph.* 3, 12-13 ; *Jér.* 24 ; 25, 11-12 ; 29, 10 ; 31, 31-34), magnifiant ainsi la miséricorde de Dieu.

R. de Vaux, *Le « Reste d'Israël » d'après les prophètes,* dans *Revue biblique,* t. 42, 1933, p. 526-39, ou dans R. de Vaux, *Bible et Orient,* Paris, 1967, p. 25-39. – W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament,* Leipzig, 1939. – S. Garofalo, *La nozione profetica del « Resto d'Israele »,* Rome, 1942. – F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe,* RSPT, t. 39, 1955, p. 361-86. – U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Isaias,* dans *Biblische Zeitschrift,* N.F., t. 13, 1969, p. 161-86. – G.F. Hasel, *The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah,* Berrien Springs, Michigan, 1972. – W.Th. In der Smitten, *Marginalien zur Restvorstellung im Alten Testament,* dans *Bibliotheca Orientalis,* t. 30, 1973, p. 7-9. – G. Robinson, *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. 92, 1980, p. 32-42.

Faut-il en revanche parler de messianisme avant l'exil ? La critique dans son ensemble répond négativement. Les oracles proprement messianiques figurent ici parmi les passages suspects d'avoir été ajoutés après la disparition de la monarchie judéenne en 587. Les premières annonces sûrement authentiques por-

tant sur un chef individuel apparaissent chez Jérémie (23, 5-6 ; 30, 21 ; 33, 15-16 ; 30, 8-9 : douteux), où la désignation est nette : le personnage sera de la lignée davidique. Pareillement, c'est un davidide qu'Ézéchiel (37, 22.24.25) place à la tête des deux royaumes réunis. A la même époque, semble-t-il, bon nombre d'oracles messianiques, – et non des moins célèbres –, sont mis sous l'autorité des prophètes d'avant l'exil (*Amos* 9, 11-15 ; *Osée* 2, 2 ; 3, 5 ; *Is.* 11, 1-9 ; 16, 5 ; 32, 1-2 ; *Michée* 5, 1-5). Si le Deutéro-Isaïe, centré sur Dieu, roi d'Israël (40, 10 ; 43, 15 ; 52, 7 ; cf. *Michée* 2, 13 ; 4, 7), se passe du monarque humain idéal, la foi messianique survit après l'exil quand, avec Zorobabel, la descendance de David paraît devoir régir le peuple ramené en Judée (*Ag.* 2, 23 ; *Zach.* 6, 9-13, réduit à sa forme primitive : voir les commentaires). Plus tard, le Deutéro-Zacharie abandonnera la référence à un candidat possible dans le présent et même les contours traditionnels hérités des prototypes royaux du passé pour considérer dans l'avenir la contrepartie du potentat du jour (sans doute Alexandre le Grand : cf. 9, 13), le monarque « humble », où l'on reconnaît l'idéal des « pauvres-justes » évoqués par les prophètes et les psalmistes (voir DS, t. 12, col. 620-22) et qui étend à l'univers son empire de paix (*Zach.* 9, 9-10 ; cf. *Is.* 2, 4 ; *Michée* 4, 3). En tout cela rien d'une fermeture de l'histoire : le roi Messie n'est que le premier d'une série dont les chaînons sont pareillement doués de qualités surnaturelles (*Jér.* 33, 17 ; *Zach.* 12, 8 : « maison de David »).

Signalons encore d'autres traits essentiels de l'eschatologie exilienne et postexilienne. L'un consiste à réfléchir sur le passé et à se représenter l'intervention future et prochaine de Dieu comme le renouvellement de la geste d'antan : création (*Is.* 40, 12.22 ; 41, 4.20 ; 42, 5 ; 44, 24.27 ; 45, 7.18 ; 48, 7 etc.), vie paradisiaque (*Osée* 2, 20 ; *Is.* 11, 5-9 ; cf. 2, 4 par. ; *Michée* 4, 3), Exode (*Is.* 40, 3-4 ; 41, 18-19 ; 42, 16 ; 43, 2.16.19-20 ; 44, 27) et alliance sinaïtique (*Jér.* 31, 31-34 ; cf. *Éz.* 36, 26-29 ; *Zach.* 8, 8). Mais cette *restitutio principii* se double d'un élargissement : l'avenir n'est pas la simple réédition du passé, fût-il glorieux. Tant et si bien qu'une transformation spectaculaire de l'ordre cosmique y est projetée (*Is.* 13, 10 ; 30, 23-26 ; 60, 17 ; *Joël* 2, 3-4.22-24 ; *Amos* 9, 13-15), au point que même la mort doit y perdre son pouvoir (*Is.* 65, 19-23 ; *Zach.* 8, 4-5) et qu'on entrevoit la résurrection (*Is.* 25, 8 ; 26, 19).

Le sort des païens marque aussi une évolution par rapport à la prophétie antérieure. Alors qu'avant l'exil les Gentils sont uniquement l'objet du jugement de Dieu, dans la nouvelle période une idée prend forme qui, plus tard, donnera lieu à d'assez étonnantes affirmations. Non seulement les païens seront stupéfaits et couverts de honte devant les merveilles accomplies par Dieu à l'égard de son peuple (*Is.* 40, 5 ; 49, 7 ; 52, 15 ; *Mich.* 7, 16-17), mais encore ils se convertiront au Dieu d'Israël (*Is.* 45, 14-16.24 ; 51, 5 ; *Zach.* 8, 20-22), jusqu'à partager les privilèges du peuple élu (*Is.* 19, 19 ; 25, 6 ; 66, 18-23 ; *Zach.* 2, 15).

Au sein de ce dernier une discrimination se projette, écho d'un état de fait, mais qui tranche sur l'aspect global des condamnations d'Israël par les anciens prophètes. Après l'exil seuls les impies et les idolâtres seront exclus et sévèrement châtiés (*Is.* 65, 13-14 ; 66, 1-4.14-17.24 ; *Zach.* 5 ; 13, 2), alors que les « serviteurs » de Dieu, entendons les justes du peuple (*Is.* 60, 21 ; 65, 8-9.25 ; *Abd.* 17) auront part aux biens de l'ère à venir. Cet accent mis sur la responsabilité individuelle hérite des prophètes de l'exil (*Jér.* 31, 29-30 ; *Éz.* 18), tout comme le rôle que leurs ultimes successeurs attribuent à l'Esprit, non seulement dans la transformation du monde physique (*Is.* 32, 15) et autres signes extérieurs de l'avènement du « Jour de Yahweh » (*Joël* 3, 1-5 ; cf. *Act.* 2, 17-21), mais aussi dans la reconstitution et le maintien de la communauté (*Zach.* 4, 6 ; 6, 8 ; *Ag.* 2, 5) ou la conversion de ses membres (*Zach.* 12, 10).

Concernant la nature de l'expérience prophétique, notamment ses rapports avec l'extase, on se référera à l'article *Extase.* B. Mystique chrétienne. I. L'extase dans l'Écriture : DS, t. 4/2, col. 2071-83 (M. de Goedt).

Comme le sujet, la bibliographie sur la prophétie vétéro-testamentaire est immense. On trouvera une vaste documentation dans l'article *Prophétisme,* DBS, t. 8, col. 812-1222 (L. Ramlot). Nous ne signalons ici qu'un choix de travaux d'ensemble.

G. Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels,* Leipzig, 1914. – J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament,* Uppsala, 1924 ; *Prophecy in Ancient Israel,* Oxford, 1962. – H. Junker, *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine,* Trèves, 1927. – A. Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte,* Munich, 1934 ; art. *ḥzh,* dans Kittel, t. 2, col. 822-35. – A. Lods, *Les prophètes d'Israël et le début du judaïsme,* Paris, 1935.

S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten,* Oslo, 1941 ; *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition,* Oslo, 1946. – H.H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study,* dans *Harvard Theological Review,* t. 38, 1945, p. 1-38, et dans H.H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament,* Oxford, 1952 ; 2e éd. revue, 1965, p. 97-134. – E. Jacob, *Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes,* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* t. 32, 1952, p. 56-69. – H.-J. Kraus, *Prophetie und Politik,* Munich, 1952.

A. Neher, *L'essence du prophétisme,* Paris, 1955. – É. Beaucamp, *Sous la main de Dieu.* I. *Le prophétisme et l'élection d'Israël,* Paris, 1956. – E. Jenni, *Die politischen Voraussagen der Propheten,* Zurich, 1956 ; *Die alttestamentliche Prophetie,* Zurich, 1962. – C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël,* Paris, 1958 ; *Le prophétisme hébreu,* Paris, 1982. – M. Noth, *Amt und Berufung,* Bonn, 1958. – R. Rendtorff – R. Meyer, art. *Prophêtês,* etc., dans TWNT, t. 6, p. 781-828. – J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée,* Paris, 1959 ; *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil,* Paris, 1960. – A. Barucq, art. *Oracle et divination,* dans DBS, t. 6, col. 752-88.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* t. 2, Munich, 1962 ; tr. fr. : *Théologie de l'Ancien Testament,* t. 2, Genève, 1967. – L. Monloubou, *Prophète, qui es-tu ? Le prophétisme avant les prophètes,* Paris, 1968. – J. Scharbert, *Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 44, 1968, p. 346-406. – M.L. Henry, *Prophet und Tradition. Versuch einer Problemstellung,* Berlin, 1971. – R.E. Clements, *Prophecy and Tradition,* Atlanta, 1975. – W. Zimmerli, *Gott in der Verkündigung der Propheten,* dans *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes,* Gembloux-Louvain, 1976, p. 127-43 ; *Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch,* dans *Theologische Literaturzeitung,* t. 104, 1979, col. 481-98.

D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy : Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles,* Missoula, 1977. – P.H. Neumann (éd.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald,* Darmstadt, 1979. – *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer...,* éd. J.A. Emerton, Berlin, 1980. – P.R. Wilson, *Prophecy and*

Society in Ancient Israel, Philadelphie, 1980. – J. Blenkinsopp, *A. History of Prophecy in Israel,* Philadelphie-Londres, 1984. – J. Asurmendi, *Le prophétisme des origines à l'époque moderne,* Paris, 1985. – S. Amsler, etc., *Les prophètes et les livres prophétiques,* Paris, 1985.

2. **Jésus prophète.** – 1° L'ARRIÈRE-PLAN JUIF. – Durant la période du second temple on pensait chez les Juifs que la prophétie était éteinte en Israël (1 *Macc.* 4, 46 ; 14, 41 ; *Ps.* 74, 9 ; *Dan.* 9, 24 ; *Talmud yerushalmi, Sota,* 13, 2). Ce courant, qui prévaudra dans le rabbinisme, n'envahissait peut-être pas alors toutes les couches du peuple si l'on en croit le témoignage de Flavius Josèphe sur les divers agitateurs palestiniens du 1er siècle, encore que le rôle prophétique n'apparaisse ici qu'à titre de revendication personnelle et que l'activité des hommes en question ne puisse être datée d'avant 44 (*Ant.* 20, § 97-99. 169-72). On tient compte également de la croyance au don de prophétie octroyé au grand prêtre (Josèphe, *Ant.* 13, § 299 ; cf. 11, § 327 ; 13, § 282-83 ; Jean 11, 51).

E. Bammel, *Archiereus prophēteuōn,* dans *Theologische Literaturzeitung,* t. 79, 1954, col. 351-56. – C.H. Dodd, *The Prophecy of Caiaphas (John XI, 47-53),* dans *Neotestamentica et patristica. Eine Freundesgabe... O. Cullmann... überreicht,* Leiden, 1962, p. 133-43. – R. Leivestad, *Das Dogma von der prophetenlosen Zeit,* dans *N.T. Studies,* t. 19, 1972, p. 288-99.

Mais c'est surtout dans l'avenir que l'ancien judaïsme, fidèle à la tradition biblique, projette ce qui fut une des grâces du passé : son espérance inclut le retour de la prophétie. Sans doute, l'annonce collective formulée en *Joël* 3, 1-2 a trouvé peu d'écho chez les Juifs et n'en trouve aucun à l'époque qui nous occupe, mais il en va autrement de la perspective individuelle. Ici toutefois, les vues s'entremêlent comme on peut s'y attendre en pareille matière. Outre l'attente vague d'« *un* prophète » (1 *Macc.* 4, 46), d'« *un* prophète digne de foi » (1 *Macc.* 14, 41), ailleurs c'est « *le* prophète » (1QS 9, 11 ; traduction la plus vraisemblable, malgré l'absence d'article). Grâce à l'appui d'un autre passage des textes de Qumrân (4QTestimonia, 1-8), on reconnaît ici la figure dessinée en *Deut.* 18, 15.18 : « Yahweh, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète comme moi... Je mettrai mes paroles dans sa bouche et il dira tout ce que je lui commanderai ». D'après le contexte original, il s'agit d'opposer aux procédés païens de la divination sous toutes ses formes (*Deut.* 18, 9-10) les communications divines par la voix vivante d'un homme accrédité pour cela. Mais ce passage a été considéré par la suite comme une promesse eschatologique. Le prophète ainsi envisagé dans l'avenir, quoique conforme à Moïse, n'est pas un Moïse *redivivus.* Il n'en va plus de même si l'on considère le personnage d'Élie. Car, à la différence de Moïse et comme Hénoch, Pinhas et Esdras (cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu,* Munich, 1971, p. 55-70), Élie n'est pas mort (2 *Rois* 2, 1-18 ; *Sir.* 48, 1-12) et sa venue doit inaugurer le cours des derniers événements : tantôt pour préparer l'intervention de Dieu lui-même (*Mal.* 3, 23-24 ; *Sir.* 48, 10 ; *Targ. Mal.* 3, 1), tantôt comme précurseur du Messie (nombreuses attestations rabbiniques ; voir aussi Justin, *Dial.* 8, 4 ; 49, 1), tantôt comme grand prêtre des derniers temps (*Targ. yer.* I, *Ex.* 40, 10 ; *Deut.* 30, 4 ; *Targ. Lam.* 4, 22).

J. Jeremias, art. *Hēl(e)ias,* dans TWNT, t. 2, p. 930-36 ; art. *Mōysēs,* dans TWNT, t. 4, p. 862-68. – N. Wieder, *The « Law-Interpreter » of the Sect of the Dead Sea Scrolls : The Second Moses,* dans *Journal of Jewish Studies,* t. 4, 1953, p. 158-75 ; *The Idea of a Second Coming of Moses,* dans *Jewish Quarterly Review,* t. 66, 1956, p. 356-66. – J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie-prophète,* dans *L'attente du Messie,* Bruges, 1954, p. 85-130. – O. Michel, *Spätjüdisches Prophetentum,* dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* Berlin, 1954, p. 60-66. – L.H. Silbermann, *The Two « Messiahs » of the Manual of Discipline,* dans *Vetus Testamentum,* t. 5, 1955, p.77-82. – H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* t. 4/2, 2e éd., Munich, 1956, p. 764-98. – R.E. Brown, *The Messianism of Qumran,* dans *Catholic Biblical Quarterly,* t. 19, 1957, p. 53-82. – H.M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet,* Philadelphie, 1957. – R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten,* dans *Studia Evangelica,* t. 1, Berlin, 1959, p. 622-39. – R. Le Déaut, *La nuit pascale,* Rome, 1963, p. 298-303. – R.J. Zwi Werblowsky, *Le prophétisme dans le judaïsme contemporain,* dans *Lumière et Vie,* t. 22, n. 115, 1973, p. 40-47. – P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* Paris, 1978.

2° LE NOUVEAU TESTAMENT. – C'est dans le cadre de cette espérance que se situe l'attribution à Jésus du titre de prophète. Cependant il faut ici distinguer. D'après certains passages des évangiles les compatriotes de Jésus, les foules en particulier, le tenaient pour « un prophète » (*Marc* 6, 4 ; *Mt.* 21, 46 ; *Jean* 4, 19 ; 9, 17), « un grand prophète » (*Luc* 7, 16), « un des prophètes » (*Marc* 8, 28 ; *Mt.* 16, 14), « un prophète comme l'un des prophètes » (*Marc* 6, 15 ; D : « un des prophètes »), « un des anciens prophètes » (*Luc* 9, 8). Matthieu n'en dit pas davantage en rapportant cette parole des foules aux Rameaux : « C'est le prophète Jésus de Nazareth en Galilée » (21, 11). Les Pharisiens contestent à Jésus ce titre tout en laissant entrevoir que d'autres le lui reconnaissaient (*Luc* 7, 39 ; *Jean* 7, 52).

En *Jean* 7, 52 la tradition manuscrite se partage : dans la majorité des témoins l'article fait défaut ; on le trouve par contre dans les papyri Bodmer P^{66} et P^{75} (ce dernier douteux). A l'avantage de la première leçon on remarquera qu'elle contredit 2 *Rois* 14, 25 en portant qu'« en Galilée il ne surgit pas de prophète », car Yonah ben Amittay était natif de Gat-Hefer, dans la région de Tibériade. Cf. E.R. Smothers, *Readings in Papyrus Bodmer II,* dans *Harvard Theological Review,* t. 51, 1958, p. 109-11 ; F.-M. Braun, *Jean le Théologien,* t. 2, Paris, 1964, p. 65.

Ajouter, – ce qui ne va pas dans le même sens –, la scène de dérision en *Marc* 14, 65 par. : « Fais le prophète ! » Cette désignation, qui se borne à ranger Jésus dans la catégorie des prophètes, diffère de celle où il est identifié au prophète des derniers temps : « C'est vraiment lui, *le* prophète qui doit venir dans le monde », s'écrient les foules à la suite de la multiplication des pains (*Jean* 6, 14). Telle est encore l'opinion d'une partie de la foule d'après *Jean* 7, 40 : « C'est vraiment lui *le* prophète ! »

L'expression « un prophète comme l'un des prophètes », en *Marc* 6, 15, pourrait reproduire un sémitisme, en l'espèce l'emploi en araméen du cardinal pour l'ordinal (cf. *Marc* 16, 2 : « dans un des sabbats » pour « le premier jour de la semaine »), ce qui donnerait au stade araméen de la tradition : « un prophète comme le premier des prophètes », à savoir comme Moïse. L'hypothèse pourrait être confirmée par le Pseudo-Philon (35, 6 : Ecce Moyses primus omnium prophetarum... »). Cf. Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire,* p. 190.

Dans les derniers textes cités on reconnaît la figure du prophète mosaïque que dessine le Deutéronome (18, 15). Celui-ci est explicitement allégué en deux passages des Actes des Apôtres. Le premier (3, 22) se trouve dans le discours de Pierre au peuple : la référence à Jésus y est évidente. Le second (7, 37), qui fait partie du discours d'Étienne, n'est pas plus ambigu, vu que cette composition développe une typologie qui met en rapport Jésus et Moïse, tous deux envoyés par Dieu et rejetés par leur propre peuple.

J. Jeremias, art. *Môysês*, TWNT, t. 4, p. 873 et n. 226. – M.H. Scharlemann, *Stephen : A Singular Saint*, Rome, 1968, p. 69-76. – Pour une critique justifiée de la thèse de G. Friedrich, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, dans *Abraham unser Vater : Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festchrift für O. Michel*, Leiden, 1963, p. 181-215, selon laquelle les opposants de Paul à Corinthe (2 *Cor.* 11) épousaient les vues d'Étienne, l'« autre Jésus » (v. 4) s'identifiant au prophète mosaïque, voir M.H. Scharlemann, *op. cit.*, p. 180-84.

Une telle interprétation n'a rien qui puisse surprendre si l'on remarque que Jésus offre d'indiscutables traits prophétiques. Prédicateur du Règne de Dieu, il se situe face à l'événement final, en même temps qu'il en inaugure le déroulement (*Marc* 1, 15 par. ; *Mt.* 12, 28 par. ; *Luc* 11, 20). La perspective de sa mort telle qu'il la dévoile (*Marc* 8, 31-32 par. ; 9, 31 par. ; 10, 33-34 par.), et sa mort elle-même le placent dans la lignée traditionnelle des prophètes martyrs (cf. *Mt.* 23, 35 par. ; *Luc* 11, 50-51, et *supra* col. 2411), dont les tombeaux s'élevaient dans la vallée du Cédron. Certaines de ses paroles, comme le proverbe cité en *Marc* 6, 4 par. (cf. *Jean* 4, 44), la mystérieuse sentence recueillie en *Luc* 13, 33 ainsi que la « vision » dont témoigne *Luc* 10, 18 pourraient fournir des raisons indirectes d'admettre qu'il a lui-même assimilé son sort à celui des prophètes. Mais quelle qu'ait été la conscience de Jésus sur ce point, le Nouveau Testament conserve assez d'indices pour admettre que la communauté judéo-chrétienne des origines a tenu son fondateur non seulement pour *un* prophète mais bien comme *le* Prophète eschatologique semblable à Moïse. Peut-être même l'a-t-on aussi, dans les mêmes milieux, identifié à Élie : une phrase comme « Élie est déjà venu et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon ce qui est écrit de lui » (*Marc* 9, 13) se comprend bien comme une interprétation rétrospective de la carrière douloureuse de Jésus à la lumière de l'Écriture (cf. *Mt.* 26, 24 ; *Luc* 18, 31 ; 24, 25-28 ; *Act.* 3, 18 ; 13, 29 ; 1 *Cor.* 15, 3 etc.), quoique les évangélistes (Matthieu en omettant la référence à l'Écriture : 17, 12) l'appliquent désormais à Jean-Baptiste.

Jean-Baptiste est Élie *redivivus* selon une partie de la tradition évangélique (*Marc* 9, 11-13 ; *Mt.* 11, 14 ; 17, 10-13). Une autre partie, dont Jean est le témoin (1, 21.25), refuse cette identification. Quant à Luc, si pour lui le Baptiste dispose de « la puissance d'Élie » (1, 17), c'est à propos de Jésus que sont repris les épisodes des cycles d'Élie et d'Élisée (voir *infra*). L'attitude du quatrième évangéliste sur ce point rejoint l'opération réductrice à laquelle il soumet le Baptiste : celui-ci n'est ni le Messie, ni Élie, ni le Prophète (*Jean* 1, 20-21). Ces dénégations s'expliquent soit comme une mise au point polémique à l'adresse des adeptes de Jean, soit parce que « dans la première tradition chrétienne, le thème du prophète eschatologique était en train de s'amalgamer à celui du messianisme » (Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 173). Quoi qu'il en soit, l'évangile johannique écarte toute équivoque en soulignant le rôle purement préparatoire et indicatif du Baptiste (1, 23.27.29-30.35 ; 3, 27-30).

On retrouve par la suite le thème du prophète eschatologique appliqué à Jésus dans le Judéo-christianisme hétérodoxe des *Kérygmes de Pierre* incorporés à l'« écrit fondamental » (*Grundschrift*) du Roman pseudo-clémentin : alors que Jean-Baptiste représente la fausse prophétie, le « vrai prophète » est censé s'être incarné d'abord en Adam et finalement en Jésus.

L. Cerfaux, *Le vrai prophète des Clémentines*, RSR (*Mélanges L. de Grandmaison*), t. 18, 1928, p. 143-63, ou *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 1, Gembloux, 1954, p. 301-19. – O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris, 1930, p. 227-42. – H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 87-116. – G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 2e éd., Berlin, 1981, p. 145-53, 274-75.

Par contre l'Église hellénistique a laissé se tarir un courant qui ne correspondait plus aux données de sa propre foi. Le corpus épistolaire du Nouveau Testament en est l'éloquent témoin (encore qu'il ne soit pas certain que Paul polémique contre ce courant en 2 *Cor.* 3, 4-18). Quant aux évangiles, ce n'est pas un hasard si la *confession* de Jésus comme prophète n'y figure jamais sur les lèvres de disciples. Il est vrai qu'au niveau de leur rédaction des motifs prophétiques apparaissent qui pourraient donner le change. Ainsi, Luc se signale sous cet aspect dès le début du ministère public de Jésus et tout au long de celui-ci. Non seulement la reconnaissance explicite ou implicite du peuple (7, 16.39 ; 9, 8.19 ; 22, 64 ; 24, 19) mais encore les allusions de Jésus lui-même (4, 24 ; 13, 33) ainsi que maint autre renvoi indirect laissent peu de doute sur les intentions de l'évangéliste. Si, à ses yeux, Jésus est assurément beaucoup plus qu'un prophète et ce, dès le début de son existence terrestre (1, 32-33.35 ; 2, 11.26.49), s'il quitte aussi toute appartenance à cette catégorie à partir de la Résurrection (comp. 24, 19, au stade de l'illusion dans le récit, et 24, 26 : « Christ »), il reste qu'en tant qu'organe du message définitif de Dieu et à cause de ses miracles, Jésus prolonge en le portant à sa perfection le modèle prophétique dessiné dans la Bible. Mais il est impossible d'attribuer à Luc l'idée selon laquelle Jésus serait Élie *redivivus* ou encore le prophète mosaïque de l'attente juive. Pour ce qui est d'Élie, si Luc n'identifie pas explicitement Jean-Baptiste à ce dernier (suppression de *Marc* 9, 9-13 à la suite de *Luc* 9, 36), ce n'est pas pour opérer un transfert au bénéfice de Jésus. Car, d'une part, le rapport entre Jean-Baptiste et Élie est maintenu en 1, 17.36 ; 7, 26-27 ; d'autre part, ce sont les *deux cycles* d'Élie et d'Élisée, et le second plus fréquemment que le premier, auxquels l'évangéliste puise pour en appliquer les matériaux à Jésus.

Allusions au cycle d'Élie : *Luc* 4, 25-26, cf. 1 *Rois* 17, 7-16 ; *Luc* 7, 11-17, cf. 1 *Rois* 17, 17-24 ; *Luc* 9, 54-55, cf. 1 *Rois* 18, 36-38 ; 2 *Rois* 1, 9-14 (*a contrario*) ; *Luc* 22, 43, cf. 1 *Rois* 19, 4-7 ; – au cycle d'Élisée : *Luc* 4, 27, cf. 2 *Rois* 5 ; *Luc* 7, 16, cf. 1 *Rois* 17, 24 ; *Luc* 7, 36-50, cf. 2 *Rois* 4, 1-37 ; *Luc* 9, 51, cf. 2 *Rois* 2, 1-14 ; *Luc* 9, 54, cf. 2 *Rois* 1, 10-14 ; *Luc* 9, 61-62, cf. 1 *Rois* 19, 19-21.

Devant ces faits, qui relèvent pour la plupart d'un dessein typologique, on ne manquera pas non plus d'observer que Luc, en tant qu'écrivain helléniste, ne pouvait ignorer la technique consistant à imiter ou adapter des textes anciens (cf. Th. L. Brodie, *Luke 7,*

36-50 as an Internalization of 2 Kings 4, 1-37 : A Study in Luke's Use of Rhetorical Imitation, dans *Biblica,* t. 64, 1983, p. 457-85), de sorte que ces contacts, loin de trahir toujours une intention doctrinale, pourraient bien relever à l'occasion du procédé littéraire.

Quant au prophète mosaïque, le réemploi de *Deut.* 18, 15 est assez clair dans la scène de la Transfiguration, encore que « Écoutez-le » ne soit pas propre à Luc (cf. *Marc* 9, 7). Mais c'est dans les Actes des Apôtres que l'« oracle » du Deutéronome se fait explicite. Ici sans aucun doute Pierre (*Act.* 3, 22-23) et Étienne (7, 37) sont l'écho d'une ancienne christologie. On doutera par contre que l'auteur des Actes ait vu en Jésus le prophète semblable à Moïse et qu'en alléguant le texte biblique il entendait définir la personnalité et la mission de Jésus comme telles. Dans le premier passage il s'agit d'une argumentation scripturaire visant le point particulier de la Résurrection sur la base du verbe amphibologique *anistanai* (susciter-ressusciter) ; dans le second, c'est la typologie polémique unissant Jésus à Moïse en tant que messager de Dieu persécuté qui s'exprime et rejoint l'objectif de la majeure partie du discours (cf. F. Gils, *Jésus prophète,* p. 33-35).

A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke,* Londres-New York-Toronto, 1958. – R. Swaeles, *Jésus nouvel Élie dans saint Luc,* dans *Assemblées du Seigneur,* ancienne série, n. 69, Bruges, 1964, p. 41-66. – C.F.D. Moule, *The Christology of Acts,* dans L.E. Keck et J.L. Martyns (éd.), *Studies presented in honor of Paul Schubert,* Nashville, 1966, p. 159-85. – P. Hinnenbusch, *Jesus, the New Elijah in Saint Luke,* dans *The Bible Today,* t. 31, 1967, 2175-82 ; t. 32, 1967, 2237-44. – R.E. Brown, *Jesus and Elisha,* dans *Perspective,* t. 12, 1971, p. 84-104. – J.D. Dubois, *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne,* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* t. 53, 1973, p. 155-76. – J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke, I-IX* (« The Anchor Bible » 28), 2e éd., Garden City, 1983, p. 213-15.

Les réserves émises à propos de Luc s'imposent pareillement quand il s'agit du quatrième évangéliste, auquel on a peine à attribuer l'opinion de la foule quand elle reconnaît en Jésus le prophète mosaïque. Celle-ci, sans nul doute à cause du rapport entre la multiplication des pains et le don de la manne (cf. *Jean* 6, 31 ; mais voir aussi 2 *Rois* 4, 42-44), ovationne Jésus comme « le prophète qui doit venir dans le monde », non sans toutefois projeter de l'élever sur le champ à la dignité royale (*Jean* 6, 14-15). Ailleurs la même foule est divisée : pour les uns Jésus est le prophète, pour les autres il est le Christ (Messie) (7, 40-41a). Or, dans le premier passage et selon l'état actuel de sa composition, il est impossible de séparer les deux conceptions qui s'y expriment, en décidant que Jean a approuvé les foules pour leur confession prophétique et qu'il les a désapprouvées pour leur dessein de faire de Jésus un monarque temporel. L'ensemble montre au contraire que reconnaître en Jésus le prophète est pour le moins insuffisant puisque cela n'aboutit qu'à une entreprise messianique dévoyée que Jésus refuse en s'échappant. Quant au second passage, l'alternative qu'on y lit est incompatible avec la foi chrétienne. Sans doute, Jean se souvient, pour les appliquer à Jésus, de passages prophétiques tels que la vocation de Jérémie (*Jér.* 1, 4.7-8 ; cf. *Jean* 10, 35-36 ; 17, 17-19), mais aussi celle de Moïse (*Ex.* 4, 1-9.12 ; cf. *Jean* 8, 28-29 ; 10, 24-29), sans oublier le célèbre passage du Deutéronome (18, 18-19 ; cf. *Jean* 12, 48-49). Mais de ces procédés allusifs seule l'idée d'une préfiguration typologique peut se déduire. Selon Jean, qui oppose systématiquement l'ordre de la grâce et de la vérité à celui de la loi de Moïse (1, 17), Jésus ne saurait incarner un prophète, fût-il *le* prophète mosaïque des derniers temps : il est la Parole de Dieu faite chair (1, 1.14 ; 3, 31-32 ; 8, 38 ; 16, 27-28) et le Fils unique (1, 14.18 ; 3, 16.18).

F.-M. Braun, *Jean le théologien,* t. 2, Paris, 1964, p. 63-67. – É. Boismard, *Jésus, le prophète par excellence, d'après Jean 10, 24-39,* dans *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg,* Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 160-71.

En fait, pour les évangélistes et quand ils recourent aux catégories juives, Jésus ne se définit pas comme prophète. Avant tout, il est le Messie (*Marc* 8, 29 par. ; *Jean* 1, 41). Déjà la communauté judéo-chrétienne l'avait reconnu comme tel. Le Nouveau Testament l'atteste tantôt sous la forme du couronnement et du retour (*Act.* 2, 36 ; 3, 21), tantôt en faisant valoir la descendance davidique, motif déjà traditionnel quand Paul écrit aux Romains (1, 3). Or, qui dit Messie, évoque l'ère de l'accomplissement définitif prédit dans les anciens oracles : le Messie est celui qui réalise autour de lui et sous son pouvoir le peuple de Dieu idéal dans la ligne du passé, mais selon un mode jamais atteint. La communauté primitive a conscience d'être ce peuple idéal. Elle transmet sa conviction aux églises qui en dérivent. D'où la difficulté d'appliquer encore à Jésus la catégorie prophétique, avec ce qu'elle inclut de préparatoire et de temporaire, à plus forte raison si l'Église reconnaît en Jésus « le Seigneur de la gloire » (1 *Cor.* 2, 8). « Selon l'attente juive, le royaume de Dieu doit s'établir avec puissance dès que le Prophète revenu sur terre aura terminé son appel à la repentance. On ne prévoit pas qu'il doive exercer sa fonction par la suite. Pour cette raison, la notion de Prophète ne peut s'appliquer à l'œuvre du Christ glorifié, du *Kyrios* que l'Église confesse. C'est dire qu'une des fonctions eschatologiques les plus importantes pour le Nouveau Testament reste étrangère au concept du Prophète » (O. Cullmann, *Christologie du N.T.,* p. 44).

C.H. Dodd, *Jesus as Teacher and Prophet,* dans *Mysterium Christi. Christological Studies,* Londres, 1930, p. 53-66. – R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa,* Leipzig, 1940 ; réimpr. Darmstadt, 1970. – P.E. Davies, *Jesus and the Role of the Prophet,* dans *Journal of Biblical Literature,* t. 64, 1945, p. 241-54. – A.J.B. Higgins, *Jesus as Prophet,* dans *The Expository Times,* t. 57, 1945-46, p. 292-94. – M. Goguel, *Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif,* dans *Revue d'Histoire des Religions,* t. 132, 1947, p. 124-66 ; t. 133, 1948, p. 103-61. – J. Daniélou, *Le Christ prophète,* VS, t. 78, 1948, p. 154-70. – F.W. Young, *Jesus the Prophet : A Re-examination,* dans *Journal of Biblical Literature,* t. 68, 1949, p. 285-99.

C. Chavasse, *Jesus : Christ and Moses,* dans *Theology,* t. 54, 1951, p. 244-50, 289-96. – H. Riesenfeld, *Jesus als Prophet,* dans *Spiritus et Veritas. Festschrift für Karl Kundzinš,* Eutin, 1953, p. 135-48. – V. Taylor, *The Name of Jesus,* Londres, 1953. – V. Subilia, *Gesù nella più antica tradizione cristiana,* Rome, 1954. – H. Duesberg, *Jésus, prophète et docteur de la Loi,* Paris-Tournai, 1955. – F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques,* Louvain, 1957. – J.A.T. Robinson, *Elijah, John and Jesus : An Essay in Detection,* dans *N.T. Studies,* t. 4, 1957-1958, p. 263-81. – O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel-Paris, 1958,

p. 18-47. – G. Friedrich, art. *Prophêtês*, etc., dans TWNT, t. 6, p. 842-49. – F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 3e éd., Göttingen, 1966, p. 351-404. – M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin, 1968 ; tr. angl. : *The charismatic Leader and his followers*, Édimbourg, 1981. – F. van Segbroeck, *Jésus rejeté par sa patrie (Mt. 13, 54-58)*, dans *Biblica*, t. 49, 1968, p. 167-98. – D. Flusser, *Salvation present and future*, dans *Numen*, t. 16, 1969, p. 139-55.

R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, Londres, 1970. – K.H. Schelkle, *Jesus – Lehrer und Prophet*, dans *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, Fribourg-en-Brisgau, 1973, p. 300-08. – F. Schneider, *Jesus der Prophet*, Göttingen-Fribourg (Suisse), 1973. – J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétéro-testamentaires, leur accomplissement en Jésus*, Gembloux, 1974. – E. Linnemann, *Zeitansage und Zeitvorstellungen in der Verkündigung Jesu*, dans *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann*, Tübingen, 1975, p. 237-63. – H. Cousin, *Le prophète assassiné*, Paris, 1976. – F. Mussner, *Vom « Propheten » Jesus zum « Sohn » Jesus*, dans A. Falaturi – J.J. Petuchowski – W. Strolz (éd.), *Drei Wege zu dem einen Gott*, Fribourg-en-Brisgau, 1976, p. 103-16 ; *Traité sur les Juifs*, tr. fr., Paris, 1981, p. 373-85. – U.B. Müller, *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 74, 1977, p. 416-48. – J.D.G. Dunn, *Prophetic 'I' – Sayings and the Jesus Tradition : The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity*, dans *N.T. Studies*, t. 24, 1977-78, p. 175-98. – Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1979. – M.E. Boring, *Christian Prophecy and the Sayings of Jesus : The State of the Question*, dans *N.T. Studies*, t. 29, 1983, p. 104-12.

3. **Les prophètes chrétiens d'après le Nouveau Testament.** – Ch. Perrot fait ressortir le paradoxe suivant : « On voit apparaître des groupes de prophètes dans les communautés de la Dispersion, alors que le titre prophétique donné à Jésus tombe en désuétude (Paul n'en parle même plus). Inversement, dans les communautés à tendance judaïsante où le titre prophétique donné à Jésus reste toujours prestigieux (ainsi dans les *Homélies Clémentines*) les prophètes chrétiens semblent absents » (*Prophètes et prophétisme dans le N.T.*, p. 32).

1° Une Église prophétique. – Ce qui vient d'être souligné ne contredit pas l'existence de prophètes dans les communautés palestiniennes. On ne saurait en effet attribuer à l'imagination de l'auteur des Actes les notices qu'il leur consacre. Agabos et ses compagnons descendent de Jérusalem à Antioche pour y annoncer la prochaine famine (*Act.* 11, 27-28). Le même Agabos se retrouve plus loin, venant pareillement de Judée, pour avertir Paul du sort qui l'attend (21, 10-11). C'est encore à Jérusalem que Jude-Barsabbas et Silas, tous deux prophètes (15, 32), exercent une charge de direction (15, 22 : *andres hêgoumenoi* : cf. *Luc* 22, 26 ; *Act.* 7, 10 ; *Héb.* 13, 15.17.24) avant d'être envoyés à Antioche en compagnie de Paul et de Barnabé pour y transmettre le décret du Synode. Mais les Actes (l'helléniste Philippe et ses filles à Césarée : 21, 8-9 ; cf. 8, 39-40 ; les prophètes d'Antioche : 13, 1) font également état de ce phénomène dans le cadre des communautés d'origine judéo-hellénistique. On croira facilement que Paul, lui-même inséré dans le groupe d'Antioche (*Act.* 13, 1), muni de dons extraordinaires selon son propre témoignage (1 *Cor.* 14, 18 ; 2 *Cor.* 12, 1-4), a largement contribué à la diffusion de ce qui s'impose comme une caractéristique essentielle de l'Église au 1er siècle. L'auteur des Actes l'interprète comme la réalisation aux derniers temps des annonces de l'Ancien Testament (*Act.* 2, 17-19 = *Joël* 3, 1-5 ; cf. *Act.* 19, 6 et *Nomb.* 11, 29). Sans doute, il serait inexact d'étendre à tous les chrétiens d'alors le don de prophétie. Il reste qu'avec d'autres traits pareillement distinctifs, la conscience chrétienne primitive a vu dans ce dernier une opération essentielle de l'Esprit de Dieu et accordé à ses représentants un rôle capital dans les communautés. Ce n'est pas un hasard si le Nouveau Testament mentionne 21 fois les prophètes chrétiens.

2° Rôle des prophètes dans l'Église. – Comme leurs prédécesseurs de l'Ancien Testament, les prophètes chrétiens sont avant tout des hommes de la parole. L'alignement est clair en *Act.* 21, 11 (« Voici ce que dit l'Esprit Saint... » : comp. *supra*, col. 2411) et, du reste, c'est toujours un message oral que les chrétiens attendent et recueillent de la part de Dieu grâce à la médiation des prophètes. Cette parole a pour but de « construire l'assemblée » (1 *Cor.* 14, 4), ce que Paul développe dans le même contexte : exhortation, réconfort, encouragement (paraclèse), instruction (14, 4.31 ; voir M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 22-64, spéc. p. 57-63). Mais ces conseillers inspirés des églises, ces guides et improvisateurs de prières à l'occasion (1 *Cor.* 14, 26 ; 1 *Tim.* 1, 18 ; 4, 14 ; *Didachè* 10, 7), ces témoins de l'action permanente du Ressuscité parmi les siens restent soumis à l'examen de la communauté : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie ; mais vérifiez tout », écrit Paul à Thessalonique (1 *Thess.* 5, 19-20a). Et le même Paul d'établir un règlement selon lequel la prophétie se contrôle elle-même pour éviter l'anarchie, « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix » (1 *Cor.* 14, 29-33a).

Le critère allégué en 1 *Cor.* 12, 3 pour déceler le pseudo-prophète ne saurait correspondre à un cas réel. La thèse selon laquelle certains illuminés (« gnostiques ») de Corinthe auraient bel et bien maudit Jésus (en l'espèce, le Christ souffrant et crucifié) dans leurs transports est de la plus haute invraisemblance : la communauté n'aurait pas manqué de réagir devant un pareil scandale ; quant à Paul, on imagine son intervention. Le sens qui ressort en accouplant les deux critères (le premier servant de repoussoir au second) doit être que le vrai prophète est celui dont les paroles traduisent une foi authentique en Jésus. A moins encore qu'il ne s'agisse, d'après le contexte suivant, de toute action de l'Esprit chez les chrétiens.

On le voit, l'opposition dessinée par certains entre charisme et institution et qui classe la prophétie sous la première rubrique contredit les textes : « le prophète en tant que figure isolée est inconnu ici, qui puisse se prévaloir de son titre en dehors de la fonction communautaire qu'il exerce et du groupe auquel il se rattache et qui finalement le juge » (Ch. Perrot, *Prophètes et prophétisme dans le N.T.*, p. 30).

Quoiqu'il puisse y avoir cumul (1 *Cor.* 11, 4-5 ; *Act.* 19, 6) et en usant de la souplesse qui s'impose en pareille matière, on doit d'abord distinguer la prophétie de la glossolalie. Ce dernier don de l'Esprit est en effet limité à la prière de louange (1 *Cor.* 11, 4-5 ; 14, 2 ; *Act.* 10, 46) et, d'autre part, demeure inintelligible (1 *Cor.* 14, 2.9) : le glossolale « parle à Dieu et non aux hommes » (1 *Cor.* 14, 2). A l'inverse, le prophète s'exprime clairement et n'appelle pas d'interprète. Autre distinction : entre le prophète et l'apôtre. Bien

qu'il s'attribue des traits prophétiques (*Gal.* 1, 15 ; cf. *Act.* 26, 16-18) et que, d'après les Actes, il ait été choisi parmi les prophètes (13, 1), Paul ne se désigne jamais lui-même comme tel. On le comprend et l'on réalise que les prophètes chrétiens, à la différence des apôtres caractérisés par leur itinérance et leur rôle fondateur, animent de façon généralement stable des communautés déjà existantes (bien qu'il leur arrive aussi de voyager : *Act.* 11, 27 ; 21, 10 ; *Mt.* 10, 41 ; *Didachè* 11). Enfin, par le caractère spontané de sa communication le prophète, tout en instruisant (1 *Cor.* 14, 31), ne le fait pas à la façon du didascale ou docteur qui, à l'instar des maîtres du judaïsme, dispose d'une science acquise par l'étude des livres saints, ici actualisée dans le mystère chrétien : nulle part le Nouveau Testament n'attribue aux prophètes le rôle de commentateurs de l'Écriture (*Rom.* 15, 4 est de portée générale).

L'hypertrophie du prophétisme paléochrétien aboutit chez certains auteurs à lui attribuer la paternité de plusieurs traditions évangéliques (le cas de *Mt.* 23, 34-36 et *Luc* 11, 49-51 est un exemple entre autres), ou encore, sous forme atténuée, la retransmission des paroles de Jésus dans les communautés. Conjectures intéressantes mais dont on attend encore la démonstration. Au sujet de l'influence éventuelle du prophétisme sur le thème johannique du Paraclet, voir É. Cothenet, DBS, t. 8, col. 1320-22 ; M.E. Boring, *N.T. Studies*, t. 25, 1978-79, p. 113-23.

Dans la liste de 1 *Cor.* 12, 28 (-29) les prophètes figurent en deuxième position entre les apôtres et les docteurs. La numérotation de la triade ainsi que l'adverbe « ensuite » (*epeita*) qui introduit les autres dons signalent l'importance fondamentale des responsables de la parole. Sans doute ne faut-il pas trop urger cette hiérarchie : Paul présente d'autres listes et l'on remarquera qu'au même chapitre de 1 *Cor.* (12, 8-10) la prophétie occupe la sixième place à la suite du don des miracles. Cependant, malgré les antécédents dont il dispose, Paul accorde à la prophétie une fonction prééminente dans la vie des communautés : s'il juge à propos de rectifier des abus éventuels en matière de connaissance religieuse en insérant une mise au point sur le primat de l'amour (12, 31b-14, 1ab), ce n'est pas pour nier la valeur exceptionnelle du don de prophétie (14, 1c-25 ; cf. *Rom.* 12, 6).

La même estime ressort de l'Épître aux Éphésiens. Outre la liste de 4, 11 apparentée à 1 *Cor.* 12, 28 (-29), l'auteur présente le couple apôtres-prophètes avec sa fonction dans l'édifice Église (2, 20) : « les apôtres et les prophètes sont à la base, comme fondations, le Christ glorifié est au sommet, désigné par le symbole de la pierre de faîte qui orne et couronne l'édifice » (P. Bony, dans *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, p. 76). Ici les « apôtres » ne sont pas les Douze mais, comme souvent chez Paul, les missionnaires des origines, témoins du Ressuscité (1 *Cor.* 15, 7). Quant aux prophètes, inutile de songer à ceux de l'Ancien Testament, car un peu plus loin (*Éph.* 3, 5) on apprend qu'avec les apôtres ils ont bénéficié d'une révélation qui, précisément, a fait défaut « aux hommes des temps passés ». Mais il n'est pas certain qu'il faille gommer toute distinction entre les deux groupes : ceux-ci sont nettement séparés en 4, 11 et, d'autre part, l'unique article en 2, 20 et 3, 5 s'explique bien du fait que l'auteur confie aux apôtres et aux prophètes un même rôle initial, les uns par leur action missionnaire, les autres en guidant les communautés nées de l'apostolat.

L'Apocalypse de Jean échappe sur plus d'un point au genre proprement apocalyptique représenté dans la littérature de l'ancien judaïsme. En particulier l'auteur se nomme (1, 1), il se définit comme un prophète (22, 9) et son œuvre est une « parole prophétique » (*hoi logoi tês prophêteias* : 1, 3 ; 22, 7.10.18.19) destinée à être lue dans les assemblées chrétiennes (1, 3). Que dit-elle ? Le « témoignage de Jésus » (entendons : le témoignage rendu par Jésus) (1, 2.9 ; 12, 17 ; 19, 10 [bis] ; 20, 4), lui-même « témoin fidèle » et souverain (1, 5 ; 3, 14 ; cf. 19, 11) par lequel arrive aux hommes la Révélation, à la fois parole (1, 2.9 ; 6, 9 ; 20, 4) et commandement de Dieu (12, 17), et qui remplit sa mission jusqu'à l'attestation suprême de la croix. Ce témoignage incombe à l'Église comme à chacun de ses membres dans la ligne de son Maître et Fondateur (2, 13 ; 6, 9 ; 11, 3-6 ; 12, 17). Cependant la fonction prophétique au sens strict n'est pas le fait de tous les baptisés. Jean en a conscience qui, dès le début du livre, s'affirme comme spécialement mandaté à cet effet (1, 9-20). Prolonger le « témoignage de Jésus », tel est également le rôle du prophète visionnaire auquel l'Esprit est accordé dans ce but (1, 2 ; 19, 10). La visée pratique rejoint celle des apocalypses en général : soutenir la foi et l'espérance des croyants soumis à l'épreuve et à la persécution, dussent-ils aller jusqu'au martyre. Avec toutefois des particularités qui distinguent l'écrit de ses homologues juifs. D'une part, l'exhortation morale (le message aux sept Églises d'Asie, ch. 2-3) fait surtout songer aux prophètes de l'Ancien Testament ; d'autre part, l'eschatologie chrétienne fonde ici un message spécifique selon lequel l'ère nouvelle a déjà fait irruption. Si la manifestation évidente et glorieuse du règne du Christ se projette encore dans l'avenir, le présent, ses combats et ses victoires, sont eux-mêmes l'objet des visions du prophète. Ainsi « l'attente chrétienne est d'autant plus ferme et agissante qu'elle concerne des biens dont les prémices sont dès maintenant accordées » (TOB, t. 2, p. 771-72).

D'après l'Apocalypse le prophète Jean n'est pas le seul de son espèce (19, 10 ; 22, 9 ; avec les apôtres : 18, 20 ; sans doute aussi les prophètes martyrs en 11, 18 ; 16, 6 ; 18, 24 ; cf. 11, 3). Toutefois, de ces allusions il est impossible de dégager l'organisation précise des communautés auxquelles l'auteur se réfère : celui-ci en effet « ne se préoccupe en aucune façon de nous renseigner sur les structures de l'Église » (É. Cothenet, DBS, t. 8, col. 1327). D'aucuns cependant, non sans quelque vraisemblance, reconnaissent dans les hymnes de l'Apocalypse l'œuvre des prophètes chrétiens, de même qu'ils leur attribuent des invocations et des monitions liturgiques.

3° Les faux prophètes. – Les auteurs du Nouveau Testament offrent une série de dénonciations et d'avertissements au sujet de chrétiens qui perturbent et corrompent les communautés soit de l'intérieur soit de l'extérieur. Cette défense pastorale s'échelonne tout au long de l'âge apostolique.

Pour désigner ces agents néfastes le Nouveau Testament emploie à l'occasion le terme « faux prophètes » (*pseudoprophêtai* : *Mt.* 7, 15 ; 24, 11.24 ; *Marc* 13, 22). D'autres appellations et images sont également utilisées, telles que « faux frères » (2 *Cor.* 11, 26 ; *Gal.* 2, 4), « faux apôtres » (2 *Cor.* 11, 13), « faux docteurs » (2 *Pierre* 2, 1), « antichrists » (1 *Jean* 2, 18.22 ; 4, 3 ; 2 *Jean* 7), « esprits trompeurs » (1 *Tim.* 4, 1), « loups » (*Mt.* 7, 15 ; *Act.* 20, 29 ; *Jean* 10, 12). Cette variété permet de douter qu'en mettant leurs lecteurs en garde contre les « faux prophètes » les écrivains du Nouveau Testament visaient toujours des gens qui reven-

diquaient réellement le charisme prophétique. Cet emprunt à la Septante peut être en plus d'un cas une façon de stigmatiser les propagateurs de faussetés dans l'Église par analogie avec les faux prophètes de l'Ancien Testament (2 *Pierre* 2, 1 ; cf. *Jude* 11 ; 2 *Pierre*, 2, 15 ; *Apoc.* 2, 14).

Leur caractéristique, c'est d'abord l'erreur qu'ils répandent. Celle-ci ressort en traits assez fermes des lettres de Paul, encore que tout ne puisse être dit tant des judaïsants de Galatie que de l'« hérésie » angélologique de Colosses. Il est encore moins facile de se faire une idée sur les autres fauteurs de sectes, les « discours tortueux » (*Act.* 20, 30) et les « paroles creuses » (*Éph.* 5, 6 ; cf. 1 *Tim.* 6, 4 ; 2 *Tim.* 2, 16) qu'ils prononcent, étant donné le vague de certaines descriptions et les stéréotypes qu'elles emploient. Ainsi en Jude et 2 Pierre. Toutefois, dans cette dernière épître, à côté des accusations classiques et non moins violentes d'erreur et d'immoralité, un point apparaît que l'auteur prend soin de réfuter : le doute au sujet de la Parousie (3, 3-10). Les Pastorales donnent elles aussi quelques précisions, où les spéculations judéo-gnostiques (1 *Tim.* 1, 3-4 ; 4, 7 ; *Tite* 1, 14 ; 3, 9) voisinent avec l'encratisme (1 *Tim.* 3) et le rejet de la résurrection des corps (2 *Tim.* 2, 18). D'après les épîtres johanniques les « faux prophètes » (1 *Jean* 4, 1) propagent une hérésie de caractère christologique : la foi, transmise « dès le commencement » (1 *Jean* 2, 7.24 [bis] ; 3, 11 ; 2 *Jean* 5-6) est battue en brèche par celui qui « nie que Jésus soit le Christ » (2, 22) ou qui « divise Jésus » (4, 3), en dissociant le Christ céleste et glorieux de l'homme Jésus.

Dans l'Apocalypse on rejoint l'ordre du symbole avec le « faux prophète » (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10), identique à la seconde bête (13, 11-17), où l'immense majorité des critiques voient la religion païenne ambiante au service du culte impérial. En revanche, c'est bien une personne individuelle que recouvre le pseudonyme biblique de Jézabel, « cette femme qui se dit prophétesse (*prophêtin*), qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles » (2, 20). De même que les Nicolaïtes de Pergame, descendants spirituels de Balaam (2, 14), ceux de Thyatire, sous l'influence d'une illuminée, pactisent avec l'idolâtrie, assimilée, d'après la Bible, à la prostitution. Les « faux prophètes » dénoncés en *Mt.* 7, 15-23 sont une réalité actuelle quand l'évangile est rédigé. On les retrouve, surgissant encore au sein de la communauté, pour réitérer à la veille des derniers événements les dégâts commis naguère (24, 11). Leur entreprise ne consiste pas à communiquer de fausses doctrines : ce qui leur est reproché, c'est d'« égarer » leurs frères en leur proposant un christianisme corrompu où « les dons spirituels les plus élevés servent d'alibi à l'infidélité éthique » (D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, p. 201).

Le danger d'illusion exige un « discernement ». Déjà prôné par Paul (1 *Thess.* 5, 21), il s'exerce, selon Matthieu, par le critère des « fruits », c'est-à-dire des actes concrets par lesquels le charismatique manifeste son adhésion à la « justice », autrement dit sa fidélité aux exigences de la loi mosaïque réinterprétée par le Christ (*Mt.* 5, 17-20). La *Didachè* insiste semblablement sur le caractère moral de l'authentique prophétie : « Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'esprit n'est prophète en effet que s'il a les façons de vivre du Seigneur. On reconnaîtra donc à leurs façons de vivre le faux prophète et le prophète » (11, 8 ; trad. W. Rordorf et A. Tuilier). Ailleurs le principe de détection est l'orthodoxie de la pensée (1 *Jean* 4, 1-6), mais sans négliger pour autant la qualité de la vie chrétienne (1 *Jean* 2, 3-11). Partout c'est, explicite ou implicite, l'invitation à être sur ses gardes, à la « vigilance » (*Act.* 20, 31), dans une situation où le mal s'est infiltré parmi les disciples du Christ et s'y déguise.

H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*, dans *Biblica*, t. 32, 1951, p. 237-62. – G. Barth, *Das Gesetzzverständnis des Evangelisten Matthäus*, dans G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 2e éd., Neukirchen-Vluyn, 1961, p. 68-70. – J. Dupont, *Le Discours de Milet, testament pastoral de saint Paul (Actes 20, 18-36)*, Paris, 1962, p. 206-33. – K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1964, p. 230-34. – H. Schürmann, *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der « Predigt am Berge » Lk 6, 20-49*, dans *Biblische Zeitschrift*, N.F., t. 10, 1966, p. 57-81, et (avec un « Nachtrag ») dans H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf, 1968, p. 290-309.
S. Légasse, *Les faux prophètes, Matthieu 7, 15-20*, dans *Études Franciscaines*, t. 18, 1968, p. 205-18. – G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris, 1973. – P.S. Minear, *False Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew*, dans *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg*, Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 76-93. – D. Hill, *False Prophets and Charismatics : Structure and Interpretation in Matthew 7, 15-23*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 327-48. – M. Krämer, *Hütet euch vor den falschen Propheten. Eine überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 7, 15-23/Lk 6, 43-46/Mt 12, 33-37*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 349-77. – D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, 1981, p. 183-203.

4° Déclin du prophétisme chrétien. – Il ne manque pas chez les anciens Pères de l'Église de témoignages ou d'affirmations d'après lesquels la prophétie existe toujours parmi les chrétiens (*Didachè* 9, 7 ; 11, 7-12 ; 13, 1-7 ; Hermas, *Mand.* 11 ; Justin, *Dial.* 82, 1 ; 88, 1 ; Irénée, *Adv. Haer.* II, 32, 4 ; V, 6, 1 ; cf. II, 31, 2 ; III, 24, 1). Cependant telle apocalypse en vient à déplorer sa disparition (*Asc. Is.* 3, 24-27) et, de fait, bien rares sont les cas concrets de prophétie postérieure à l'ère apostolique dont la tradition ait gardé le souvenir (Eusèbe, *Hist. eccl.* III ; 5, 3 ; V, 17, 3). Au 3e siècle les prophètes appartiennent au passé. On admet le plus communément que les causes de leur disparition sont les suivantes : d'une part l'opposition au montanisme dont le mouvement se présentait comme la « nouvelle prophétie » et dont les adeptes se livraient à des états violents de transe ; d'autre part l'institutionnalisation progressive de l'Église entraînant le recul de la spontanéité charismatique. Il reste que, sous une forme ou sous une autre, les dons de l'Esprit ont continué de se manifester dans l'Église et le font encore aujourd'hui. Si le temps des prophètes fondateurs (*Éph.* 3, 5) est clos et s'il est vain d'attendre quelque révélation nouvelle, les opérations de l'unique Esprit (1 *Cor.* 12, 4-11) ne sauraient manquer aux chrétiens. Qu'il suffise à ces derniers d'exercer, sous l'action du même Esprit, le « discernement » grâce auquel chaque mouvement, réveil et invention pourront être authentifiés.

M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel, 1958. – A. Dulles, *La succession des prophètes dans l'Église*, dans *Concilium*, n. 34, 1968, p. 51-59. – J.L. Ash, *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, dans *Theological Studies*, t. 37, 1976, p. 227-52. – H. Kraft, *Vom Ende der urchristlichen Prophetie*, dans *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, éd. J. Panagopoulos, Leiden, 1977, p. 162-85.
Sur les prophètes chrétiens en général : S. Muñoz Iglesias,

Los profetas del Nuevo Testamento, dans *Estudios Bíblicos,* t. 6, 1947, p. 307-37. – H.A. Guy, *New Testament Prophecy. Its Origin and Significance,* Londres, 1947. – M. Goguel, *L'Église primitive,* Paris, 1947. – J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche,* Bonn, 1951. – H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der « Ämter » im Urchristentum,* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* t. 44, 1952, p. 1-43 ; *Die Geistesgaben bei Paulus,* dans *Wort und Dienst,* t. 6, 1959, p. 111-20.

E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament,* dans *N.T. Studies,* t. 1, 1954-1955, p. 248-60, et dans ses *Exegetische Versuche und Besinnungen,* 2e éd., Göttingen, 1964, t. 2, p. 69-82 ; tr. angl. dans E. Käsemann, *New Testament Questions of Today,* Londres, 1969, p. 66-137. – A.-M. Denis, *L'apôtre Paul, prophète « messianique » des Gentils,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 33, 1957, p. 245-318 ; *L'investiture de la fonction apostolique par « apocalypse ». Étude thématique de Gal., 1, 16,* dans *Revue Biblique,* t. 44, 1957, p. 324-62. – J. Guillet, art. *Discernement des esprits.* 3. Le Nouveau Testament, DS, t. 3, col. 1231-47. – G. Friedrich, art. *Prophêtês,* etc., TWNT, t. 6, p. 849-57.

E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament,* Zurich, 1959. – J.B. Souček, *La prophétie dans le Nouveau Testament,* dans *Communio Viatorum,* t. 4, 1961, p. 221-31. – J.J. Castelot, *The Spirit of Prophecy : An Abiding Charism,* dans *Catholic Biblical Quarterly,* t. 23, 1961, p. 210-17. – H.Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* 2e éd., Tübingen, 1963. – P. Prigent, *Apocalypse et liturgie,* Neuchâtel-Paris, 1964. – M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul,* Neuchâtel, 1966, p. 195-200.

B. Van Leeuwen, *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ,* dans *L'Église de Vatican II* (Unam Sanctam 51b, t. 2), Paris, 1966, p. 425-55. – H. Schürmann, *Les charismes spirituels, ibidem,* p. 541-73. – P.-É. Langevin, *S. Paul, prophète des Gentils,* dans *Laval Théologique et Philosophique,* t. 26, 1970, p. 3-16. – E.E. Ellis, *The Role of the Christian Prophet in Acts,* dans *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F.F. Bruce,* Exeter, 1970, p. 55-67 ; *'Spiritual' Gifts in the Pauline Community,* dans *N.T. Studies,* t. 20, 1973-1974, p. 128-44.

A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église,* Paris, 1971. – D. Hill, *Prophecy and Prophets in the Revelation,* dans *N.T. Studies,* t. 18, 1971-1972, p. 401-18 ; *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets,* dans *N.T. Studies,* t. 20, 1973-1974, p. 262-74. – D. Hill, *New Testament Prophecy,* Atlanta, 1979. – É. Cothenet, *Prophétisme et ministère d'après le Nouveau Testament,* dans *La Maison-Dieu,* n. 107, 1971, p. 29-50 ; *Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu,* dans *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Gembloux, 1972, p. 299-305 ; art. *Prophétisme et Nouveau Testament,* DBS, t. 8, col. 1264-1337.

U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen,* Wuppertal, 1972. – M.E. Boring, *How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition ? Mark 3 : 28-29 as a Test Case,* dans *Journal of Biblical Literature,* t. 91, 1972, p. 501-21 ; *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus,* dans *N.T. Studies,* t. 25, 1978-1979, p. 113-23. – Ch. Perrot, *Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament,* dans *Lumière et Vie,* n. 115, t. 22, 1973, p. 25-39 ; *Charisme et institution chez Paul,* RSR, t. 71, 1983, p. 81-92.

G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens,* Paris, 1973. – P. Ganne, *Le Pauvre et le Prophète* (coll. Cultures et Foi 28-29), Lyon, 1973, et Supplément, 1974. – *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* éd. Jean Delorme, Paris, 1974 (voir Index des matières, p. 533 : Prophète). – C.M. Robeck, Jr., *The Gift of Prophecy in Acts and Paul,* dans *Studia Biblica et Theologica,* t. 5, 1975, p. 15-38, 39-54. – U.B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie,* Gütersloh, 1975. – G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im I. Korintherbrief,* Stuttgart, 1975.

J.M. Ford, *For the Testimony of Jesus in the Spirit of Prophecy* (*Rev 19 : 10*), dans *Irish Theological Quarterly,* t. 42, 1975, p. 284-91. – *Prophetic Vocation in the New Testament and Today,* éd. J. Panagopoulos, Leiden, 1977 (Détail des articles d'intérêt scripturaire : J. Panagopoulos, *Die urchristliche Prophetie : Ihr Charakter und ihre Funktion,* p. 1-32 ; S. Amsler, *La fonction prophétique de l'Église et dans l'Église. Remarques à partir de l'Ancien Testament,* p. 33-45 ; E.E. Ellis, *Prophecy in the New Testament Church and Today,* p. 46-57 ; J. Reiling, *Prophecy, the Spirit and the Church,* p. 58-76 ; É. Cothenet, *Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture,* p. 77-107 ; D. Hill, *Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church,* p. 108-30 ; G. Dautzenberg, *Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2 : 6-16 ; 12-14),* p. 131-61 ; H. Kraft, *Vom Ende der urchristlichen Prophetie,* p. 162-85 ; A. Bittlinger, *Der neutestamentliche charismatische Gottesdienst im Lichte der heutigen charismatischen Erneuerung der Kirche,* p. 186-209 ; D. Lührmann, *Jesus und seine Propheten. Gesprächbeitrag,* p. 210-17).

J. Panagopoulos, *Hê Ekklêsia tôn prophêtôn. To prophêtikon charisma en tê Ekklêsia tôn dyo prôtôn aiônôn,* Athènes, 1979. – F. Hahn, *Charisma und Amt. Die Diskussion über das kirchliche Amt im Lichte der neutestamentlichen Charismenlehre,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* t. 76, 1979, p. 419-49. – A. Bandera, *La Iglesia lugar del profetismo,* dans *Ciencia Tomista,* t. 106, 1979, p. 3-40. – W.A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians,* Washington, 1982. – David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World,* Grand Rapids, 1983.

Simon LÉGASSE.

II. Le prophétisme dans l'Église

L'usage du terme « prophétie » ou de ses dérivés est extrêmement varié dans les discours chrétiens. Nous tenterons d'abord un *classement* synchronique ou typologique. Nous esquisserons ensuite un schéma des *variations* principales décelables selon les régions et les époques. Enfin, sera proposée une vue des synthèses aujourd'hui courantes. Le rapport à la spiritualité ne pourra être évoqué que rapidement, et le sera dans le cadre qui vient d'être tracé, car il ne semble pas possible de lui donner une place à part.

1. PROBLÈMES DE TERMINOLOGIE. – 1° *L'usage sociologique* actuel est largement dérivé des usages chrétiens, mais l'on peut aussi discerner un processus inverse ; les catégories sociologiques, après avoir été forgées pour s'appliquer à des cultures très diverses, sont parfois reprises pour comprendre ou décrire les phénomènes des traditions juive et chrétienne. C'est aussi ce que nous devrons pratiquer ici, mais il est dès lors nécessaire d'indiquer comment l'on peut analyser l'usage des sociologues ou anthropologues.

1) La *notion* de prophétisme, à la suite de Max Weber, est souvent utilisée pour évoquer une forme particulière de la vie ou de l'expérience religieuse. On peut l'utiliser de façon pertinente lorsque l'on est en présence de la fonction en quelque sorte spécialisée d'hommes ou de femmes qui viennent proposer, en des situations de crise des structures sociales et mentales, un message qui pourrait ouvrir une issue à la crise, un avenir à la société ébranlée. Le message est normalement verbal, mais peut comporter aussi des

gestes ou comportements significatifs qui rompent avec les coutumes quotidiennes. Cela souligne que c'est sous sa propre responsabilité, au nom d'une investiture de type exceptionnel, que le prophète rappelle ou dévoile des fondements ultimes qui risquaient d'être perdus de vue, et en proclame la pertinence pour les problèmes présents. Nous dirions qu'il y a en ce cas dans les sociétés ou cultures en question la présence d'un *office prophétique,* soit que cette présence ait un certain caractère de permanence, proche de l'institutionnel, soit que le prophète garde plutôt les traits du surprenant, de l'imprévisible et devienne alors l'origine d'un mouvement qui ne se fond que difficilement dans les fonctionnements courants du grand groupe.

Sur cette définition du *prophète* en sociologie religieuse, voir Jean Séguy, *Sociologie de l'attente,* dans *Le retour du Christ,* Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 31, Bruxelles, 1983, p. 71-102 ; en particulier, p. 87-88 le résumé de la position de H.G. Barnett. Le mouvement qui naît d'un prophète « surprenant » a normalement des traits millénaristes ; voir les contributions de R. Manselli et J. Séguy à l'article *Profetismo,* DIP, t. 7, 1983, col. 972-86.

2) A cette première vue, la plus commune, on peut en opposer une autre qui fait usage du terme de *prophétisme* pour évoquer la religion dans son ensemble, quelles que soient les formes particulières qu'elle peut prendre par ailleurs. On vise alors à décrire l'apparition des religions, sous l'aspect de l'analyse sociale, comme liée à l'émergence d'un groupe d'hommes (rarement de femmes sinon en tant qu'épouses des premiers) qui s'assurent ou reçoivent un certain monopole concernant l'accès aux fondements de la société. Ils jouissent de ce fait d'un prestige social qui les met à part, les constitue en caste ou groupe privilégié, mais les expose aussi à une contestation particulièrement vive, régulière ou violente. Nous proposons que l'on parle alors du *système prophétique* constitué par la religion ; un tel système englobe aussi bien la prédication que l'exécution des rites ou l'exercice d'une fonction de jugement sur les comportements des membres du groupe.

Pour cet usage, voir M. Godelier, *L'appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes des sociétés prê-capitalistes,* dans *La Pensée,* n. 198, avril 1978, p. 7-50.

3) L'anthropologie et l'histoire des religions repèrent par ailleurs un type particulier de pratiques qu'elles englobent en général sous le terme de *divination.* Ce sont les pratiques selon lesquelles on peut faire des prédictions, ou donner des réponses aux questions difficiles de la vie présente. Ce genre divinatoire ou oraculaire a des aspects fort divers ; il se retrouve aussi bien là où l'on doit parler par ailleurs plutôt d'un office ou d'un système prophétique, au sens dit ci-dessus. Dans le monde hellénistique et chez les sémites hellénisés, les pratiques divinatoires sont parfois évoquées dans un vocabulaire utilisant le registre de la prophétie, mais il s'agit alors de la prophétie institutionnelle plutôt que de la prophétie surprenante ou exceptionnelle.

On peut voir sur ces points l'ouvrage collectif : *Divination et rationalité,* Paris, 1974.

2° Précisément, *l'usage hellénistique* que nous venons de dire, soulignant le lien entre divination et prophétie, aura une grande influence dans l'usage chrétien. Chez les chrétiens, on ne retiendra guère les institutions oraculaires comme telles, dont se méfièrent d'ailleurs déjà les empereurs païens ou chrétiens. L'oracle de Delphes ou les haruspices n'auront pas de prolongements directs. Ce que l'on conserve, c'est l'image d'hommes ou de femmes qui ont un accès aux intentions secrètes de la Divinité, peuvent donner des réponses pertinentes aux questions concernant la conduite quotidienne, profèrent cependant ces réponses sous une forme habituellement énigmatique, qui appelle un travail d'interprétation. Ces hommes ou ces femmes ne sont pas nécessairement des inspirés, parlant en état de transe ou d'excitation ; on souligne par contre habituellement que c'est la rectitude de leur conduite, en particulier leur liberté par rapport aux passions sensibles, qui leur permet un accès aux mystères divins et donc peut servir aussi de critère pour discerner s'ils sont de vrais ou de faux prophètes.

Cet usage peut être illustré principalement par les œuvres de Philon et de Plutarque ; chez les chrétiens, dans la *Didachè* et le *Pasteur* d'Hermas ; on a pu le lire aussi dans la *Première aux Corinthiens.*

3° Chez les chrétiens, le prophétisme relève cependant aussi d'un champ sémantique partiellement distinct du précédent : la *tradition biblique* réinterprétée dans la littérature juive qualifiée aujourd'hui d'inter-testamentaire. Si l'usage précédent évoquait plutôt un *office,* on peut parler maintenant d'un *système.* L'office prophétique, tout en pouvant être conuméré avec les offices sacerdotal et royal, s'en distingue cependant par son caractère global. C'est ainsi que certains des livres saints pourront être désignés comme les *prophètes,* en les distinguant de la *loi,* mais on pourra faire remonter aussi la loi et l'ensemble des livres saints à des prophètes, qualificatif qui s'applique par excellence à Moïse, mais est pertinent aussi pour Adam lui-même. C'est l'ensemble de l'histoire sainte qui est alors conçue comme animée par l'Esprit de Dieu, lequel parle par les prophètes, révèle Dieu et les mystères de sa volonté. Le problème est alors de savoir jusqu'où va cette succession de prophètes ; s'arrête-t-elle quelque part dans le passé, ou se continue-t-elle dans le présent ? Si la succession est présentement incertaine, va-t-elle reprendre vie et vigueur pour un renouveau décisif, ultime ?

Ces interrogations inter-testamentaires sont à l'arrière-plan de l'affirmation chrétienne portant sur l'Esprit créateur de vie qui a parlé par les prophètes, comme s'exprimera le symbole de Nicée-Constantinople. Voir sur ce point P. Vallin, *L'Église dans la confession de la foi* (Cahier publié par le Centre Sèvres, Paris), et les cahiers complémentaires *Hommes et Femmes dans l'Église* (deux livraisons parues).

Ce champ sémantique n'est que partiellement distinct du précédent, ce qui tient en particulier à l'influence de l'hellénisme dans la littérature inter-testamentaire. C'est ainsi que l'histoire prophétique peut prendre des traits oraculaires ou divinatoires avec la figure de Daniel. Plus généralement, le don prophétique, à la différence de l'office sacerdotal ou royal, peut assurer sa succession dans l'histoire par des femmes : on met alors en valeur les figures de Myriam, d'Hulda, ou, chez les chrétiens, de Marie, Élisabeth, Anne. Enfin, ce don prophétique entraîne normalement une sorte de consécration totale à Dieu, signifiée en particulier par la continence.

Sur la continence du prophète, voir les cahiers *Hommes et Femmes* cités ci-dessus. Philon, dans la *Vie de Moïse,* suppose que le prophète n'a plus touché sa femme après la rencontre du Buisson ardent, ce qui se retrouvera dans des textes rabbiniques. Chez les chrétiens, cela se liera de préférence à l'image de Jérémie, prêtre, ou présumé tel, continent et persécuté.

2. LES VARIATIONS DE L'USAGE CHRÉTIEN. – Dans la mesure où les usages de type hellénistique ou intertestamentaire ont marqué les textes fondateurs du christianisme, ils peuvent être retrouvés plus ou moins clairement à toutes les époques de l'histoire postérieure des chrétiens, ceux-ci ne cessant de méditer ou paraphraser les textes fondateurs.

Il est donc a priori difficile de noter des variations significatives ; déterminer celles-ci sera pour une large part affaire de jugement subjectif, d'autant que la seule fréquence d'un emploi des mots est un critère moins décisif que celui que l'on peut prendre de la fonction des termes dans la construction d'un ensemble à caractère systématique ou à visée normative. Il faudra donc éviter de parler de tournants, et se contenter d'évoquer plutôt des seuils ou paliers, qui ne sont pas négation de continuités plus larges. La délimitation des seuils ne sera pas cependant elle-même sans un fort degré de subjectivisme quelque peu arbitraire.

1° La distinction entre *le temps des prophètes et celui des apôtres* s'enracine dans l'image chrétienne primitive du Christ qui accomplit les Écritures et l'histoire dont elles sont témoins. D'un autre côté, elle suppose que la venue du Christ introduit un nouveau cours de l'histoire, et non pas seulement une coupure définitive sans temporalité interne propre. Dès lors, la distinction prophètes et apôtres est corrélative de la formation d'un corpus d'écrits apostoliques devenant eux-mêmes objet d'interprétation dans le temps de l'Église. Dans ce processus complexe se précise l'image selon laquelle les écrits de ce que l'on va appeler un « Ancien Testament » annoncent d'avance, prédisent, ce qui se produit avec les apôtres et se continue dans le temps présent des interprètes post-apostoliques. Se précise donc du même coup un usage selon lequel le *prophète* est, typiquement, celui qui annonce un avenir auparavant caché dans le mystère de Dieu. Linguistiquement, le fait est majeur ; désormais, en christianisme, on pensera spontanément à la prophétie comme à une prédiction. La question sera de savoir s'il y a, dans les écrits apostoliques, une telle dimension de prédiction ; puis, si la fonction s'exerce dans le temps de l'Église.

2° *Un second seuil,* étroitement lié au développement précédent, est franchi lorsque l'accomplissement des prophéties anciennes est pris comme un argument apologétique en faveur de la foi chrétienne ; ce qui se produit avec le Christ et dans l'Église avait été prédit, et cet accord démontre que l'on est en présence d'une œuvre divine. On rencontre clairement ce système d'argumentation à partir de Justin. Se précise ensuite l'image selon laquelle le temps de l'Église, depuis la chute du Temple jusqu'à celle de l'Empire païen, constitue une « démonstration évangélique », de la vérité de l'Évangile ; c'est l'argumentation que fait Eusèbe (dans son *Histoire ecclésiastique* en particulier), puis Augustin (en particulier au début du *De consensu evangelistarum*).

3° Un problème se lie au précédent : en dehors de la prédiction sur le Temple, les écrits apostoliques (et l'Ancien Testament interprété en fonction du Nouveau) contiennent-ils une anticipation prophétique de *l'avenir de l'Église* ? C'est l'interrogation portant sur le millénaire ; l'accord entre l'Apocalypse et la tradition orale remontant aux « anciens » est le fondement, à partir de Justin et d'Irénée, de la conviction selon laquelle une certaine annonce prophétique du cours de l'histoire après le temps du Christ fait partie du message chrétien fondateur, conviction qui demeurera vivante jusqu'à nos jours dans de nombreux groupes chrétiens, en particulier chez de nombreux auteurs spirituels (voir les contributions de Manselli et Séguy citées ci-dessus). Un doute portant sur cette conviction existe dès les origines, puis se précise avec Origène, Eusèbe, Tyconius, et finalement triomphe dans l'esprit d'Augustin, ce qui le conduira aussi à devenir moins porté à utiliser l'argument de l'accomplissement des prophéties dans le temps de l'Église.

Voir R.A. Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine,* Cambridge, 1970, en particulier l'appendice A : « History, Prophecy and Inspiration », p. 187-96. Selon le même auteur (*The Eclipse of a neoplatonic theme : Augustine and Gregory the Great on visions and prophecies,* dans *Neoplatonism and early christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong,* Londres, 1981, p. 204-11), Grégoire a connu l'opposition placée par Augustin, dans l'état final de sa pensée, entre la prophétie qui implique la compréhension par le *mens* supérieur (*intellectus*) et, d'autre part, les visions, qui s'adressent de façon en quelque sorte passive à ce qui est seulement en l'homme le *spiritus* ; mais Grégoire abandonne ces vues pour utiliser une opposition entre l'intérieur et l'extérieur, en sorte que la spécificité de la prophétie s'estompe.

4° Le cas du *millénarisme* pose déjà la question : y a-t-il, après le discours eschatologique de Jésus, une production chrétienne prophétique concernant l'avenir ? Oui, répond la tradition millénariste. Mais l'on peut rejeter le millénarisme et conserver l'idée d'une prophétie dans l'Église apostolique et post-apostolique, en se basant par exemple sur le dit prophétique rapporté dans les Actes au sujet du destin qui attend Paul à Jérusalem. Le livre des Actes mentionne aussi la révélation ou vision reçue par Pierre à Joppé ; les lettres pauliniennes font allusion à des visions ou révélations reçues par Paul. Ces irruptions du mystère de Dieu dans l'esprit des hommes sont-elles limitées à l'âge des apôtres, ou bien doit-on les attendre encore dans la suite ? Faut-il accepter l'Apocalypse, ou, si on l'accepte, quel sens donner à l'injonction finale de ne rien ajouter aux paroles de ce livre ? C'est le *montanisme* qui a précisé ces questions, ou les a fait se cristalliser. Le processus de clôture du canon du Nouveau Testament va aller dans le même sens : après la fin de l'âge apostolique, des livres peuvent-ils encore s'écrire qui soient portés par l'inspiration prophétique et qui transmettent des révélations venues de Dieu ? Origène, puis Eusèbe, illustrent ce problème, comme aussi le *Muratorianum* (cf. l'art. de J. Leclercq, dans le DACL), qui nous semble devoir être daté vers 300 (et non vers 200 comme on le dit habituellement). Au 4e siècle, se ferme définitivement le canon de notre Bible chrétienne, mais certains refusent de rejeter pour cela l'usage de livres autres, ou de révélations plus récentes, au nom de la permanence de la prophétie dans l'Église du Christ. C'est un des aspects du priscillianisme (voir H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church,* Oxford, 1976).

Dès l'époque du montanisme, la réponse « orthodoxe » est ferme : oui, il existe encore un charisme prophétique dans l'Église, et il peut y avoir des révélations utiles, mais il faut apporter à leur propos la plus grande prudence. Tout en évoquant dans ce contexte la tradition prophétique, la problématique s'attachera plutôt aux notions de *vision* ou *révélation,* et c'est alors une question centrale des doctrines concernant la sainteté et la vie spirituelle.

5° L'évolution précédente pose également la question : qu'en est-il du *charisme prophétique* hors du domaine des visions et révélations de type spectaculaire ? Une première ligne concerne la détermination du statut de la *prédiction* comme *gratia gratis data.* Une valorisation de ce don est faite par Sulpice Sévère dans sa présentation de saint Martin (cf. le commentaire de J. Fontaine, SC 135, p. 938-42). L'orientation dominante est plutôt donnée dans la *Vie de saint Fulgence de Ruspe* par son disciple Ferrand de Carthage. Le ch. 22 décrit les miracles de Fulgence, mais est encadré au ch. 21 par une annonce qu'il fait « *prophetica gratia per Spiritum Sanctum repletus* », et, au ch. 26, par le récit de ce qui lui arrive « *secundum quod per eum Spiritus Sanctus praedixerat* » (éd. G.-G. Lapeyre, Paris, 1929, p. 107 et p. 123). Le don prophétique existe, mais ne semble pas entrer directement dans la catégorie des signes miraculeux d'une toute puissance sainte. P. Lambertini (le futur Benoît XIV) dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* consacre un chapitre au thème « *De adnotatis et adnotandis... super Visionibus, Revelationibus et Prophetiis* » (livre 2, ch. 32 ; Bologne, 1735, p. 342-49) ; il note rapidement que, parfois, une prophétie, une prédiction *de re futura mirabiliter a servo Dei facta* est approuvée au cours des procès, mais seulement comme une révélation probable (p. 349).

Une autre ligne, de plus grande signification à notre sens, fait au contraire reposer le charisme prophétique présent dans la vie de l'Église dans une capacité, sous l'inspiration divine, de pénétrer avec suavité, force, pertinence au cœur des mystères déjà révélés, ou de donner une interprétation nourrissante de ce qui se produit aujourd'hui dans le chrétien et dans l'Église, en le rapportant à l'Écriture. C'est là le cœur de la théorie des quatre sens de la Bible, mais on peut en relever aussi d'autres attestations (voir P. Vallin, *L'Église dans la confession de la foi,* cahier cité).

On peut citer ici le prologue de Jérôme à sa *Vie* d'Hilarion : « scripturus Vitam Beati Hilarionis, habitatorem ejus invoco Spiritum Sanctum ; ut qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermonem tribuat » (PL 23, 29a). Jérôme n'invoque pas un don prophétique, mais celui de l'inspiration. Cela s'inscrit dans une longue tradition, où l'on pourra en venir à opposer la prophétie, phénomène exceptionnel, à l'inspiration permanente par l'Esprit de Dieu. On trouvera cela dans un contexte classique de l'histoire de la spiritualité, les articles d'Issy et leur commentaire par Fénelon (cf. ses *Œuvres,* éd. J. Le Brun, coll. Pléiade, t. 1, Paris, 1983, p. 590 svv, 975 svv, 1430, 1535 svv).

Quand placer un seuil où serait clairement attesté ce primat donné à une conception de la prophétie chrétienne comme ce que l'on peut appeler un *système prophétique,* l'image d'une communauté qui vit en permanence sous la direction interne, à la fois calme et irrésistible, d'une inspiration élevant sans trouble les puissances ordinaires de l'âme ou de l'esprit ? Un épisode central semble ici celui que rapporte Ignace d'Antioche ; lui-même, en prophète charismatique, se serait vu proclamer dans l'assemblée : écoutez l'évêque (*Ad Philad.* 7, 1-2 ; voir le commentaire par H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien,* Göttingen, 1978, p. 122-29 : « Zur Pneumatologie des I.v.A. »).

Sur la datation et le contexte des Lettres d'Ignace, voir C.P. Hammond Bammel, *Ignatian problems,* dans *Journal of Theological Studies,* t. 33, 1982, p. 62-97. On retient, avec cet auteur, la datation devenue traditionnelle.

Le témoignage d'Ignace d'Antioche montre bien ce qui est en jeu dans cette sorte de transition. On aurait, en amont, une certaine juxtaposition entre les offices de type prophétique d'une part, de type domestique ou administratif de l'autre, ces derniers étant remplis par les diacres et les évêques, ou encore par les anciens. En aval, on a un *système prophétique* dans lequel l'unité de la communauté est efficacement créée ou maintenue par la présidence exercée par le pasteur, ou évêque, en qui culmine le don des inspirations saintes, qu'elles soient de l'ordre de la doctrine ou de celui de la conduite de la vie, en lui et chez les autres frères.

Chez Ignace, ces images rejoignent celle du médecin spirituel selon *Ad Ephes.* 7, 2 et *Ad Polyc.* 2, 1. Dans la suite, elles s'articuleront sur les fonctions de direction et discernement spirituel exercées souvent d'abord par des moines ou des spirituels, mais transposées aussi, ensuite, au gouvernement spirituel de type hiérarchique.

Sur le versant de l'aval, quand le courant devient-il fleuve ? Faut-il donner un rôle important à la polémique des chefs de la grande Église contre les gnostiques ou les montanistes ? Il semble historiquement plus fondé de mettre ces développements en rapport avec la situation de persécution, surtout lorsque celle-ci a de plus en plus consciemment visé les pasteurs, comme c'est le cas à partir du milieu du 3e siècle, puis dans le contexte des luttes ariennes. C'est alors dans le chef d'Église que se concentre, typiquement, la fonction de témoigner du Christ, devant les puissants, avec la force de l'Esprit.

6° Dans la ligne précédemment évoquée, il semble possible de déceler une bifurcation progressive entre l'Orient et l'Occident. Sans vouloir durcir unilatéralement la distinction, on peut dire qu'en Orient le charisme inspiré des pasteurs tend à être mis en rapport avec l'illumination qui a son sommet dans la célébration eucharistique, alors qu'en Occident s'affirme plutôt le rôle de l'Esprit dans l'exercice d'une juridiction par la parole. Dans les deux cas, la fonction épiscopale est étroitement liée au témoignage monastique, donc à celui de la continence, mais le monachisme typique sera de nouveau plutôt contemplatif en Orient, alors qu'en Occident sa dimension pastorale et militante sera en évidence de façon plus généralisée. La différenciation touche aussi à la conception des rites sacrés ou de la liturgie ; en Orient, le rôle qu'y joue la présence actuelle de l'Esprit est valorisé, ce qui n'est pas aussi clairement le cas en Occident, où l'on s'attache plutôt à l'institution christologique des signes, de plus en plus conçue sous une modalité juridico-sociale. Cette dernière évolution libère d'ailleurs en quelque sorte le vocabulaire du prophétisme de son lien avec la contemplation mystérique et le spécifie dans le domaine de la prise de parole ou de l'enseignement.

L'orientation occidentale dont on vient de parler se manifeste déjà chez Cyprien, pour lequel l'évêque est un héritier du charisme prophétique, comme le souligne B. Cooke, *Ministry to Word and Sacraments : History and Theology,* Philadelphie, 1976 (Index, p. 675).

Une œuvre d'importance majeure est la vie de saint Martin, dans laquelle J. Fontaine décèle à juste titre une

« typologie prophétique » à connotation militante sinon millénariste ; voir SC 135, p. 1421 l'index méthodique des références au prophétisme et au don de prophétie dans les 3 vol. de son édition commentée de la *Vita Martini* de Sulpice.

Le contexte plus large est tracé par P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian,* Oxford, 1978.

L'on peut invoquer aussi le commentaire sur le Cantique par Apponius (éd. et tr. en préparation pour la coll. SC), puis la figure du Docteur selon Grégoire le Grand, étudiée par C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes,* Paris, 1977.

Il faudrait étudier enfin l'extension aux simples prêtres de l'image du docteur à vocation prophétique, en particulier dans le cadre de la réforme grégorienne.

7° La tendance occidentale à faire de la charge pastorale le couronnement d'un « système prophétique » ne s'est pas traduite par une diffusion comparable du vocabulaire tirée de la prophétie. Plusieurs circonstances s'y sont opposées. La première réside dans la doctrine latine concernant les Écritures. Alors que nous avons été habitués à parler de l'inspiration comme d'un caractère propre des livres inclus dans le canon biblique, telle n'était pas la pratique traditionnelle qui étendait l'usage du mot à bien d'autres écrits. Par contre, et surtout en Occident après Augustin, on s'est habitué à traiter du statut des Écritures du canon en lui appliquant de façon privilégiée, voire exclusive, l'analyse tirée de la *connaissance prophétique,* conçue comme la réception des paroles de Dieu par un esprit choisi comme médiateur de cette révélation verbale. On ne niait pas par là que la connaissance prophétique puisse exister, par la grâce de Dieu, en dehors des limites du canon, mais c'était plutôt une possibilité marginale, à la différence de l'inspiration habituelle dont pouvaient se prévaloir un docteur authentique de la foi, et à plus forte raison les docteurs réunis en concile ou synode. Cet usage linguistique ne favorisait donc pas l'extension, dans le vocabulaire ecclésiologique, du domaine des termes tirés de prophète, prophétie.

Sur cette notion de la prophétie chez Augustin, voir l'ouvrage de Markus cité ci-dessus. Pour la suite : B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin,* Breslau, 1940. – J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift,* Fribourg, 1968. – J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaisance,* Louvain, 1977, complété par : *La question disputée 'De Prophetia' de saint Albert le Grand,* RSPT, t. 65, 1981, p. 5-53 et 197-232.

La rupture avec cet usage a été principalement l'œuvre de L. Lessius ; voir son *De sacra Scriptura,* éd. crit. par A.M. Artola, Vitoria, 1974, et, du même Artola, *De la Revelación a la Inspiración...,* Bilbao, 1983.

8° Autre facteur s'opposant à la diffusion du vocabulaire tiré de la prophétie : la prégnance qu'a prise une division à deux termes entre les pouvoirs sacerdotal et royal, avec sa réplique ecclésiologique dans la distinction entre le pouvoir ou *facultas, potentia ordinis* et la *potestas jurisdictionis* (pour les nuances de cette seconde distinction, voir Y. Congar, *Sur la trilogie : Prophète – Roi – Prêtre,* RSPT, t. 67, 1983, p. 97-115). Certes, on connaissait bien aussi une fonction d'enseignement, mais on n'en faisait pas habituellement un troisième terme comparable aux deux précédents (voir Y. Congar, *Histoire du mot 'Magisterium',* dans *Concilium,* n. 117, 1976, p. 129-41).

A quel seuil faire remonter cette pratique ? S'il est vrai que le Nouveau Testament déjà utilise le couple fonction sacrée ou sacerdoce/fonction du roi, et n'y joint pas par contre un troisième terme à connotation prophétique, l'usage inter-testamentaire connaissait le thème des trois onctions (l'onction des prophètes étant d'ailleurs, à l'origine, plutôt d'ordre métaphorique). On peut en tout cas déceler la présence dans la vie chrétienne de fonctions ou ministères qui appartiennent au genre prophétique, comme le souligne M. Lods : *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles,* Neuchâtel-Paris, 1958 (à quoi il faut comparer l'ouvrage d'E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst,* Münster, 1973). Dès lors on s'explique qu'ait été utilisée avec une relative fréquence à l'âge patristique l'image des trois offices, transposée à la vie chrétienne, y compris dans les prières pour la consécration des huiles saintes, ou pour l'utilisation de celles-ci, comme on le trouve dans la *Tradition apostolique.*

La compilation de P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne,* Bruxelles-Paris, 1950, est à compléter par L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche,* Francfort et Berne, 1982, lui-même précisé dans l'art. de 1983 de Y. Congar cité ci-dessus.

Il n'est pas fait usage systématiquement de cette trilogie, et il est clair en tout cas que le débat public se joue, à partir des Carolingiens, entre le *sacerdotium* et le *regnum.* Ce que l'on trouvera par contre souvent, chez les défenseurs de la fonction sacrée, c'est la revendication d'une fonction comparable à celle du prophète, de Jérémie en particulier. Les prêtres ont vocation à parler, c'est leur devoir et leur droit, comme pour les anciens prophètes.

La configuration ici évoquée peut se transformer lorsque l'on a affaire à des gens qui s'opposent conjointement aux pouvoirs du sacerdoce et des princes. La situation est courante dans les temps médiévaux. Elle correspond à une évolution concernant la tâche pastorale d'enseigner. Il est significatif par exemple que, Grégoire le Grand ayant parlé de l'aide fraternelle que les fidèles doivent s'apporter en matière doctrinale (*Moralia in Job* II, ch. 30 ou 49, CCL 143, p. 88-89), Humbert de Romans en vienne à citer ce passage pour appuyer la thèse que les simples doivent s'en remettre à de plus grands en matière de foi (*Sermo* 71, *Ad omnes laicos,* dans la première série de modèles qu'il donne dans son *De modo cudendi sermones,* éd. Marguarin de la Bigne, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum,* 2e éd., t. 25, Lyon, 1677, p. 456 svv).

Les protestataires se comprennent-ils cependant eux-mêmes selon une tradition prophétique de vocation à un service ecclésial comparable à la prophétie ancienne ? Plusieurs auteurs modernes qui en parlent comme d'un prophétisme médiéval semblent plutôt utiliser une notion moderne que pratiquer une transcription littérale des sources. Il est sans doute plus fondé de généraliser la constatation inverse : les autorités orthodoxes traitent volontiers les gens en question de *faux-prophètes,* comme on le fait aussi pour Mahomet !

9° A partir de la seconde moitié du 12e siècle, un autre pouvoir s'affirme en Occident, celui des *magistri,* ce qui donne l'occasion de reconstruire une trilogie de pouvoirs dans la chrétienté : *sacerdotium, regnum* et *studium.* On trouve quelques traces de

l'idée que les écoles chrétiennes succèdent aux prophètes, à ces collèges dont parle la Bible sous le terme de « fils des prophètes » (voir G.H. Williams, *Translatio Studii : The Puritans' conception of their First University in New England,* dans *Archiv für Reformationsgeschichte,* t. 57, 1966, p. 152-81). Ce qui constitue plutôt pour notre sujet un seuil significatif est que, par opposition à la science des maîtres, on donne une plus grande attention dans l'Église aux registres extraordinaires de la connaissance : visions, révélations, prophéties. Habituellement, ce sont plutôt les deux premiers termes, le second surtout, qui accrochent l'attention, et à cela s'attachent les développements sur l'accueil qu'il faut faire à ces phénomènes : ne pas les rejeter sans plus, mais les trier soigneusement.

Il faut placer dans ce cadre les traités classiques sur le discernement des esprits : celui de Pierre Olivi (transmis sous de multiples attributions ; voir nos notes à ce sujet dans RAM, t. 38, 1962, p. 212-19 et t. 45, 1969, p. 453-55) ; celui de Gerson : *De distinctione verarum revelationum a falsis* (de 1401 sans doute), éd. P. Glorieux, dans *Œuvres complètes,* t. 3, Paris, 1962, p. 36-56 ; celui enfin de Thomas Müntzer (cf. *infra*). Les règles des *Exercices* d'Ignace de Loyola s'inscrivent dans ce contexte, mais se portent plus vers des *inspirations* que des *révélations* proprement dites ou des prophéties. Cela préfigure l'extrême prudence que manifestera la pratique des procès de béatification et canonisation, telle que la présente le futur Benoît XIV dans le chapitre qui a été cité ci-dessus.

10° *La Réforme* constitue à coup sûr un seuil décisif dans la question du prophétisme. Ce n'est pas cependant l'usage de Luther qui innove en ce domaine ; s'il dénonce volontiers ses adversaires comme des faux-prophètes, il ne cherche pas à décrire sa mission sous la figure du prophète (sinon par des comparaisons qui restent occasionnelles dans son œuvre ; voir A. Ganoczy et S. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge,* Wiesbaden, 1983, p. 56-57). Il en va différemment chez Thomas Müntzer (voir ses *Écrits théologiques et politiques,* tr., intr. et notes par Joël Lefebvre, Lyon, 1982 ; M. Schaub, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier,* Paris, 1984). Dès 1522, il écrit à Melanchton « operum navate, ut prophetetis, alioquin theologia vestra non valebit obtulum » (p. 50 et p. 28 : « efforcez-vous d'être des prophètes, sans quoi votre théologie ne vaudra pas un liard »). Vers la même date, le *Manifeste de Prague* est un long plaidoyer sur la nécessité des révélations. Le même plaidoyer occupe le *Sermon aux Princes* (1524), basé sur le 2e chapitre de Daniel. « Ne méprisez-pas les prophéties », la parole de 1 *Thess.* 5, 20 fournit le fil conducteur, mais à nouveau l'attention porte sur les songes ou visions, les révélations. Il existe, il est vrai, des visions fausses, de prétendues révélations ; le texte devient alors un court traité de discernement des esprits (*loc. cit.,* p. 85-98). Les textes qui suivent jusqu'à la mort de Müntzer l'année suivante (1525) insisteront moins sur les visions que sur l'assurance intérieure que donne l'Esprit : comment pourrions-nous comprendre l'autorité de l'Écriture s'il n'y avait en nous une assurance inspirée comparable à celle des auteurs du texte sacré ?

Dès cette même année 1525, Zwingli fait du prophète l'image centrale concernant sa propre mission, comme aussi le ministère ecclésial en général (voir J.-V.-M. Pollet, art. *Zwinglianisme,* DTC, t. 15, col. 3767 et 3856-60). Le prophétisme ecclésial est lié à l'interprétation de l'Écriture, mais celle-ci appelle un interprète inspiré. La même orientation se retrouve chez le successeur de Zwingli à Zurich, Bullinger (voir art. de F. Büsser, TRE, t. 7, p. 375-87).

Que ce soit dans la version « enthousiaste » de Müntzer ou dans la version « institutionnelle » de Zwingli, la prophétie devient alors le vocabulaire caractérisant le « système » entier de la vie chrétienne authentique. On peut en dire autant de la théologie de Calvin, lorsqu'il légitime sa propre prédication en la considérant à la fois comme une vocation, comparable à celle de Jérémie, et comme une participation à un office central de la communauté ecclésiale, institué par le Christ lui-même (voir par exemple ses *Quarante-sept sermons... sur les huit premiers chapitres des prophéties de Daniel,* La Rochelle, 1565 ; rééd. dans les t. 41-42 des *Calvini Opera* du *Corpus reformatorum* : t. 41, col. 484, 540, 603-04, 671-72, etc.).

Cette insistance peut venir de l'exemple zurichois, mais correspond sans doute aussi au fait que Calvin lui-même a dû assumer les fonctions pastorales sans être « ordonné », soit au sens traditionnel, soit au sens que lui-même retiendra et enseignera comme nécessaire dans les communautés ; c'est ce que souligne R. Stauffer, dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 1983/3, p. 542, renvoyant à ses études antérieures.

11° L'importance de *Calvin* vient aussi de ce qu'il a construit une christologie dans laquelle l'œuvre salutaire du Christ doit être comprise dans le cadre du système des trois offices, prophétique, royal et sacerdotal. Il peut s'appuyer en cela sur la tradition relativement ferme (en particulier chez Thomas d'Aquin) qui interprétait le nom du Christ, l'Oint, à partir des trois onctions (voir l'ouvrage de Schick cité ci-dessus, et surtout le complément de Congar, *Sur la trilogie...*), mais il fait alors de cette tradition la base d'une soté-riologie cohérente, où la fonction révélatrice du Christ est fondamentale.

La christologie des trois offices n'intervient pas chez Calvin comme déterminante pour le vocabulaire concernant l'organisation du ministère, même s'il existe un certain rapport. Le ministère prophétique de l'Église (ou dans l'Église) répond ou fait face à l'office du Christ révélateur, mais n'en est pas une continuation proprement dite. Voir les travaux de A. Ganoczy et, de L. Schümmer, *L'Ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater,* Berne, 1981.

L'influence de Calvin a de multiples formes. L'une d'entre elles consiste dans la conception des tâches d'enseignement, ou de l'école, comme exercice d'un ministère prophétique. Cela se trouve dans des groupes divers, en particulier chez les Puritains (voir l'art. de G.H. Williams cité ci-dessus). Une autre tendance au contraire va plutôt dans la direction de Müntzer et valorise la parole prophétique comme liée à des révélations de caractère extraordinaire. C'est le cas en particulier dans le groupe d'origine calviniste, mais rejeté par les églises réformées classiques, qui est né dans les Cévennes lors des persécutions royales et s'est transporté ensuite en Angleterre.

Sur ce mouvement, voir D. Vidal, *L'ablatif absolu. Théorie du prophétisme. Le discours camisard en Europe (1706-1713),* Paris, 1977 ; *Le malheur et son prophète. Inspirés et sectaires en Languedoc calviniste (1685-1725),* Paris, 1983. – H. Schwartz, *The French Prophets. The history of a Millenarian Group in 18th Century England,* University of California Press, 1980 (compte rendu dans *Annales E.S.C.,* 1983/5, p. 1188-89).

C'est cependant surtout la christologie des trois offices ou

tria munera qui s'est répandue assez largement dans les diverses traditions confessionnelles, son expression sans doute la plus originale étant celle de Serge Boulgakov dans son Traité *Du Verbe Incarné.*

12° Dans la *théologie catholique,* une évolution progressive a introduit l'image ecclésiologique d'un triple pouvoir : sanctifier, gouverner, enseigner, mis en rapport avec les trois *munera* du Christ. P.E. Persson (*Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch- katholischen Theologie,* Göttingen, 1966 ; original suédois, 1961) faisait fortement dépendre de Calvin cette évolution de l'ecclésiologie catholique. On doit être plus nuancé (voir les travaux de Schick et Congar cités ci-dessus). Ce serait cependant par réaction à l'insistance des protestants sur le rôle de la parole que la théologie catholique aurait été conduite à introduire, par rapport à l'ordre et à la juridiction, le pouvoir d'enseigner (*magisterium* ou *ministerium verbi,* comme l'usage tend à se répandre depuis Vatican II).

Pour l'ensemble de ces évolutions, voir P. Vallin, *Les chrétiens et leur histoire,* Paris, 1985.

3. Essais de synthèse. – Les problèmes actuels touchent en premier lieu la christologie. Le système des *tria munera* est-il dogmatiquement utilisable ? En quel sens, en particulier, peut-on qualifier le Christ de *prophète* ? Il y a là des problèmes exégétiques, mais surtout des problèmes de théologie biblique, comme l'a souligné en particulier W. Pannenberg. Le Christ est la Parole de Dieu, il ne la reçoit pas par une vocation exactement comparable à celle des prophètes classiques d'Israël. Son rapport au Père ne peut être aligné sur l'image d'une réception ; son obéissance est d'un autre ordre. Sa mise à mort n'est pas le corollaire seulement de la radicalité de son message, elle appartient à la révélation même que le Verbe effectue pour nous du mystère de Dieu.

En second lieu, il existe aussi une interrogation portant sur l'ecclésiologie. Le système des trois pouvoirs n'a pas supplanté la perspective plus ancienne d'un rapport duel de l'ordre à la juridiction ou au gouvernement. Lorsque l'on descend aux déterminations concrètes, il est assez difficile de respecter l'ordre initial selon lequel on pose une trilogie de fonctions ; le plan lui-même du Code révisé de droit canon illustre cette difficulté.

Enfin, les textes de Vatican II (ou ceux de Jean-Paul II, en particulier dans *Redemptor Hominis*) lient assez étroitement les deux registres de la christologie et de l'ecclésiologie. C'est alors le rôle de l'Esprit dans l'Église qui peut sembler ne pas être suffisamment intégré dans la structure de la construction doctrinale.

Ce qui se cherche ne serait-ce pas dès lors une spiritualité et une doctrine ecclésiales d'inspiration finalement pneumatologique ? Des textes comme *Presbyterorum Ordinis,* ou ceux qui mettent en rapport la vie religieuse consacrée avec un charisme prophétique vont en ce sens, ou peuvent être compris ainsi. La communauté chrétienne serait à comprendre comme « système prophétique », en tant que l'inhabitation de l'Esprit est le principe d'un témoignage missionnaire qui est aussi la confession dans l'histoire du mystère de la plénitude du Christ. Cette mission dans l'Esprit est l'englobant, en quelque façon, de toutes les autres pratiques et de tous les autres comportements dont se tisse la vie de la communauté chrétienne.

Ces ecclésiologies ou spiritualités d'orientation pneumatologique ont plus d'aisance pour reprendre les figures du triple office d'Israël avec une différence de perspective entre la façon de parler, selon ces figures, du Christ d'une part, de la communauté chrétienne de l'autre. D'une façon schématique, on dira que le prophétisme chrétien est un témoignage rendu au Christ, qui est moins lui-même vu comme un prophète que comme un accomplissement inouï de la figure ancienne du prophétisme. Du fait même, il n'y a pas de continuité directe entre le prophétisme chrétien et le prophétisme ancien, en particulier parce que la parole chrétienne est plutôt interprétation inspirée que révélation d'une parole reçue par inspiration, *hic et nunc.* C'est aussi pourquoi, d'ailleurs, on peut recueillir dans une telle synthèse la conception, jusqu'alors plutôt orientale, d'un prophétisme sacramentel, contemplant dans les mystères sacrés la transformation des éléments du monde par la puissance de l'Esprit à la gloire du Fils fait homme, incarné dans l'histoire du monde.

Le « système prophétique » ainsi ébauché prend la prophétie chrétienne comme le témoignage rendu à la nouvelle et éternelle alliance accomplie en Jésus Christ ; ce qui fait continuité avec la prophétie ancienne, mémoire active de l'alliance de Yahvé avec son peuple. L'on peut trouver cependant aussi des spiritualités ou des théologies qui s'attachent de plus près à la délimitation, dans la communauté chrétienne, d'un « office prophétique » qui aurait quelque chose de plus spécifique par rapport aux autres fonctions ou vocations. La vie religieuse est parfois présentée ainsi (voir la contribution de J. Galot à l'art. *Profetismo* du DIP, t. 7, 1983, col. 986-90). On est parfois plus sensible à l'exigence que les chrétiens restent disponibles aux inspirations surprenantes qui leur feront porter témoignage de façon abrupte contre le péché du monde et l'enlisement des structures ecclésiales elles-mêmes (voir le ch. 14 des *Éléments de doctrine chrétienne* de F. Varillon, Paris, 1960, t. 1, p. 122).

On peut de toute façon rester surtout attentif à un visage missionnaire de la communauté (voir R. De Haes, *Pour une théologie du prophétisme. Lecture thématique de la théologie de Karl Rahner,* Louvain-Paris, 1972), dans la perspective de christologie pneumatologique développée principalement par les opuvrages récents de Y. Congar (en dernier lieu, *La Parole et le Souffle,* Paris, 1984).

Pierre Vallin.

PROSPER D'AQUITAINE (saint), † après 455. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

Malgré une abondante littérature, la personne et l'œuvre de Prosper d'Aquitaine restent encore très obscures. Sa vie n'est connue qu'à travers ses œuvres, dont il est difficile de dresser une liste précise. Nous exposerons donc l'état actuel des questions, en distinguant autant que possible la part de certitude et celle de conjecture. Déjà la notice de Gennade de Marseille, rédigée un demi-siècle environ après la mort de Prosper et dans la région où il avait écrit, laisse entendre qu'on n'avait pas gardé de lui des souvenirs précis :

« Prosper, homo Aquitaniae regionis, sermone scholasticus et adsertionibus nervosus, multa composuisse dicitur, ex quibus ego Chronica nomine illius praetitulata legi, continentia a primi hominis condicione, juxta Divinarum Scripturarum fidem, usque ad obitum Valentiniani Augusti et captivitatem Romane Urbis a Genserico Vandalorum rege

factam. Legi et librum adversus opuscula (suppresso nomine) Cassiani, quae ecclesiae Dei salutaria probat, ille infamat nociva. Re enim vera Cassiani et Prosperi de gratia Dei et libero arbitrio sententiae in aliquibus sibi inveniuntur contraria. Epistulae quoque Papae Leonis adversus Eutychen de vera Christi incarnatione ad diversos datae ab illo dictatae creduntur » (*De viris illustribus* 85, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 90).

1. **Vie.** – Selon Gennade, Prosper (le *cognomen* Tiro lui est ajouté dans divers mss) était donc originaire d'Aquitaine. Sans doute est-il né dans les dernières années du 4e siècle, mais on ne sait dans quelle partie de la province. Un témoignage tardif du dominicain Bernard Gui † 1321 (*Chronica imperatorum romanorum,* ms B.N. lat. 5407, f. 113) le dit originaire de Limoges ; limousin lui-même, Bernard Gui pourrait s'appuyer sur une tradition locale, dont on ne connaît pourtant aucune autre trace. En tout cas, l'œuvre de Prosper atteste qu'il avait bénéficié d'une excellente éducation littéraire, peut-être à Bordeaux. Il semble être venu assez jeune en Provence, où il vécut sans doute dans l'ambiance de quelque monastère, mais il n'est pas certain qu'il fût moine lui-même (les textes allégués en ce sens, par exemple par G. Bosio, BS, t. 10, col. 1194, ne sont pas décisifs). Si le *Poema conjugis ad uxorem* est bien de lui, il aurait été un certain temps marié.

Dans les milieux monastiques de Provence, la doctrine d'Augustin sur la grâce faisait l'objet de vives discussions. Prosper avait pu lire plusieurs ouvrages de l'évêque d'Hippone et souffrait de voir sa pensée contredite. Vers 427-428, il fait part de ses inquiétudes à un ami nommé Rufin, puis s'adresse à Augustin lui-même qui répond par l'envoi de son traité *De praedestinatione sanctorum.* La diffusion de cet ouvrage ne fait qu'aggraver les critiques contre Augustin. En 429-430, Prosper se rend à Rome, en compagnie de son ami Hilaire (qui avait aussi écrit à Augustin) pour informer le pape Célestin. Celui-ci adresse alors aux évêques gaulois une lettre sévère ; il les presse d'imposer silence aux adversaires d'Augustin, dont il rappelle l'autorité que lui ont value « sa vie et ses mérites », et aussi son « savoir », auprès de lui-même et de ses prédécesseurs (*Epist.* 21, 2, PL 50, 530ab ; allusion à la présence de Prosper et d'Hilaire, 528cd).

Cette lettre n'eut pas l'effet escompté ; Célestin meurt le 27 juillet 432. Prosper, de retour en Provence (il n'est plus question d'Hilaire), rédige les divers écrits où il défend la doctrine d'Augustin.

A la mort du pape Sixte III (19 août 440), saint Léon, déjà archidiacre de l'église romaine, se trouvait en Gaule pour une mission de conciliation entre le patrice Aétius et le préfet du prétoire Albinus ; rappelé à Rome pour succéder au pape défunt, il emmène sans doute avec lui Prosper. Celui-ci en tout cas réside désormais à Rome où, selon Gennade, il aurait « dicté » certaines lettres de Léon, ce qui signifie qu'il en aurait assuré la rédaction définitive, dictée à plusieurs copistes. Les textes des *Chroniques* qui concernent les années 440-455 soulignent d'autre part les initiatives et les activités de saint Léon (mesures contre les Manichéens, envoi de représentants à Constantinople et à Éphèse, intervention auprès d'Attila, prédication de la vraie foi en l'Incarnation, etc.). Les *Chroniques* s'achèvent par le récit de la prise de Rome par Genséric en 455, mais mentionnent encore l'intervention du pape pour fixer la date de Pâques en cette année. Prosper dut mourir peu après, car on n'a plus trace de lui.

Une tradition postérieure le confondra avec saint Prosper, évêque de Reggio d'Émilie, mais elle ne mérite pas crédit. Sur le culte et l'iconographie de Prosper, cf. BS, t. 10, col. 1203 ; il est fêté le 25 juin.

2. **Œuvres.** – Il y a lieu de distinguer les œuvres sûrement authentiques, celles qui sont attribuées à Prosper avec une réelle probabilité, celles enfin dont l'attribution est peu probable. Dans les deux derniers cas, ni la tradition manuscrite, ni les témoignages médiévaux, ni la critique interne n'apportent de résultats décisifs.

Un exemple suffira : le *De vita contemplativa* est mis au nom de Prosper par certains mss et lui est attribué par plusieurs auteurs médiévaux ; on y reconnaît unanimement aujourd'hui une œuvre de Julien Pomère (cf. DS, t. 8, col. 1594-1600), qui vécut un demi-siècle plus tard. Les œuvres d'authenticité discutée appartiennent à cette littérature abondante sur la grâce et la prédestination dont la diffusion s'est faite entre le 5e et le 9e siècle ; la plupart de ces œuvres étant transmises sous le voile de l'anonymat, les copistes ou les maîtres d'œuvre des divers *scriptoria* leur ont donné des attributions divergentes et souvent erronées.

Sur la tradition manuscrite, cf. F. Sciuto, *Nonnulla de codicibus Prosperi Aquitani,* dans *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica,* t. 9, 1959, p. 19-24 ; M. Cappuyns, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine,* RTAM, t. 1, 1929, p. 309-37 (notes). – Sur les éd. anciennes, cf. C.T.G. Schoenemann, *Bibliotheca historica Patrum latinorum,* t. 2, Leipzig, 1794, p. 1012-49, repris en PL 51, 49-64. Retenons seulement : *Opera omnia,* chez Sébastien Gryphe, Lyon, 1539 ; éd. plus complète par J.-B. Le Brun des Marettes et L.-U. Mangeant, Paris, 1711, reprise en PL 51 (la *Vita Prosperi* placée en tête est une traduction latine des *Mémoires...* de S. Le Nain de Tillemont, t. 16, dont les éditeurs avaient eu communication avant la parution du tome en 1712). Les éd. ou trad. partielles seront indiquées ci-dessous.

1° Œuvres sûrement authentiques. – Ce sont celles qui s'inscrivent dans le contexte de la controverse semi-pélagienne ou s'inspirent des écrits d'Augustin.

1) *Epistola ad Rufinum,* ami de Prosper (PL 51, 77-90) ; écrite vers 427-428, elle réfute par des arguments scripturaires les erreurs des pélagiens et semi-pélagiens. – 2) *Epist. ad Augustinum* (PL 51, 67-74 ; éd. crit. A. Goldbacher, CSEL 57, 1911, p. 454-68 : *Epist.* 225 dans la correspondance d'Augustin) ; écrite peu après la précédente (une première lettre à Augustin est perdue ; cf. PL 51, 67a). Une autre lettre (= *Epist.* 226, éd. Golbacher, p. 468-81) est envoyée simultanément par Hilaire (qui a séjourné un certain temps auprès d'Augustin, avec sa famille). Les deux lettres exposent les réactions des milieux ecclésiastiques et monastiques de Provence aux écrits d'Augustin sur la prédestination. Celui-ci répond par le *De praedestinatione sanctorum,* qui ne formait à l'origine qu'un seul ouvrage avec le *De dono perseverantiae.* Dans la tradition manuscrite, les deux lettres sont habituellement jointes à ces traités d'Augustin ; voir les notes complémentaires de J. Chéné dans *Augustin, Aux moines d'Hadrumète et de Provence,* éd. Bibliothèque Augustinienne, t. 24, Paris, 1962, p. 799-812.

3) Περὶ ἀχαρίστων ou *Carmen de ingratis* (PL 51, 77-90) ; ce poème de 1 002 hexamètres expose et réfute plus longuement les erreurs pélagiennes et semi-pélagiennes ; trad. franç. par L.-I. Le Maistre de Sacy, Paris, 1667 ; trad. ital. du 18e siècle (cf. PL 51, 61) ; trad. angl. commentée par C.T. Huegelmeyer, coll. Patristic Studies (= PSt. 95), Washington, 1962.

4) *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* (PL 51, 149-52) ; c'est déjà sans doute Cassien qui est visé par ces deux courts poèmes écrits avant la mort d'Augustin (430). – 5) *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon* (PL 51, 153-54), autre bref épigramme, rédigé sans doute après le concile d'Éphèse où les deux hérésies furent condamnées (Denzinger-Schönmetzer, n. 267-68). Cf. J. Plagnieux, *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne...*, dans *Revue des Études Augustiniennes* (= REAug.), t. 2, 1956, p. 391-403 ; D. Lassandro, *Note sugli epigrammi di Prospero*, dans *Vetera Christianorum*, t. 8, 1971, p. 211-22.

6) *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium* (PL 51, 155-74), peu après la mort d'Augustin. Prosper résume en quinze « chapitres » les objections des moines de Provence et les réfute ; une seconde partie expose ce qu'il croit être la vraie doctrine sur ces points. – 7) *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* (PL 51, 177-86), vers 434. Réponse à un dossier de seize objections, dont certaines caricaturent la pensée d'Augustin en tirant de celle-ci des conclusions poussées jusqu'à l'extrême : Dieu a créé la majorité des hommes pour la damnation (obj. 3) ; il est cause des mauvaises volontés (5) ; il veut la perdition et l'apostasie de nombreux chrétiens (7-8), etc.

Faut-il attribuer la paternité de ce dossier à Vincent de Lérins ? Celui-ci a laissé un recueil élogieux d'*Excerpta* d'Augustin sur la Trinité et la Rédemption, découvert et publié par J. Madoz (Madrid, 1940, éd. reprise en PLS 3, 23-45 ; autre éd. par W.J. Moutain, dans *Sacris Erudiri*, t. 18, 1967-1968, p. 385-405). G. O'Connor (*St. Vincent of Lerins and St. Augustine*, Rome, 1964) pense qu'il s'agit d'un homonyme ; mais la question reste ouverte, car certains passages du célèbre *Commonitorium* de Vincent visent probablement l'évêque d'Hippone (ch. 26 et 28 ; éd. R.St. Moxon, Cambridge, 1915, p. 108-10, 114-16). Le moine de Lérins peut fort bien avoir suivi Augustin sur sa théologie trinitaire tout en réprouvant les conséquences de ses théories sur la grâce.

8) *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium* (PL 51, 187-202). Camille et Théodore, prêtres génois (G. de Plinval, *Pr. d'A. interprète de S. Augustin*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 1, 1958, p. 342, n. 11, propose de lire *Agennuensium*, « agennais » ; cette correction ne s'impose pas), avaient sollicité des explications sur neuf extraits du *De praedestinatione sanctorum* ; Prosper leur répond en disant « quid cum sanctis et eruditis fratribus sentiam » (préface).

9) *Liber contra Collatorem*, (PL 51, 213-76), contre l'auteur des *Collationes*, Jean Cassien. De la *Collatio* 13 sur « la protection de Dieu », Prosper a extrait douze « définitions » ; il reconnaît que la première (Dieu est le principe de toute action et pensée bonnes) est « catholique » ; il réfute les autres, en dénonçant les imprécisions ou contradictions de Cassien.

En finale (21, 273c), Prosper rappelle les interventions des papes Innocent, Zosime, Boniface et Célestin et sollicite celle de Sixte III ; le *Liber* semble rédigé au début de ce pontificat (432-440). Le dernier chapitre (22, 274b) reconnaît que Cassien et ses adeptes ne sont pas séparés de l'Église ; aussi faut-il « tolérer leur intention plutôt que désespérer de leur amendement ». En fait, les positions de Cassien, parfois maladroites, ne sont pas vraiment hérétiques ; elles visent à présenter autrement qu'Augustin les rapports entre grâce et libre arbitre.

O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950, p. 134-38 ; notes de É. Pichery dans l'éd. des *Collationes*, t. 2, SC 54, 1958, p. 153-78. – Trad. anglaise commentée des n. 1-2, 6-9 (et de l'*Indiculus*) par P. De Letter, *Pr. of A. Defense of St. Augustin*, coll. Ancien Christian Writers (= ACW) 32, Westminster, Mar., et Londres, 1963.

10) *Expositio Psalmorum 100-150* (PL 51, 277-426 ; éd. crit. P. Callens, CCL 68A, 1972, p. 1-211) ; condensé sous forme de paraphrase des *Enarrationes* d'Augustin sur les *Ps.* 100-150. Il semble que Prosper n'ait pas fait le même travail pour les commentaires des *Ps.* 1-99 ; il les connaît cependant puisqu'il les cite dans les *Sententiae* ; peut-être a-t-il été intéressé par l'interprétation d'Augustin sur les premiers mots du *Ps.* 100 « Misericordiam et judicium », et a-t-il ensuite continué ce florilège. La date de rédaction est incertaine ; on n'y relève aucune trace de polémique.

11) *Sententiae ex operibus Augustini* (PL 51, 427-96 ; éd. crit. M. Gastaldo, CCL 68A, p. 213-365) ; 392 brefs extraits des œuvres d'Augustin. Comme l'a montré R. Lorenz (*Der Augustinismus Pr. von A.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 73, 1962, p. 217-52), Prosper ne classe pas les sentences selon un plan logique ; il groupe généralement les extraits d'un même ouvrage, mais parfois revient en arrière pour compléter les citations ; celles-ci sont tantôt littérales, tantôt paraphrasées. Les premiers extraits sont tirés des *Enarrationes* sur les *Ps.* 100-150, ce qui suggère un lien avec l'ouvrage précédent.

Les *indices* des sources établis par M. Gastaldo (p. 376-85) montrent que Prosper a soigneusement lu et même relu l'ensemble des ouvrages d'Augustin, y compris sa correspondance, ses commentaires sur les Psaumes et sur l'évangile de Jean, ses sermons. Il emprunte trois sentences (265-67) à la finale du livre III et au livre IV du *De doctrina christiana* qu'Augustin avait rédigés au moment où il écrivait ses *Retractationes* en 426-427 ; le contenu des *Sententiae* indique ainsi que toute l'œuvre d'Augustin était diffusée en Provence ou à Rome quelques années après sa mort. On relève en outre une citation de l'homélie *Attende tibi* de saint Basile (392). Les *Sententiae* offrent une sorte de synthèse de la spiritualité augustinienne ; les choix de Prosper révèlent sa préférence pour les thèmes de l'humilité, de la patience, de l'ascèse (Lorenz, p. 220-32 ; cf. *infra*).

12) *Epigrammata ex Sententiis* (PL 51, 497-532) : condensé du précédent en 106 ch., qui commencent chacun par quelques lignes en prose suivies d'une série de distiques classiques.

13) *Epitoma Chronicorum* (PL 51, 535-606 ; éd. crit. Th. Mommsen, MGH *Auctores antiqui*, t. 9, 1894, p. 385-485) ; on admet que cette chronique a été rédigée en trois temps : dans la première partie, Prosper résume la *Chronique* de Jérôme et la continue jusqu'en 433 ; la seconde couvre la période 434-45 ; la troisième va jusqu'en 455 ; dans les deux dernières parties, on remarque les allusions au rôle de saint Léon (cf. *supra*). La *Chronique* n'est pas exempte d'erreurs ; elle donne cependant d'utiles informations sur la vie de l'Église en relation avec l'histoire de l'Empire.

2° Œuvres d'authenticité probable. – Les commentateurs allèguent en général deux raisons en faveur de l'authenticité : la présence de ces écrits dans des mss qui contiennent des œuvres authentiques ; les similitudes de pensée et même de formulation.

1) *Praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei* (PL 51, 205-12, et en d'autres vol. de PL, cf. CPL, n. 527 ; meilleure éd. par P. et H. Ballerini, *S. Leonis Opera*, Venise, 1756, t. 2, col. 251-57, reprise en Denzinger-Schönmetzer, n. 238-49). Dans la collection canonique de Denys le Petit, ces textes suivent l'*Epist.* 21 de Célestin mentionnée plus haut.

Comme le titre l'indique, il s'agit d'une série de positions prises par les pontifes romains à l'occasion de la querelle pélagienne ; la préface donne au recueil le nom d'*Indiculus* qui lui restera attaché. Selon M. Cappuyns (*L'origine des Capitula pseudo-célestins contre le semi-pélagianisme,* RBén., t. 41, 1929, p. 156-70), ce recueil aurait été rédigé par Prosper entre 435 et 442 ; sa conjonction avec la lettre de Célestin permet cependant de supposer qu'il a été compilé à Rome durant le premier séjour de Prosper (cf. aussi *Liber contra Collatorem,* ch. 21, mentionné *supra*). Les décisions d'Innocent I (ch. 1-4), de Zosime (ch. 5-6) et la confirmation du concile carthaginois de 418 (ch. 7), tout en condamnant les erreurs pélagiennes, ne ratifient pas cependant tous les aspects de la doctrine augustinienne (cf. *infra*). Le ch. 10, qui est une conclusion du compilateur, est significatif :

« Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt (lisons : Augustin), *sicut non audemus contemnere ita non necesse habemus adstruere,* quia ad confitendum gratiam Dei... *satis sufficere credimus* quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae Sedis nos scripta docuerunt ».

2) *De vocatione omnium gentium* (PL 51, 647-722 ; meilleure éd. par P. et H. Ballerini, *S. Leonis Opera,* t. 2, col. 167-256 ; une trad. franç. fut publiée à Paris en 1649 par Antoine Girard ; cf. DS, t. 6, col. 400 ; trad. angl. annotée par P. De Letter, coll. ACW 14, 1952). M. Cappuyns (*L'auteur du De vocatione...,* RBén., t. 39, 1927, p. 198-226) donne de bons arguments en faveur de l'authenticité prospérienne : les mss les plus anciens l'attribuent à Prosper, et on relève des similitudes de vocabulaire avec les œuvres authentiques ; G. de Plinval (*P. d'A. interprète d'Augustin,* p. 351) est cependant d'un avis contraire.

L'auteur du *De vocatione* admet l'universalité de la volonté divine du salut ; il s'appuie sur les desseins de Dieu, dont la justice est cachée à nos yeux, pour faire accepter le mystère de l'élection divine (I, 12 ; 21-25). Dans le livre II, il traite ces questions de façon plus systématique. Il commence par poser trois certitudes : 1) Dieu veut que tous les hommes soient sauvés ; 2) ceux qui sont sauvés le sont par la grâce ; 3) les jugements de Dieu sont insondables (II, 1). Plus loin, il distingue une *benignitas generalis* enveloppant tous les hommes et une *misericordia* (ou *gratia*) *specialis* réservée à « un grand nombre » (*multis,* II, 25). L'élection et la *gratia specialis* ne dispensent nullement de l'effort ascétique et de la prière (II, 35-36). En conclusion, l'auteur déclare qu'on ne peut en cette vie ni affirmer qu'un homme est définitivement élu, ni désespérer du salut d'un pécheur (II, 37).

J.Y. Young, *Studies on the Style of the De vocatione... ascribed to Prosper d'A....,* PSt. 87, Washington, 1952 ; C. Bartnik, *L'universalisme du salut dans le De vocatione...,* RHE, t. 68, 1973, p. 731-58 (qui laisse ouverte la question d'attribution).

3) Pour la coopération de Prosper à la rédaction des lettres dogmatiques de saint Léon (voire à celles des sermons), le témoignage de Gennade est à prendre en considération. La question a été résolue en un sens positif par J. Gaidioz, *P. d'A. et le Tome à Flavien,* dans *Revue des sciences religieuses,* t. 23, 1949, p. 271-301 ; ses conclusions sont acceptées avec quelques nuances par H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Grossen,* Fribourg-Bâle-Vienne, 1982, p. 105-10 et *passim.* F. Di Capua, *Leone Magno e Pr. d'A.,* dans *Scritti minori,* t. 2, Rome, 1959, p. 184-90, est plus réservé.

4) *Epistola ad Demetriadem de vera humilitate* (PL 55, 161-80, avec les œuvres de saint Léon ; éd. crit., trad. angl. et commentaire par M.K.C. Krabbe, PSt. 97, Washington, 1965).

L'authenticité est rejetée par M. Cappuyns et G. de Plinval, mais l'étude de Sister Krabbe conduit à reconsidérer la question. L'*Epistola* figure dans plusieurs mss à la suite du *De vocatione,* les plus tardifs pourtant (12e s. et suivants) qui attribuent cet écrit à saint Ambroise et non à Prosper. Mais on relève des ressemblances de style entre les deux œuvres, et même avec les écrits sûrement authentiques, spécialement dans les citations scripturaires (introd. p. 52-92). Des mises en garde contre les tendances pélagiennes (se défier du libre arbitre, insister sur la prière) évoquent aussi la manière de Prosper.

Cette lettre, où l'on trouve une allusion à celles qui lui furent adressées au moment de sa consécration virginale (Jérôme, Augustin, Pélage ; cf. DS, t. 3, col. 133-37), se situe dans la dernière étape de la vie de Démétriade : selon le *Liber pontificalis* (éd. L. Duchesne, t. 1, Paris, 1886, p. 238), elle se trouvait à Rome sous le pontificat de Léon et fit élever sur la *Via latina* une basilique dédiée à saint Étienne. L'*Epistola* serait donc à dater du second séjour de Prosper à Rome, vers 450. Pour l'auteur, la vraie humilité consiste à reconnaître que tout bien vient de Dieu ; à la fois extérieure et intérieure, elle doit éliminer l'attachement aux richesses (Démétriade avait gardé les siennes malgré son propos de virginité), la gloire des bonnes œuvres, toute forme subtile d'orgueil.

3° Œuvres d'authenticité peu probable. – 1) *Carmen de Providentia Dei* (PL 51, 617-38 ; éd. crit., trad. angl. et commentaire par M.P. McHugh, PSt. 98, Washington, 1964 ; le seul ms existant, Paris Mazarine 3896, 16e s., semble être une copie d'une éd. antérieure).

Ce poème en 972 vers date du temps des invasions des Vandales et des Wisigoths en Provence et en Aquitaine (406-420) ; cf. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* 3e éd., Paris, 1964, p. 96-98 (qui n'admet pas l'authenticité). S'il est de Prosper, c'est donc une œuvre de jeunesse. On a cru y relever des traces de semi-pélagianisme (vers 500-515), mais la transmission du péché originel est nettement affirmée (v. 489-490) et l'auteur insiste avant tout sur la grâce baptismale et la nécessité de la mettre en œuvre. McHugh n'affirme pas nettement l'authenticité prospérienne ; A. Longpré (*Le De providentia divina de Prosper et la question de son authenticité,* dans *Revue des études anciennes,* t. 80, 1978, p. 108-13) croit pouvoir la démontrer d'après la métrique et les règles de l'élision ; ces indices sont-ils décisifs ?

2) *Confessio* (PL 51, 611-16) ; bref récit de conversion publié d'abord par J. Sirmond (*Opera varia,* t. 2, Paris, 1619, p. 913-14), d'après des mss qui l'attribuent à Prosper ; cf. A.G. Hamman, *Le ms utilisé par Sirmond pour la Confessio du Ps.-Prosper,* dans *Augustinianum,* t. 17, 1977, p. 533-34. – 3) *Poema conjugis ad uxorem* (PL 51, 611-16 ; éd. crit. G. Hartel, CSEL 30, 1984, p. 344-48 = Pseudo-Paulin) ; dans ce bref poème, attribué à Prosper dans quelques mss, l'auteur invite son épouse, en raison du malheur des temps, à se consacrer à Dieu avec lui ; le style est élevé, l'expression pleine de délicatesse. On notera que, dans le « post-scriptum » de sa lettre à Augustin (cf. *supra*), Hilaire signale que son propre frère a fait vœu de continence avec son épouse. Prosper aurait-il mis en vers cet événement ?

4) *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos* (PL 45, 1611-64) ; traité en 6 chapitres : les cinq premiers réfutent les thèses fondamentales de Pélage et Célestius ; le sixième (qui ne figure pas dans tous les mss) traite de la prédestination.

L'ouvrage est mis sous le nom d'Augustin dans plusieurs mss, mais cette attribution a été contestée au 9e puis au 17e siècle. Le débat a été repris par J.E. Chisholm, qui a fourni une éd. critique du texte (*The Pseudo-Augustinian*

Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians, t. 1, *Introduction* ; t. 2, *Text edited from the Manuscripts*, coll. Paradosis 20-21, Fribourg/Suisse, 1967 et 1980) ; pour des raisons de critique interne, Chisholm voit en Prosper un auteur probable ; cette attribution a été rejetée par J. de Savignac (*Une attribution nouvelle et une éd. critique de l'Hypomnesticon...*, dans *Scriptorium*, t. 37, 1983, p. 134-40), approuvé par J.-P. Bouhot (REAug., t. 30, 1984, p. 403).

5) Les *Capitula S. Augustini in Urbem romanam transmissa*, édités par F. Glorie, CCL 85A, 1978, p. 241-73 (à la suite de *Maxentii aliorumque Scytharum monachorum opuscula*) et attribués par lui à Prosper, sont d'une date postérieure d'après J.-P. Bouhot, qui croit en outre devoir rétablir l'unité du texte (recension dans REAug., t. 25, 1979, p. 377-79).

3. **Doctrine spirituelle.** – L'exposé détaillé sur les œuvres attribuées ou attribuables à Prosper dispense d'insister sur sa doctrine spirituelle. Les diverses apologies d'Augustin relèvent davantage de la théologie que de la spiritualité ; celle-ci est en cause cependant du fait que le pélagianisme impliquait une conviction radicale des forces de la nature humaine (cf. art. *Église Latine*, DS, t. 9, col. 354-61) ; quant aux « marseillais » (l'appellation « semi-pélagiens » ne date que du 17e s.), on pouvait leur reprocher aussi une tendance, sinon à subordonner le don de la grâce aux efforts du libre arbitre, du moins à mettre celui-ci trop en relief dans la recherche du salut et de la perfection. On se bornera ici à deux points : l'évolution de la pensée de Prosper ; les choix qu'il opère dans les *Sententiae* comme indices d'une spiritualité personnelle.

1° Évolution de la pensée. – Sur cette question, les commentateurs récents sont partagés. Selon M. Cappuyns (*Le premier représentant...*), on devrait distinguer trois périodes dans l'évolution de Prosper : 1) celle d'un augustinisme strict, depuis la lettre à Rufin jusqu'au *Carmen de ingratis* ; 2) celle des « premières concessions » aux adversaires, depuis les Réponses aux Gaulois jusqu'au livre contre Cassien ; 3) celle des « grandes concessions », des *Capitula* au *De vocatione*. Les deux dernières périodes seraient marquées par une mise en veilleuse de la prédestination et une insistance sur la volonté universelle du salut. G. de Plinval (*Pr. d'A. interprète d'Augustin*, cité *supra*, p. 339-55) partage, avec quelques nuances, les positions de M. Cappuyns. Par contre R. Lorenz (*Der Augustinismus Prospers...*) estime que Prosper est resté fidèle à la pensée d'Augustin ; il aurait seulement développé dans ses derniers écrits une doctrine déjà implicite chez son maître, à condition de bien comprendre que la grâce et la prédestination y étaient liées à une conception de la création.

Tout en reconnaissant la valeur des analyses de Lorenz, il semble que l'on doive mieux évaluer l'impact du séjour à Rome, où Prosper put se rendre compte que la doctrine d'Augustin n'était pas approuvée en sa totalité. En effet, tout en reconnaissant le savoir théologique exceptionnel de l'évêque d'Hippone, les pontifes romains avaient fait silence, probablement de façon délibérée, sur trois points : 1) l'explication par le seul péché originel et ses suites de la « juste damnation » dans laquelle se trouve tout le genre humain (la « massa damnata ») ; 2) l'attribution à la seule miséricorde divine du salut de quelques hommes ; 3) la théorie d'une dispensation restreinte de la grâce, et donc de la prédestination.

Si les « capitula » de l'*Indiculus*, qu'ils aient été conjoints à la lettre de Célestin ou en soient indépendants, ont bien été rassemblés par Prosper, il faut en conclure que celui-ci a pris soin de s'informer sur la teneur des documents pontificaux ; il a dû recourir aux archives romaines et peut-être a-t-il consulté aussi le clergé romain. Or, les trois points mentionnés plus haut correspondent à ces « profundiores difficilioresque partes quaestionum » dont la solution n'est pas indispensable pour une authentique « confession de la grâce de Dieu » (*Cap.* 10 ; cf. *supra*). Ces trois points relèvent d'ailleurs chez Augustin d'un *intellectus fidei* que l'on peut juger abusif dans la mesure où il tire de l'Épître aux Romains des conclusions que les textes n'imposent pas absolument. Augustin lui-même semble avoir eu des doutes sur ses interprétations, comme le suggère un texte justement cité par G. de Plinval (*Pr. interprète*, p. 354-55) : « Je voudrais que nul n'embrasse toutes mes doctrines (*neminem velim sic amplecti omnia mea*) au point de me suivre (en toutes), mais seulement en celles où il verra clairement que je n'ai pas erré (nisi in quibus me non errasse perspexerit)... Je parlerais avec plus d'arrogance que de vérité si... je prétendais en cet âge avancé être parvenu à la perfection au point d'écrire sans aucune erreur » (*De dono perseverantiae* 21, 55 ; cf. 24, 68 : les dernières phrases du livre).

Pour tout dire, la venue de Prosper à Rome a entraîné un changement de perspectives théologiques en même temps qu'un changement d'horizon.

2° La spiritualité de Prosper à partir des Sententiae. – Selon R. Lorenz (*Der Augustinismus Pr.*, p. 230), les *Sententiae* offrent un témoignage remarquable de la spiritualité du 5e siècle, car le but de Prosper en les publiant était d'offrir un guide pour la foi et la vie chrétienne en cette période troublée. D'autre part, les choix que fait Prosper parmi les « pensées » d'Augustin – nous laisserons de côté les différences de formulation – permettent de dessiner à gros traits sa propre doctrine spirituelle.

Le lecteur familier des écrits d'Augustin est sans doute frappé de ne pas y trouver les formules devenues célèbres : « Tu nous a faits pour toi, Seigneur » ; « Aime bien et fais ce que veux ». L'aspect mystique d'Augustin ne touche pas Prosper, ou plutôt il en voit seulement les incidences pratiques. « Qui cherche Dieu cherche la joie », mais Prosper retient surtout que l'approche de Dieu « éclaire l'ignorance et affermit la faiblesse », en donnant l'intelligence pour bien voir et l'amour pour être fervent (9). De même « avoir soif de Dieu », c'est chercher la nourriture qui convient à l'âme et à la chair (218).

1) Ce sont les appels et les exigences de *la vie chrétienne* que Prosper souligne avant tout. La charité envers Dieu et le prochain a, comme il convient, le primat : elle est la vertu propre « des hommes pieux et saints », les autres vertus pouvant être communes à tous (7). Si la Loi se ramène à ces deux préceptes, combien plus l'Évangile ! La charité est le commandement nouveau qui rend les hommes nouveaux (274 ; cf. 38, 224). Prosper a retenu la maxime : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de Dieu Jérusalem, l'amour du monde Babylone » (222 ; cf. *Enarr. in Ps.* 64, 2 ; le texte analogue du *De civitate Dei* xiv, 28 n'a pas été noté). La charité envers le prochain entraîne l'amour des ennemis (29), même pour ceux de l'Église (158) ; celui des pécheurs, mais non de leur péché (2, 268) ; loin de désespérer du salut des impies, il faut prier pour leur conversion (185). Le chrétien ne doit jamais accroître les inimitiés, mais travailler à les éteindre (180), d'où la nécessité d'éviter les jugements téméraires (21), de pratiquer la patience (52-53, 99) et le pardon à l'exemple du Seigneur (361).

L'humilité est la seule voie vers Dieu (88) ; comme l'orgueil du diable a conduit l'homme à la mort, ainsi

l'humilité du Christ le conduit à la vie (59). Supporter les épreuves et les tentations est indispensable (30, 32, 34, 101, 205, 214). Et en toutes choses, l'homme a besoin du secours divin (30, 105, 210), qui est toujours obtenu si l'on demande fidèlement ce qui convient (213). « Dieu fait dans l'homme bien des choses bonnes que l'homme ne fait pas, mais l'homme n'en fait aucune que Dieu ne lui fasse faire » (314).

Les commandements de Dieu doivent être accomplis dans la joie (115), et non dans la crainte du châtiment, car celle-ci fait agir « servilement et non libéralement » (258) ; « nul n'agit bien qui agit de mauvais gré » (173). Tout commandement devient léger pour celui qui aime ; et c'est l'Esprit qui fait aimer en diffusant dans nos cœurs l'amour de Dieu (223 ; cf. *Rom.* 5, 5). Enfin, la vie chrétienne doit porter la marque de l'authenticité, et celle-ci se discerne aux bonnes œuvres (24) ; ne nuire à personne ne suffit pas ; il faut encore s'efforcer d'être utile à beaucoup (86). Le vrai sabbat ne consiste pas à s'abstenir de bonnes actions, mais à les accomplir (114, 304), en préparation du sabbat éternel (279-80). « Une innocence simulée n'est pas innocence » (220).

2) Prosper a recueilli encore des textes qui servent à guider *la foi*. L'unité des cœurs et des âmes dans la première communauté chrétienne est une approche pour comprendre l'unité des Personnes dans la Trinité (352) ; sur ce dogme fondamental, Prosper reproduit un long passage du *Traité sur saint Jean* 39, 4-5 (370-71) ; de même, il reprend le texte du *Traité* 26, 2 sur le Christ vrai Dieu et vrai homme, égal au Père et fils de la Vierge (348), celui du *Traité* 26, 13 : « Que les fidèles deviennent corps du Christ s'ils veulent vivre de l'Esprit du Christ », et celui du *Traité* 9 : l'Église naît du côté du Christ mort en croix comme Ève du côté d'Adam endormi (231). Il retient encore, dans une seconde lecture, le « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum » du *Traité* 5, 1, mais sans oublier sa contrepartie positive : « Si l'homme a quelque chose en fait de vérité et de justice, cela vient de cette fontaine dont nous devons avoir soif en ce désert » (325).

Les *Sententiae* ont gardé quelques traces d'augustinisme strict, par exemple ce passage de l'*Epist.* 186 à Paulin de Nole : « Non ad merita hominum, sed ad Dei misericordiam pertinet, cum ex illa massa primi hominis, cui merito mors debetur, quisque liberatur » (309). Des derniers écrits d'Augustin, cependant, notamment de l'*Opus imperfectum contra Julianum*, elles ne conservent que des maximes de vie chrétienne et d'ascèse : « L'action sainte en cette vie est d'honorer Dieu et de combattre les vices avec sa grâce » (296) ; « La force des païens est la convoitise mauvaise, la force des chrétiens est la charité diffusée en nos cœurs par l'Esprit » (297). On y trouve encore des affirmations indiscutables comme celles-ci : « Le premier homme Adam est mort pour que vienne après lui le second qui est le Christ ; tout le genre humain est en quelque façon ces deux hommes » (301) ; « les jugements de Dieu sont justes, mais il ne faut pas les comparer aux jugements des hommes » (302) ; « Dieu n'a pas fait la mort » (305) ; « la création de l'homme est bonne, même s'il naît soumis au péché originel » (308).

On ne saurait dire que Prosper d'Aquitaine soit un penseur original ; théologien laïc, il n'avait pas, semble-t-il, la culture théologique qui lui aurait donné assurance et autorité. Son œuvre néanmoins mérite de retenir l'attention ; après s'être fait l'apologiste un peu trop passionné d'Augustin, il a su tempérer ses opinions et proposer aux contemporains des règles de foi et de vie toujours inspirées de son maître mais délestées de ses rigueurs.

Histoire littéraire de la France, t. 2, Paris, 1735, p. 325-28, 369-406. – P. Valentin, *S. Pr. d'A. Étude sur la littérature latine ecclésiastique au 5e siècle en Gaule*, Paris-Toulouse, 1900 (indispensable, mais dépassé sur plusieurs points). – U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 3/1, Turin, 1932, p. 812-46. – L. Pelland, *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate salvifica*, Montréal, 1936. – D. Franses, *Prosper et Cassianus*, dans *Studia catholica*, t. 3, 1937, p. 145-83.

P. De Letter, *Gratia generalis in the De vocatione omnium gentium and in St. Augustin*, dans *Studia Patristica XIV* = TU 117, Berlin, 1976, p. 393-401. – U. Betti, *Le Collationes di Cassiano in un manoscritto della Verna*, dans *Sacris Erudiri*, t. 21, 1972-1973, p. 81-107 (ce ms ajoute au texte des *Collationes* des extraits du *Contra Collatorem*). – M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, t. 1, OCA 219, 1982, p. 188-90.

DTC, t. 13/1, 1936, col. 846-50 (G. Bardy) ; Tables, col. 3791 ; art. *Semi-pélagiens*, t. 14/2, 1941, col. 1796-1850 (É. Amann). – EC, t. 10, 1953, col. 159-60 (E. Peterson, C. Vogel). – Pauly-Wissowa, t. 23/1, 1957, col. 880-87 (R. Helm). – LTK, t. 8, 1963, col. 811-12 (J. Martin). – NCE, t. 11, 1968, p. 878 (F.X. Murphy). – BS, t. 10, 1968, col. 1193-1204 (G. Bosio). – *Patrologia*, t. 3 (continuation de J. Quasten), Turin, 1978, p. 522-28 (A. Hamman).

DS, t. 2, col. 218, 267-68 (Cassien), 529, 532, 539, 540, 547, 558-59, 562, 567 ; t. 3, col. 136, 1367, 1561 ; t. 5, col. 431, 799-801 (« spiritualité provençale » au 5e s.) ; t. 6, col. 726 ; t. 7, col. 333 (Hermas) ; t. 9, col. 312, 569, 598 (S. Léon), 685, 900.

Aimé Solignac.

PROSPERI (Marie-Louise-Angélique du Sacré-Cœur de Jésus), bénédictine, 1799-1848. – Gertrude Prosperi, née à Fogliano (Cascia) en 1799, fut élevée dans une famille très religieuse et austère. En 1820, elle entra dans le monastère bénédictin de Santa Lucia à Trevi (Perugia). Lors de sa profession, elle prit le nom de Maria Luisa Angelica del Sacro Cuore di Gesù.

Son monastère avait été dispersé pendant cinq ans du fait de la politique religieuse de Napoléon ; il réunissait des sœurs appartenant à plusieurs congrégations différentes ; ses finances étaient en mauvais état ; l'observance était médiocre. De plus, une des sœurs présentait des signes évidents de déséquilibre psychique ; des scènes d'hystérie troublaient parfois les repas.

Maria Luisa fut rapidement placée à des charges importantes ; elle fut nommée à la fois maîtresse des novices et économe. Elle sut concilier ces responsabilités avec une observance rigoureuse et avec une vie de prière personnelle intense (heures d'oraison, visites au Saint Sacrement, chemin de croix, etc.) ; ses notes spirituelles en témoignent, ainsi que des pénitences corporelles qu'elle s'infligeait secrètement. Elle en vint à s'établir dans une intimité profonde avec Dieu et le Christ qui est marquée à la fois par des apparitions et des inspirations, et par les souffrances qu'amènent la méfiance des sœurs, les erreurs d'un directeur et des manifestations diaboliques.

Quand le chanoine Giuseppe Sbiocca, à la fin de trois années de direction spirituelle au monastère, ne fut pas mandaté pour un nouveau triennium, Maria Luisa perdit un confesseur qui la comprenait. Le successeur fut le jésuite Carlo Paterniani † 1872, qui intervint auprès de l'archevêque de Spolète, Ignazio Cadolini, pour faire élire Maria Luisa comme abbesse : il en espérait le relèvement du monastère. Avec patience, la nouvelle abbesse parvint à restaurer

les finances, à remettre en honneur la récitation commune de l'office divin et à ramener la paix dans la communauté hétérogène et troublée ; elle accomplit cette œuvre avec l'appui de Paterniani.

Mais Paterniani fut déplacé et l'archevêque Cadolini, lui-même transféré à Ferrare (1843), voulut assumer personnellement la direction spirituelle de Maria Luisa. L'archevêque était un homme cultivé au point de vue théologique, mais il ne comprit pas sa dirigée qui se sentait attirée à conformer sa vie à la passion du Christ ; il se montra dur et malhabile ; la direction par correspondance soutenait mal Maria Luisa qui cheminait dans les difficultés de la nuit et de l'abandon intérieurs ; elle devait écrire tous les quinze jours à un directeur qui percevait mal ses épreuves et qui lui prescrivait des nouvelles austérités exténuantes.

Cadolini, de surcroît, voulut que Maria Luisa fonde un nouvel institut consacré à l'adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus et que, pour ce faire, elle quitte son ordre et son monastère. Quand il se heurta au refus de sa dirigée, il l'abandonna ; c'était au temps où elle se trouvait affrontée à ses plus profondes épreuves intérieures.

L'enseignement spirituel de M.L. Prosperi ne semble pas présenter de caractère original ; sa spiritualité se fonde sur l'accomplissement, aussi parfait que possible, de la volonté de Dieu, sur la conformité au Christ dans sa passion ; elle comporte la dévotion au Précieux Sang, un esprit de pénitence toujours vigilant, l'humilité et la charité fraternelle qui eut à s'exercer dans le cadre de la communauté. Elle mourut dans son monastère en 1848.

Au monastère Santa Lucia de Trevi : *Atti e documenti riguardanti donna M.L. Prosperi,* mss ; *La Sposa nascosta del Crocifisso,* biographie inédite par Aurelio Bonaca ; du même auteur, *Religione e beneficienza in Trevi,* 1935.

(Carlo Paterniani), *Vita di Donna Maria Luisa Prosperi...* « da un Padre D.C.D.G. », Florence, 1870. – M.I. Cabitza, *Un fiore benedettino, donna M.L. Prosperi,* Florence, 1980.

Pietro Zovatto.

PROUST (Claude), célestin, 1648-1722. – Claude Proust naquit à Orléans vers 1648. Il fit profession au monastère des Célestins de sa ville natale le 15 novembre 1666. Par la suite, il fut assigné au monastère de Lyon, où il commença à se faire une solide réputation de confesseur. Vers 1670 il fut envoyé à celui de Notre-Dame de Verdelais (Gironde, arr. de Langon, canton de Saint-Macaire). Verdelais, dans l'Entre-Deux-Mers, était un lieu de pèlerinage fréquenté. On y venait de Bordeaux et de toute l'Aquitaine, depuis le début du 12e siècle. François de Sourdis, archevêque de Bordeaux (1599-1628), lui avait donné une nouvelle impulsion. Quand Proust y arriva, dans le dernier tiers du 17e siècle, le pèlerinage était en plein essor. Il se donna entièrement à cet apostolat.

Il confessa assidûment et se livra à une vaste action de catéchèse parmi les pèlerins venus prier la Vierge consolatrice des affligés. Pour faciliter cette pastorale, il agrandit la chapelle du pèlerinage et ouvrit une route qu'il construisit lui-même afin de procurer aux pèlerins venant de la Garonne par Saint-Macaire un accès commode au sanctuaire marial. Il poursuivit cette activité jusqu'à sa mort survenue le 20 décembre 1722 à Verdelais. Sa réputation s'est maintenue jusqu'à nos jours. Il reste un des grands noms de l'histoire du pèlerinage verdelaisien et sa place est marquée dans celle des pèlerinages des 17e et 18e siècles.

Proust a laissé divers ouvrages imprimés : une partie d'entre eux concerne des thèmes de spiritualité ; une autre est l'expression de son apostolat marial. La première des méditations qu'il a publiée est intitulée : *Regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du Pater, en le récitant sans y apporter assez d'attention et sans y faire les réflexions nécessaires* (Orléans, 1691 ; Paris, 1698, 1703, 1737, 1738, 1745). Elle fut suivie des *Réflexions chrétiennes sur la virginité, adressées à une personne à qui Dieu a inspiré depuis longtemps le dessein de lui en faire un vœu* (Orléans, 1693 ; Bordeaux, 1700). En 1694 il fait éditer à Orléans la *Vie de saint Lyé, solitaire de la Beauce* † 550. Après avoir rédigé un recueil de circonstance : *Dispositions nécessaires pour gagner le jubilé de l'année sainte* (Bordeaux, 1701), il publia un ouvrage de pastorale familiale : *Instructions morales touchant l'obligation où sont tous les chrétiens de sanctifier les jours de dimanche et les fêtes adressées à une famille chrétienne* (Bordeaux, 1703). A partir de 1716 il mit en chantier un gros ouvrage in-folio qui parut en 1724, deux ans après sa mort, par les soins de ses amis les imprimeurs bordelais Nicolas et Jean de La Court : *Les vies des saints pour tous les jours de l'année, tirées des auteurs les plus célèbres, avec des réflexions chrétiennes sur chacune d'icelles et sur les mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge.*

Afin de faciliter le bon déroulement du pèlerinage, Proust mit au point un guide à l'usage de ceux qui venaient à Verdelais. Il y exposa les principaux éléments de la doctrine mariale, y consigna des prières et des chants, y décrivit les miracles dont il avait été le témoin. Ce guide fut très largement diffusé : les éditions s'échelonnent de 1674 à 1725. Il avait pour titre : *Le Guide des pèlerins de Notre-Dame de Verdelais contenant plusieurs cantiques et prières mises pour les sacrements de pénitence et d'eucharistie et l'abrégé des miracles qui s'y sont opérés* (exemplaires aux Bibliothèques municipales de Bordeaux et d'Amiens). Proust édita aussi à une date non précisée une plaquette pour méditer devant les stations du Rosaire qu'il avait établies dans les environs de la chapelle miraculeuse : *Stations aux grottes de Notre-Dame de Verdelais* (voir *Bulletin de la Société des Bibliophiles de Guyenne,* 1937, p. 141-43).

A. Becquet, *Gallicae Coelestinorum Congregationis... elogia historica,* Paris, 1719, p. 242. – Dans ses *Vies des saints pour tous les jours de l'année* (1724) une « Préface par l'imprimeur (Simon La Court) contenant la vie de l'auteur » (sans pagination). – L. Moréri, *Le Grand dictionnaire historique,* éd. 1759, t. 8, p. 591-92. – Ph. Gobillot, *Notre-Dame de Verdelais,* coll. Les grands pèlerinages, Paris, 1926, p. 43-46. – DTC, t. 13, 1936, col. 907. – L. de Rouvray, *Histoire du pèlerinage de Notre-Dame de Verdelais,* Paris, 1953, p. 100-04. – M. Lurton, *L'histoire du livre et du pèlerinage de Notre-Dame de Verdelais à travers ses principaux historiens (1492-1953),* dans *Revue française d'histoire du livre,* n. 23, avril-juin 1979, p. 341-58.

Raymond Darricau.

PROVANE (Marie, Geltrude, *Élisabeth de*), visitandine, 1634-1700. – Issue d'une famille noble de Turin, née en 1634, Élisabeth de Provane entra au monastère de la Visitation de sa ville natale. Elle en fut élue supérieure en 1675 et en 1689. Elle mourut dans son monastère le 11 janvier 1700.

On lui doit *Le charme du divin Amour ou la vie de l'humble sœur Jeanne-Bénigne Gojoz,* visitandine † 1692 (éd. intégrale, Besançon, 1901 ; voir DS, art. *Gojoz,* t. 6, col. 579). L'*Année sainte* (citée *infra,* p. 279) mentionne encore deux

petits ouvrages restés mss : *L'Humble regard de l'âme chrétienne,* méditations sur la passion du Christ, et *Éclaircissement sur la fête du Sacré-Cœur de Jésus.* Voir sa notice dans *Année sainte... de la Visitation,* t. 1, Annecy, 1867, p. 257-82.

André Derville.

PROVERBES (Le livre des). – Si le livre des *Proverbes* nous restituait sans plus le tout-venant des maximes et des dictons courants en Israël aux temps bibliques, sans doute y trouverait-on une moindre proportion de proverbes à saveur théologique. En réalité les neuf livrets d'inégale longueur qui composent ce corpus sapientiel n'ont gardé qu'un choix d'aphorismes, de sentences et d'instructions, orienté dès le début dans un sens moralisateur et catéchétique. Dans cette poussière de textes la présence de Yahweh n'est certes pas massive, mais elle suffit à colorer fortement l'ensemble, et surtout elle articule efficacement l'éthique sur le théologal.

L'apport théologique et spirituel du livre des *Proverbes* peut être ressaisi à deux niveaux, qui correspondent à deux genres littéraires clairement repérables : 1. le niveau des *meshalim,* ou proverbes séparés, la plupart du temps en distiques, qui constituent les *huit derniers livrets* (ch. 10-31). – 2. Le niveau du *premier livret* (ch. 1-9) qui regroupe des « instructions » beaucoup plus amples, ainsi que trois poèmes, assez développés eux aussi.

1. La relation de l'homme à Dieu dans les collections de proverbes séparés (10-31). – En s'appuyant sur les sous-titres présents au début des sections ou noyés dans le texte, on distingue aisément, dans les proverbes isolés, les ensembles suivants :

Une grande collection mise sous le patronage de Salomon (livret II ; ch. 10, 1 – 22, 16) et dont la compilation a pu être faite vers les 9e-8e siècles ; – deux groupes de « paroles de sages », rassemblés à l'époque royale : le livret III (22, 17 – 24, 22) et le livret IV (24, 23-34), dont le premier est proche, par endroits, de la Sagesse égyptienne d'Aménémopé (Basse-Époque) ; – la petite collection « salomonienne » (livret V ; ch. 25-29), dont les matériaux, anciens, ont été recueillis par « les gens d'Ézéchias » (716-687) ; – puis trois livrets très courts, difficiles à dater, mais peut-être encore préexiliens : les « paroles d'Agur » (livret VI ; ch. 30, 1-14), quelques « proverbes numériques » (livret VII ; ch. 30, 15-33), et les « paroles de Lemuel » (livret VIII ; ch. 31, 1-9) ; – enfin le livret IX (31, 10-31), poème alphabétique de 22 versets, qui clôt le livre en vantant les mérites de la femme vaillante.

L'étude des 75 proverbes qui mentionnent explicitement Dieu ou le Créateur apporte un éclairage parfois inattendu sur les motivations yahwistes de la morale d'Israël. Ignorant toute antinomie entre discours de foi et discours séculier, les sages d'Israël estiment que la relation à Dieu est constitutive de l'homme intégral, et c'est cette relation qu'ils explorent paisiblement, comme par petites touches successives. Six thèmes principaux reviennent avec insistance, qui sont autant de facettes de la spiritualité des hommes de l'Alliance.

1° *Yahweh, créateur omniscient, et providence de tout homme.* – Dieu, en créant l'homme, lui a donné accès à la connaissance : il a fait « l'oreille qui écoute et l'œil qui regarde » (20, 12). Les cœurs des fils d'homme sont devant lui (15, 11), et Yahweh les passe au creuset pour les libérer de leurs scories (17, 3). Il revendique comme son œuvre aussi bien le pauvre que le riche (17, 5 ; 22, 2), et il éclaire les yeux de tous (29, 13).

2° *Yahweh, garant des valeurs de la vie sociale et de la loyauté des échanges économiques.* – Une fraternité irréductible lie tous les hommes, du fait qu'ils sortent des mêmes mains créatrices, et Yahweh, pour confirmer sa providence envers tous, se déclare solidaire des plus démunis (14, 31 ; 19, 17) et des plus méprisés (17, 5). Par ailleurs, « tous les poids du sac sont son œuvre » (16, 11). Yahweh est donc seul détenteur des critères de l'honnêteté, et c'est encore lui qui authentifie les choix que posent les hommes lorsqu'ils tirent au sort : « Dans le pli du vêtement on jette le *gôrâl* (les pierres du sort), mais de Yahweh vient toute la décision » (16, 33). Yahweh suscite et conforte la liberté humaine, même quand l'homme choisit de ne pas choisir. Le sort est démythisé, et derrière le verdict irraisonné du *gôrâl,* on restitue la volonté personnelle de Dieu. On rapporte à Yahweh l'inconnaissable, pour ne pas s'aventurer dans l'occulte et l'irrationnel.

3° *Yahweh rétributeur du juste et de l'impie.* – Dans les proverbes simplement constatifs, la réussite ou l'échec de l'homme semblent résulter quasi automatiquement du savoir-faire ou de l'imprudence, de la bonté ou de l'égoïsme ; mais, sous l'automatisme apparent, le sage d'Israël décèle la providence précise de Yahweh qui récompense la droiture et sanctionne la duplicité : « En tout lieu sont les yeux de Yahweh, observant les méchants et les bons » (15, 3) ; « Yahweh ne laisse pas avoir faim une âme de juste, mais il repousse la convoitise du méchant » (10, 3). La faim du juste ne saurait être qu'un jeûne éducatif (cf. *Deut.* 8, 3), et le lot du méchant sera la frustration de son désir. Cependant Dieu reste souverainement libre dans sa manière de rétribuer. Même s'il tient compte de la rectitude de l'homme, il garde toujours l'initiative de la générosité : « C'est la bénédiction de Dieu qui enrichit, et le labeur qui l'accompagne n'ajoute rien » (10, 22). Le labeur de l'homme accompagne, va « avec » la bénédiction, et celle-ci, don qui reste gratuit, rejoint l'homme dans son dynamisme.

S'agissant de la rétribution, il est un point essentiel que l'on perd trop souvent de vue, c'est que la récompense et le châtiment sont envisagés uniquement pour ce monde-ci (11, 31), et dès lors présentés comme indéfiniment vérifiables, tant pour le fidèle (15, 25 ; 16, 20 ; 18, 10 ; 20, 22 ; 29, 25) que pour le pécheur (22, 12 ; 23, 17s ; 24, 17s ; 25, 21s). Symétriquement, tout revers et tout malheur risquent d'apparaître comme une réprobation ou une semonce de Dieu. Cette faiblesse évidente du système sapientiel d'époque royale sera critiquée dès avant l'exil par Ézéchiel et Jérémie, et contestée radicalement après l'exil par le livre de Job.

4° *L'homme dans sa condition de créature.* – Une douzaine de proverbes, importants du point de vue spirituel, tentent de concilier théologiquement l'initiative de l'homme et l'initiative de Dieu. Les maîtres d'Israël ne font aucune concession à la suffisance humaine : « Il n'est point de sagesse, point d'intelligence, point de projet devant Yahweh » (21, 30). Mais les formules de ce type, malgré leur apparente sévérité, n'impliquent aucun mépris de la sagesse de l'homme ni aucun déni de son autonomie morale. Elles veulent simplement rappeler le croyant à ses limites : il est bon que le sage ait conscience de ne point l'être (26, 12), car « celui qui se confie en son cœur est un insensé » (28, 26). Dans sa recherche de Dieu et de sa propre vérité, le croyant doit s'arrêter devant la frontière de la science infaillible du Créateur, au-delà de laquelle toute sagesse d'homme s'inverse en impiété et en témérité narcissique : « De Yahweh viennent les pas de l'homme, et l'homme,

que comprend-il de sa propre route ?» (20, 24) ; « à l'homme sont les projets du cœur, mais de Yahweh vient la réponse de la langue » (16, 1). L'homme garde le pouvoir et le devoir de rêver et de projeter, mais Dieu se réserve l'irréversible : « Le cheval est préparé pour la bataille, mais à Yahweh appartient la victoire » (21, 31). « Nombreuses sont les pensées dans le cœur de l'homme, mais c'est le plan de Yahweh qui se réalisera » (19, 21) : l'homme aux pensées multiples se montre changeant, instable, et donc souvent inefficace, alors que le plan de Dieu, unique et sans reprise, atteint son but infailliblement. Cependant la lucidité de Dieu n'abolit pas la réflexion de l'homme, mais l'éveille et la corrobore. C'est bien à l'homme qu'il revient de planifier son action, mais seul l'accord de Dieu va assurer ses pas : « Le cœur de l'homme médite sa voie, mais c'est Yahweh qui affermit sa marche » (16, 9) ; « confie-toi à Yahweh pour tes œuvres, et tes pensées se réaliseront » (16, 3). L'action d'un croyant, si elle se veut efficace et permanente, inclut nécessairement une référence au projet de Dieu. Quand Dieu est ainsi partie prenante des entreprises humaines, le projet de l'homme prend corps, parce qu'il rejoint celui du Créateur.

C'est également cette référence à Dieu qui protège l'homme de tout leurre quand il pense son action ou jauge sa conduite : « Toutes les voies de l'homme sont pures à ses yeux, mais c'est Yahweh qui apprécie les esprits » (16, 2 ; 21, 2). Entre le projet conscient de l'homme et ses motivations latentes, une distance peut toujours subsister qui est le lieu même de l'illusion et que Dieu seul peut réduire en illuminant l'intime du cœur : « Le souffle de l'homme est une lampe de Yahweh qui explore les tréfonds des entrailles » (20, 27). Toute lucidité morale met donc en œuvre à la fois la loyauté de l'homme et la lumière active de Dieu.

5° *La conduite morale de l'homme appréciée en fonction des réactions de Dieu.* – A plusieurs reprises l'anthropomorphisme colore et enrichit les perceptions spirituelles, lorsque les sages évaluent certaines conduites de l'homme en fonction de la *tō'ēbāh* ou du *rāṣōn* de Dieu.

Le substantif *tō'ēbāh* désigne, dans la Bible, l'horreur ou l'objet d'horreur, le dégoût ou la chose qui répugne, l'abomination ou l'acte abominable. Or les sages ne craignent pas de prêter à Dieu cette réaction de dégoût devant certains actes de l'homme. Ils condamnent ainsi, comme « dégoûtant » Dieu, les balances et les poids faussés (11, 1 ; 20, 10. 23), les lèvres menteuses (12, 22), le sacrifice des méchants (15, 8), les jugements iniques (17, 15), les pensées mauvaises (15, 26), le cœur hautain (16, 5) ou tortueux (11, 20), bref toutes les distorsions de l'homme, celles du cœur ou celles de l'agir.

D'autres actions attirent au contraire le *rāṣōn* de Dieu. *Rāṣōn* est l'un des maîtres-mots du vocabulaire spirituel. On l'emploie au sens profane pour désigner la satisfaction, l'aise, le plaisir, le bon plaisir, ou encore le désir. Annexé au domaine religieux, le mot désigne, dans l'Ancien Testament, soit ce qui plaît à Dieu (*Ps.* 40, 9 ; 143, 10), soit la joie que Dieu éprouve à voir vivre ses fidèles et qu'il traduit par des bénédictions, soit encore la faveur qu'un juste recherche et trouve auprès de Dieu, spécialement par les actes d'un culte vraiment intériorisé. Présenté explicitement comme une motivation de l'acte moral, le *rāṣōn* apparaît à la fois comme une « émotion » de Dieu et comme une réaction de bienveillance à l'égard du croyant (11, 1.20 ; 12, 2.22 ; 15, 8 ; 18, 22). Il est éprouvé, puis manifesté ; il affecte Dieu, puis reflue sur l'homme ; et s'il est faveur pour l'homme, c'est qu'il est d'abord joie de Dieu. L'éthique appuyée sur le *rāṣōn* n'offre donc rien de mercantile ; c'est une morale en dialogue, où le fidèle se détermine en fonction de réactions affectives qu'il prévoit en Dieu même. Rien n'est plus proche de la morale exigeante des prophètes ni plus consonant à la délicatesse des psalmistes que cette morale sapientielle du plaisir de Dieu, et ce n'est pas un hasard si certains équivalents grecs du *rāṣōn* ont gardé dans le Nouveau Testament une forte densité théologale ou même se sont enrichis d'une portée christologique (sur ce sujet, voir J. Lévêque, *Les motivations de l'acte moral dans le livre des Proverbes,* dans *Éthique, religion et foi,* Paris, 1985, p. 105-21).

6° *La crainte du Seigneur.* – Dès l'époque royale, la crainte de Dieu est inculquée par les sages comme la motivation la plus profondément yahwiste de la conduite des croyants. Elle implique non pas une terreur sacrée, mais une attitude révérencielle à l'égard de Dieu et une obéissance aimante à sa volonté. Pour les sages, « craindre Yahweh », c'est marcher dans la droiture (14, 2) et se détourner du mal (16, 6). Le fidèle y trouve son compte, puisque « la crainte de Yahweh ajoute aux jours », qu'« elle détourne des pièges de la mort » (10, 27 ; 14, 27). Avec elle, le juste, « rassasié, passe les nuits sans être visité par le malheur » (19, 23). Mais, bien au-delà de tout avantage matériel, la crainte de Yahweh conduit l'homme à la véritable confiance : « Mieux vaut peu, avec la crainte de Yahweh, qu'une grande fortune et, dedans, la panique » (15, 16), et la « puissante assurance » qu'elle apporte est celle de fils qui mettent en Dieu leur refuge (14, 26). Elle enseigne l'humilité et elle en est la récompense (15, 33b ; 22, 4) ; elle conduit à la vie (19, 23), elle est même source de vie (14, 27), parce qu'elle est l'école de la sagesse (15, 33a).

L'illustration la plus attachante de la crainte de Yahweh est le portrait de la femme vaillante, ou de la femme de ressources, placé au point culminant de tout le corpus des *Proverbes,* en 31, 10-31. La réussite familiale et sociale de cette femme, tout à la fois mère au foyer, maîtresse de maison et chef d'atelier entendue en affaires, sa vigueur, son audace et sa générosité créent autour d'elle comme un rayonnement d'espérance : « revêtue de force et de dignité, elle se rit du jour qui vient » (31, 25). Mais la racine cachée de sa valeur et de son bonheur n'est autre que sa relation à Dieu : « La grâce est mensonge, et la beauté vanité ; la femme qui craint Yahweh, c'est elle qui sera louée. Donnez-lui du fruit de ses mains, et que ses œuvres la louent aux portes (de la ville) » (31, 30s).

2. Dieu, l'homme et la sagesse, dans le livret I (ch. 1-9). – Le premier livret des *Proverbes,* dont les matériaux pourraient être, eux aussi, préexiliens, tranche par sa facture littéraire sur le reste du livre. Mis à part les cinq proverbes de 3, 27-31 et les quatre petits tableaux sapientiels de 6, 1-19, on y trouve dix « instructions » développées (1, 8-19 ; 2, 1-22 ; 3, 1-12 ; 3, 21-35 ; 4, 1-9 ; 4, 10-19 ; 4, 20-27) dont les trois dernières sur la « femme étrangère » (5, 1-23 ; 6, 20-35 ; 7, 1-27), et quatre poèmes sur la Sagesse (1, 20-33 ; 3, 13-20 ; 8, 1-35 ; 9).

Le genre littéraire de l'« instruction », connu en Égypte dès le troisième millénaire, comporte dans la Bible trois éléments caractéristiques : 1° une invitation à écouter, adressée au disciple : « Mon fils... ». Souvent le sage motive son appel en

valorisant ce qu'il va dire. 2° Le corps de l'instruction, qui se présente sous la forme d'une série de conseils, d'ordres, de mises en garde ou d'exhortations. 3° Assez souvent une conclusion généralisante, volontiers formulée dans une sentence balancée opposant le bon et l'indocile.

La théologie et les motivations spirituelles, dans ces instructions de *Proverbes*, ne sont explicitées que de loin en loin, spécialement au ch. 3 : « Fie-toi à Yahweh de tout ton cœur... honore Yahweh de tous tes biens... ne rejette pas l'éducation de Yahweh et ne te lasse pas de ses avis, car Yahweh réprimande celui qu'il aime tout comme un père le fils qu'il chérit » (3, 5.9.11s). « Il sera ton assurance, et du piège il gardera tes pas » (3, 26). L'on retrouve, ici ou là, les affirmations traditionnelles : Yahweh a fondé la terre par la sagesse (3, 19), et c'est lui qui donne la sagesse aux hommes (2, 6) ; la conduite de chacun tombe sous les yeux de Yahweh (5, 21) ; il a en horreur le pervers, et sa malédiction est sur la maison des méchants ; il réserve son amitié aux hommes droits et bénit la demeure du juste (3, 32s ; opposer 6, 16-19). Mais cette relative discrétion des énoncés théologiques est compensée par le relief donné conjointement à la crainte de Dieu et à la sagesse. L'axiome qui clôt le prologue vaut pour tout le livret, et même pour l'œuvre tout entière : « La crainte de Yahweh est le principe du savoir » (1, 7). Non seulement elle est le commencement de la sagesse (9, 10), mais elle est l'expérience spirituelle fondamentale à laquelle conduit l'attitude sage, et comme l'humus auquel se nourrit la sagesse dès qu'elle s'enracine en profondeur dans une existence : « Si tu prêtes une oreille attentive à la sagesse... *alors tu comprendras* ce qu'est la crainte de Yahweh, tu trouveras la connaissance de Dieu » (2, 2.5 ; cf. 1, 29 ; 3, 7 ; 8, 13). La connaissance de Dieu transforme l'agir de l'homme ; l'éthique, là encore, part du théologal et y ramène.

La sagesse se voit mise ainsi directement au service de la relation de l'homme à Dieu, et cette médiation devient d'autant plus stimulante et efficace que la sagesse, dans ce livret, est décrite sous des traits de plus en plus personnels. Dans le poème de *Prov.* 1, 20-33, elle va clamant, à la manière des prophètes, et dominant le tumulte de la ville (v. 20s). Elle parle à la première personne, proposant son message (v. 23), ses conseils (v. 25s. 30), ses arguments (v. 25) et ses avis (v. 30), et elle se sent à ce point autonome dans son rôle d'éducatrice qu'elle annonce le châtiment des indociles (v. 26-28 ; 30s). Mépriser ses conseils, c'est non seulement haïr la connaissance, mais refuser de choisir la crainte du Seigneur (v. 29) : mandatée par Dieu avec pleins pouvoirs, elle identifie ses exhortations aux appels de Dieu lui-même.

Plus loin, la Sagesse éducatrice est personnifiée comme une femme aimable et aimée (4, 8s ; 7, 4), puis de nouveau, dans le poème du ch. 8, elle est décrite dans son rôle prophétique (v. 1-4) avant de revendiquer pour elle-même des attributs qui la rapprochent de Dieu (v. 12-21) et des relations privilégiées avec le Créateur (v. 22-31). Confidente de Dieu dès avant la création, la Sagesse se présente comme la première initiée de Ses secrets, et, partant, comme la grande responsable de toute initiation sapientielle.

A l'aise devant Dieu, elle est depuis toujours chez elle dans le monde créé, puisqu'elle y dansait (v. 31) au moment où Dieu l'organisait. De plus, bien qu'elle garde une proximité d'excellence sur toutes les autres créatures, la Sagesse se sent à l'aise parmi les hommes, puisqu'elle trouve ses délices parmi eux (v. 31b).

Les poèmes de *Prov.* 1 et 8, rapprochés d'autres textes visant à personnifier la Sagesse de Dieu (*Job* 28 ; *Sir.* 1 et 24 ; *Baruch* 3, 9 – 4, 4 ; *Sag.* 1, 6 ; 6, 12-16 ; 7, 12.21.23 ; 8, 4-6 ; 9, 2-9 ; 14, 5), ont aidé la première génération chrétienne à traduire plusieurs aspects privilégiés du mystère du Christ, Fils de Dieu : son origine divine, impossible à inscrire sur la ligne du temps, son périple salvifique, sa connivence et sa convivance avec le monde des hommes, son rôle kérygmatique, spécialement à l'adresse des humbles, et le caractère décisif de son appel. La reprise de *Prov.* 8, 22-23 dans le Prologue du quatrième Évangile (*Jean* 1, 2 ; cf. *Apoc.* 3, 14) et l'influence de *Prov.* 8, 23-27 sur *Col.* 1, 17 suffiraient à prouver la fécondité théologique de ces vieux textes sapientiels.

Bien que les Pères de l'Église grecque aient abondamment cité les *Proverbes*, ils n'ont que rarement commenté le livre dans son entier. On trouve les vestiges de leur exégèse dans les deux types de chaînes éditées à ce jour : Th. Peltanus, *Catena graecorum Patrum in Proverbia Salomonis*, Anvers, 1614 ; A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, t. 4, 3, 1847, p. 155-201 ; t. 7, 2, 1854, p. 1-81 (cf. DBS, t. 1, col. 1161-63). Dans la tradition latine, on peut citer : Salonius, *In Parabolas Salomonis expositio mystica*, PL 53, 967-94 ; Bède, *Super Parabolas Salomonis allegorica expositio*, PL 91, 937-1052 ; et PL 111, 679-792 (attribué à Raban Maur). Voir également l'ouvrage indispensable de A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana, A.T., Le Livre des Proverbes*, Paris, 1975.

A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, coll. Sources Bibliques, Paris, 1964. – W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, Londres, 1970. – A. Barucq, *Proverbes* (*Livre des*), DBS, t. 8, Paris, 1972, col. 1395-1476. – J. Lévêque, *Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle*, dans *Questions disputées de l'Ancien Testament* (éd. C. Brekelmans), Gembloux-Louvain, 1974, p. 183-202. – O. Plöger, *Sprüche Salomos* (*Proverbia*), (Bibl. Komm. A.T. 17), Neukirchen, 1984. – J. Lévêque, *Les motivations de l'acte moral dans le livre des Proverbes*, dans *Éthique, religion et foi*, coll. Le point théologique 43, Paris, 1985, p. 105-21.

Jean Lévêque.

PROVIDENCE. – Le thème de la Providence tient une grande place dans l'histoire de la spiritualité. La réalité qu'il vise a marqué de son sceau et de son influence quelques-uns des plus grands génies de cette tradition ; elle n'a pas manqué par ailleurs d'influencer bien des formes de piété populaire, tout en offrant matière aux plus difficiles spéculations chez les penseurs attentifs à tirer au clair les rapports entre temps et éternité, liberté de l'homme et toute-puissance de Dieu. Sous ce dernier aspect, la question est encore au centre de bon nombre de controverses actuelles, même si notre modernité fait un usage moindre du mot, et éprouve quelques préventions déclarées à son endroit. Il conviendra d'abord, après avoir fait le point sur la problématique de ce thème, de rappeler quelles traces d'histoire s'annoncent là, avant de faire droit aux perspectives qu'ouvre peut-être une réflexion actuelle sur l'essence de la liberté et sur les conditions de son effectuation.

1. Problématique. – L'étymologie du terme peut nous servir de point de départ. *Pro-vidence*, d'origine latine, désigne au sens propre l'*acte de voir* quelque chose *par avance* (pour ne pas évoquer une autre signification possible du préfixe, qui voudrait dire : *en*

faveur de, ou même *à la place de*). Il s'agit d'un acte que l'on attribue à Dieu, au titre de son omniscience, et qui fait que l'on suppose en lui une claire vision de ce qui doit survenir, et la possibilité concomitante, en raison de sa toute-puissance, de disposer autrement cet avenir, par un acte de bienveillance. D'où la double attitude possible : je m'en remets totalement à la Providence d'un Dieu dont j'exalte la bonté, certain de ce que me surviendra ce qui est le meilleur pour moi, ou je tente d'infléchir cette Providence dans un sens que je crois favorable.

Le mot doit être mis d'emblée en rapport avec deux autres termes qui concernent également l'avenir : prophétie (cf. *supra*, col. 2408-44) et prédestination. Le *pro-phète* – l'image, comme l'indique l'étymologie grecque du verbe en cause, touche cette fois l'ordre de la parole – est, au moins sous un aspect, celui qui annonce l'avenir, en dévoilant par avance les événements favorables ou contraires qui s'inscrivent en lui. Certes, une telle annonce n'est ordinairement pas dénuée d'efficace, et l'on sait comment la tradition biblique insiste sur le caractère opératoire de la parole prophétique : ainsi, c'est par ce trait de puissance qu'Élie confond les faux prophètes de Baal (1 *Rois* 18, 20 svv). Mais cette force de réalisation est alors subordonnée à l'opération d'un Dieu qui pourra se laisser fléchir par le repentir : d'où l'amère expérience de Jonas à Ninive (*Jonas* 4, 1 svv). Quant à lui, le terme de « providence », qui semble n'impliquer d'abord qu'une sorte de constat passif, a dérivé, au niveau sémantique, vers l'idée d'une prise en charge concrète et proprement déterminante de l'avenir – un avenir qu'il s'agit de faire et d'organiser, en un mot de « prévoir ». Le mot connexe de « provision » dit bien cette nuance active, qui dispose ce qui doit survenir et commande par avance les conditions de son déroulement.

D'où la nécessité de confronter les formes et la signification de cet agir « providentiel » avec ce que portent pour leur part le vocable et la problématique de la *prédestination*. Il s'agit cette fois, au moins pour qui entend le terme dans son acception la plus exacte, d'un acte de volonté efficiente à l'actif d'un Dieu qui définirait l'avenir de l'homme dans son contenu concret, dépouillant de la sorte sa liberté de tout pouvoir réel de novation, voire d'infléchissement notable. On sait comment la prédestination, liée à la perspective du salut dernier, peut être source d'angoisse et de démission, puisqu'elle engage à dire que tout est joué d'avance, pour le bien ou pour le mal sous leurs formes ultimes, toutes ces choses étant enracinées dans un décret éternel qui prive la liberté de l'homme de tout enjeu véritable. Autre la juste compréhension de la Providence : celle-ci est toujours ordonnée au bien, et n'a jamais été conçue, hors des contextes extrêmes, comme annulant la liberté de l'homme. Mais alors, reste à entendre, justement, sa relation à cette liberté.

Car la question de la Providence pose deux sortes de problèmes : d'une part celui du rapport entre Dieu et le monde, ou encore les modes d'engagement de Dieu dans son œuvre ; d'autre part et en forme de conséquence, celui de l'autonomie réelle de l'homme par rapport au plan supposé de Dieu, – que ce plan soit entendu à niveau de création ou comme révélation dernière d'un salut. Philosophie et théologie ont à se prononcer sur ces questions et sur le lien qu'elles entretiennent l'une avec l'autre –, la première au travers d'un problème traditionnel de « théodicée », la seconde en s'efforçant de définir la consistance du créé et la relation de liberté à liberté qui définit l'homme, face à Dieu, comme co-créateur et co-rédempteur. Ce qui oblige doublement à se garder de toute compréhension « objectiviste » de la Providence, comme si l'Absolu-Origine récapitulait en lui toutes les formes passées, présentes et à venir de l'aventure humaine. Encore et toujours, c'est en effet de liberté qu'il s'agit, et la Providence ne peut avoir sens religieux et spirituel authentique que si, loin de fermer les chemins à la responsabilité de l'homme, elle les maintient ouverts de toute son exigence.

Cette évocation des composantes du thème laisse pressentir l'ampleur des informations qu'il faudrait apporter et des réflexions qu'il faudrait mener pour le tirer pleinement au clair. On tentera ici de s'en tenir à l'essentiel, qu'il s'agisse des données de l'histoire ou de considérations spéculatives, – philosophiques ou proprement dogmatiques. Sur l'un et l'autre de ces plans, d'ailleurs, c'est toujours du point de vue de la spiritualité que l'on regardera les choses, – entendons : du point de vue de l'expérience concrète qui est celle de l'homme et des hommes engagés dans l'intelligence et dans la gestion de leur agir quotidien.

Non sans faire auparavant une remarque d'ordre général qui amènera à poser une hypothèse. L'appel à la Providence, sinon la foi en la réalité que recouvre ce terme, a connu dans notre tradition des périodes d'efflorescence vive et d'autres de relatif effacement. On pourrait croire que les premières sont des temps de particulière fécondité, et que les secondes vont de pair avec une certaine entropie spirituelle. Or il n'est pas certain qu'il en aille de la sorte. Peut-être n'est-il pas outrecuidant de chercher plutôt les raisons de ces variations dans des conditionnements psycho-sociologiques globaux. On avancera alors cette hypothèse : les périodes de crise, à niveau socio-culturel, pourraient bien engendrer par contrecoup le besoin accru d'un recours à une puissance tutélaire dont on espère qu'elle prendra en charge une situation que l'on ne sait plus maîtriser. Ainsi le 19e siècle, marqué religieusement par le contrecoup de cette Révolution française que les croyants crurent longtemps devoir déchiffrer sous des aspects pour eux négatifs, non moins que par les effets à leurs yeux dissolvants d'un accès du monde à la conscience d'une pleine autonomie scientifique et éthique, vit-il fleurir les instituts religieux et les congrégations qui se mirent sous le patronage et le vocable de la Providence. Le recul actuel de ces appellations, dont plusieurs ont cherché à se reformuler, traduit peut-être une situation spirituelle nouvelle : celle de croyants davantage engagés dans une intelligence positive et une sympathie active à l'égard de leur siècle. Non que Dieu disparaisse alors de leur horizon ; mais sa place, ainsi que nous le verrons, s'y définit autrement.

En guise de confirmation de cette hypothèse, on permettra d'évoquer ici un avatar du terme qui rabat son usage sacré sur un emploi profane tout à fait significatif : pour parler de la démission des citoyens face aux difficultés sociales ou économiques auxquelles ils sont affrontés, on déplorera de notre temps qu'ils aient trop la tentation de s'en remettre à « l'État-providence ». C'est dire qu'il y a fort à faire, dans le contexte actuel, pour arracher le mot à certaine connotation de défaitisme ou de passivité. Pourra y contribuer un large retour sur son histoire.

2. Histoire. – Le thème de la Providence touche, on l'a dit, à de multiples champs de la réflexion. Dresser un panorama complet des prises de position théoriques et pratiques dont il a été l'occasion appellerait un savoir encyclopédique, qui excéderait les limites de notre tradition chrétienne occidentale. Aussi bien s'agit-il d'une composante de l'action et de la réflexion

– et d'abord du sentiment – que l'on retrouve sous toutes les latitudes et dans toutes les civilisations. L'on s'en tiendra ici à quelques indications sommaires, qui tailleront dans ce domaine si vaste, pour ne retenir que ce qui regarde les antécédents et l'actualité de notre Occident chrétien. En priant le lecteur de consentir à deux décisions qui relèvent de l'arbitraire : 1) on suivra ici un ordre chronologique qui proposera, sans souci d'autre classement, des données relevant indifféremment de la tradition philosophique, de la tradition théologico-dogmatique, ou encore de la tradition spirituelle ; 2) on ne retiendra à chaque étape que les positions qui présentent une originalité par rapport aux traits précédemment mis en lumière, dessinant d'autres types d'intelligence de cette réalité ou lui apportant des enrichissements notables. De la sorte s'élaborera une image complexe qui permettra de comprendre les interrogations nouvelles nées en notre temps.

En ce domaine comme en tant d'autres, notre tradition est tributaire d'une double origine, sémite et grecque.

1° La première, consignée dans la *Bible*, met en lumière la pleine coopération de Dieu et de l'homme dans l'œuvre de la création et dans celle du salut. L'univers n'est pas proposé là d'emblée dans sa forme dernière, et l'homme est invité à prendre en charge la genèse des choses, en se soumettant la terre et en organisant le monde. Certes, il se doit en cela de correspondre au dessein de Dieu, et celui-ci le seconde de sa puissance dans les œuvres de vérité qu'il entreprend. Mais cette action en faveur du peuple est toujours ordonnée à la promotion de sa véritable liberté et responsabilité : « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui » (*Deut.* 30, 19-20. Cf. aussi 11, 26-28 ; *Jér.* 21, 8 ; *Sir.* 15, 16-17). Jésus exprimera en son temps cette pleine co-opération lorsqu'il s'écriera : « Mon Père, jusqu'à présent, est à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (*Jean* 5, 17).

2° A la *pensée grecque* nous sommes redevables d'une conception différente dans son principe, et que l'histoire entraînera encore plus loin peut-être de pareille attitude. Chez Platon, le monde sublunaire est la réplique du monde des Idées, telles qu'achevées dans leur perfection éternelle. Même si l'on se refuse à hypostasier ce dernier, même si l'on prête attention d'abord, comme il convient, à sa signification *logique* – médiation « idéale » de la nature et de l'histoire –, reste que toute la consistance de l'univers humain tient dans sa participation (μέθεξις) au Bien suprême, et que les ombres au fond de la caverne ne sauraient être déchiffrées que par celui qui a trouvé à s'accorder avec la lumière prévenante et déterminante du Soleil de vérité. Fonction « providente » qu'Aristote précise encore lorsqu'il parle de Dieu comme de « l'immobile qui meut » : c'est parce qu'il est achevé en lui-même qu'il engage de fait tout être sur la voie de son propre achèvement.

On le voit cependant : pour « exemplaire » que soit ici d'abord l'être de Dieu, reste qu'il est conçu encore selon l'ordre d'un dynamisme qui laisse la voie ouverte aux valeurs de libre créativité. Autre la façon dont les Stoïciens comprendront le rapport de détermination qui existe entre Dieu et l'homme : Dieu est alors identifié à l'œuvre dont il définit les lois et la figure dernière, et l'homme n'a d'autre ressource que de se plier aux injonctions muettes de ces « lois naturelles ». Toute création responsable et novatrice, de la part de l'homme, est comme invalidée dans son principe : ne lui reste qu'à correspondre à ce qui pour lui fut décidé de toute éternité, et dont le fonctionnement de la nature lui présente une image immuable et déterminante. Bientôt, Platon lui-même sera réinterprété selon cette optique ; stoïcisme et néoplatonisme marqueront d'incroyable façon l'histoire de la pensée et de la spiritualité chrétiennes, parvenant même à rejeter dans l'ombre, pour de vastes périodes, les vues héritées de la tradition biblique.

3° Ce ne fut pas sans une lutte déclarée menée par certains cercles croyants. *Le christianisme primitif*, peu soucieux de valoriser un ordre du monde trop vite sacralisé et soustrait au mouvement de la re-création salvifique, sut rejeter avec force l'idée de providence païenne : le Dieu de l'Alliance, aux yeux des premiers chrétiens, n'avait que peu à voir avec ces puissances, même tutélaires, que l'on cherchait à se concilier quand il ne s'agissait pas de capter leur pouvoir. Bientôt Pélage, en réaction contre toute démission de l'homme, exalta à ce point sa liberté qu'il en vint à la délier de celle de Dieu, et qu'il remit son salut entre ses mains. A ce compte, l'idée même de Providence disparaissait, sans plus, du champ de la conscience.

4° *Saint Augustin*, dont l'expérience personnelle fut marquée d'un éloignement par rapport à Dieu suivi de sa redécouverte bouleversante, se devait d'engager à nouveaux frais sa puissance de réflexion sur ce thème. Son insistance sur la nécessité d'en venir à une claire option entre les deux « cités » dont les logiques sollicitent l'homme préparait certaines lectures de sa pensée qui devaient la tirer dans le sens d'un radicalisme extrême ; on sait comment le Jansénisme crut y déchiffrer les prémisses d'une foi en la prédestination, au sens fort et précis de ce terme. Tout autre l'enseignement que de lui l'on recueille lorsqu'on le suit dans son analyse de l'acte de liberté : tout est de Dieu, affirme-t-il, mais tout est aussi de l'homme. Cette pleine « synergie » préparait les voies à l'intelligence du rapport paradoxal que la réflexion dialectique, bien longtemps après, tenterait de mettre en lumière : volonté de l'homme et volonté de Dieu, idéalement, ne sauraient entrer en concurrence, puisque le contenu non moins que le dynamisme structurant de la première ne sont autres que le contenu et le dynamisme de la seconde. Premier effort conscient pour développer une pensée qui valorise d'un même mouvement l'une et l'autre des réalités en cause : la liberté agissante de l'homme et la volonté providente de Dieu.

5° Restait à dépasser le stade de cette affirmation double et unique pour rendre compte du fonctionnement concret des choses. *Thomas d'Aquin* le tenta. Dieu, selon lui, doit être dit « cause première » de l'agir humain. Mais la toute-puissance que recèle cette qualification se tempère quand elle vient à toucher la liberté de l'homme : Dieu en effet n'agit sur cette dernière que par le jeu des « causes secondes », autrement dit en disposant événements et circonstances de telle sorte que la responsabilité de l'homme, non seulement soit sauvegardée, mais trouve dans cette distance médiatisante un surcroît d'exigence propre et l'urgence nouvelle d'une claire affirmation.

6° Avec le *Nominalisme*, à la fin de la période médiévale, l'insistance porta à nouveau sur l'absolue maîtrise de Dieu par rapport à l'ordre du créé, – une maîtrise telle que Dieu peut faire tout, absolument tout ce qu'il veut, et que l'homme ne saurait avoir la possibilité d'y faire obstacle de quelque façon que ce soit. Quant à la Réforme, dont on sait avec quelle entièreté elle remit le salut à la foi seule, à l'exclusion des œuvres, elle ne pouvait que magnifier l'idée de Providence, enracinée dans une volonté efficace de salut de la part de Dieu. Le thème du « *Deus solus* » – à lui seul le mérite et la gloire – mettait alors en échec toute conception d'une co-opération salvifique : dans l'œuvre du salut, tout vient de Dieu, et pratiquement rien de l'homme. Du côté catholique, le Jansénisme radicalise encore cette position en redonnant vigueur à une foi en la prédestination. Ici et là, nous sommes loin de l'effort augustinien de pensée, tout entier tendu vers l'expression de la synergie homme/Dieu.

7° *Le 17e et le 18e siècle* virent s'affirmer l'autonomie de la raison face à une conception contraignante de l'obéissance de foi. Philosophie et théologie en viendront alors à consommer leur divorce. La première s'attachera d'abord, avec Descartes, Malebranche, Maine de Biran, à définir la texture interne du sujet. Leibniz y adjoindra l'affirmation de sa pleine autonomie d'individu à l'intérieur du tout social ; et Rousseau, dont le piétisme s'accommodait d'une confession de foi basée sur le sentiment de certaine connivence prime avec le cosmos, comprendra l'existence politique comme la libre association contractuelle de sujets d'abord posés et reconnus dans leur singularité et leur pleine autonomie d'origine. Un basculement s'est ainsi opéré, dans la mesure où le fondement de l'agir humain, pour lors, n'est plus recherché dans une conformité à quelque ordre éternel des choses, mais dans la libre volonté d'individus assumant ensemble leur destin.

Parallèlement, la réflexion chrétienne délaisse davantage les grandes constructions intellectuelles qui s'attachaient à résoudre le problème théorique des rapports entre Dieu et monde, éternité et temps. Un Bossuet prend plutôt la voie de la narration historique pour montrer comment un secret dessein de Dieu anime les événements de la temporalité profane pour faire d'eux les éléments d'une « histoire sainte ». Et la piété chrétienne développe comme jamais une spiritualité faite de confiance sans mesure dans la bonté « providente » de Dieu. Trait sensible – pour ne point envisager ici la note « expiatrice » qui marque ce courant – à travers le développement de la dévotion au Sacré Cœur (sainte Marguerite-Marie Alacoque, bienheureux Claude de la Colombière). Mais il s'affirme aussi dans l'œuvre de saint François de Sales, et surtout dans la doctrine de l'abandon et du moment présent du jésuite Jean-Pierre de Caussade (cf. art. *Présent* [Moment], DS, t. 12, col. 2136-68). Cette note ne cessera de s'affirmer jusqu'en notre siècle, par le relais, à la fin du 19e, de la « petite voie » de sainte Thérèse de Lisieux (*Manuscrits autobiographiques*, publiés par le Carmel de Lisieux, 1956). Un autre représentant typique de cette spiritualité de la confiance est l'abbé Henri de Tourville (cf. *Piété confiante*, Paris, 1905).

8° Au *19e siècle*, la division ne cesse de s'accentuer, à propos de ce problème, parmi les philosophes, – les plus notables d'entre eux penchant sans conteste vers l'affirmation d'une autonomie radicale de l'homme. Pour un Bernardin de Saint-Pierre, qui voit la Providence à l'œuvre dans tout ce qu'il détecte de favorable au sein de l'univers matériel, pour un Vico ou un Joseph de Maistre, pareillement attentifs à déceler mille traces tangibles du divin, il faut évoquer à l'inverse la réflexion fondamentale d'un Hegel, soucieux d'assurer la pleine consistance de la liberté humaine aux prises avec une contingence que ne prédétermine aucun vouloir souverain. Non qu'il engage une perspective qui signerait l'absence de Dieu au monde ; mais la pleine manifestation de ce Dieu à travers la figure de Jésus le Christ n'acquiert effectivité que lorsqu'elle se trouve transcrite en histoire par le libre engagement de l'homme. Dieu, pour Hegel, est par essence l'Absolu qui se révèle ; mais cette révélation de Dieu, si elle rend possible une histoire sensée, ne la détermine aucunement dans son contenu. C'est à l'homme qu'il revient d'inscrire « la raison dans l'histoire » ; et cet engagement de vérité est la seule « théodicée » qui vaille.

Quant à Nietzsche, on sait comme il part en guerre contre toute compréhension d'un Dieu qui réaliserait à la place de l'homme ce que l'homme ne pourrait faire de lui-même : ce serait là, selon lui, le principe d'un salut aliénant, alors que l'accomplissement de l'homme – sa force et sa faiblesse, symbolisées dans l'image de l'enfant – tient dans la faculté qui est sienne d'assumer comme en se jouant la tâche de se créer lui-même et de créer le monde.

Reste un mot à dire sur la figure d'un Pierre Teilhard de Chardin. Sa conviction religieuse a marqué la première moitié de notre siècle. Il a su la proposer dans une haute conscience de la dignité de l'homme, qui ne consiste pas à rejoindre une place prédéterminée dans une fresque dessinée par avance, mais à contribuer à la genèse du monde en organisant et en humanisant ses forces chaotiques. Seule façon pour lui de correspondre au dessein d'un Dieu provident. C'est dans cette perspective que s'inscrivent encore, face aux préjugés et aux difficultés de l'heure, les efforts engagés pour formuler à nouveaux frais une doctrine cohérente sur ce thème.

3. Réflexion. – Cette fresque d'histoire aura permis de pressentir quelles difficultés l'homme de notre temps éprouve face à l'idée de Providence. Ce n'est pas que soit rejetée, sans plus, toute reconnaissance d'une relation de notre liberté à une liberté constituante ; mais, sans que l'on puisse pour autant parler de quelque visée prométhéenne, il est clair que nous ne sommes plus enclins à accepter une prédétermination effective de l'avenir, une prédétermination pensée à partir d'un plan préétabli de par la volonté toute-puissante d'un Dieu qui aurait disposé et disposerait toutes choses en vue de l'accomplissement de ce dessein de salut. Point n'est besoin d'insister sur la critique fondée que nous adressons à pareille perspective ; plus intéressant et plus urgent l'effort pour dépasser cette problématique statique, et pour retrouver l'intuition d'une co-opération plénière entre Dieu et l'homme. Proposons ici une réflexion sur ce point en cinq étapes successives.

1° *Liberté de genèse, liberté en genèse.* – Revenons à ce qui est peut-être l'intuition centrale de Teilhard. Lorsqu'il se mesure à son destin, individuel et collectif, l'homme ne se trouve pas face à une mosaïque dont chaque élément représenterait en quelque sorte un individu, seulement invité à rejoindre ce lieu déterminé pour lui par avance de toute éternité. L'univers s'offre à lui au contraire sous la figure prime d'un chaos à peine organisé ; et résonne à nouveau à ses oreilles l'injonction inscrite aux premières lignes de la Genèse : c'est à lui qu'il revient de « se soumettre la terre », d'inventer un ordre, de distiller une

harmonie. C'est dire que la liberté de l'homme est d'abord une *liberté de genèse*, et que son appel à un Dieu provident ne saurait avoir pour signification de le délivrer de cette tâche créatrice. A l'origine, le Dieu de toute vérité a remis l'homme au conseil de ses mains, et il lui a confié l'univers. Il a fait de lui au sens propre, un être « créé-créant ». Ce qui veut dire que l'être humain n'est pas une part limitée d'un plan d'ensemble qui devrait coûte que coûte venir à effectivité ; bien plutôt, mis en position de responsabilité et d'initiative, il est lui-même l'architecte du monde, placé à ce titre devant un avenir essentiellement ouvert. Certes, par raison de création première, Dieu peut être considéré comme la cause ultime de cet agir ; et l'homme peut s'assurer dans l'espoir ou dans la certitude de cette création en lui « continuée » ; quant à penser que Dieu pourrait inter-venir continuellement pour infléchir le cours des choses et disposer un avenir qui ne serait pas en cohérence avec cette responsabilité qu'il a remise à l'homme, voilà qui procède peut-être de cette peur à vivre dont l'homme doit se délivrer s'il veut remplir son « contrat de création ».

Cela n'est pas joué d'avance, non plus qu'une fois pour toutes. Dostoievski, mettant en scène le « Grand Inquisiteur », nous en avertit, lui qui n'était pourtant pas précisément porté à reconnaître à l'homme de façon immédiate une psychologie et une spiritualité des plus claires : ce qui domine peut-être l'histoire de notre tradition chrétienne, autant que celle de l'humanité, c'est ce que l'on peut appeler la peur de la liberté (*Les Frères Karamazov*, 5e livre, ch. 3, 4 et 5).

Que l'homme éprouve recul ou effroi face à un avenir essentiellement indéterminé – et comme tel redoutable –, voilà qui ne saurait surprendre. Sa réaction pourra être de tenter de s'assurer contre cet avenir en pensant qu'une puissance tutélaire dispose toutes choses – par le jeu des « causes secondes » – pour que leur issue soit favorable. Plus exigeante la conviction portant sur le fait que ce dynamisme provident s'exerce moins sur les conditions objectives qui commanderaient l'apparition de l'événement que sur la liberté même à laquelle il revient de le produire, en accompagnant de façon responsable son déroulement. Car la liberté de genèse est aussi une *liberté en genèse*, qui prend conscience d'elle-même dans ses succès comme dans ses échecs, et qui doit se former et s'éduquer jusqu'à gagner enfin sa forme achevée. Nulle force ne saurait délier l'homme de ce devoir sien qui est de croître en force créatrice ou re-créatrice. Le rapport véritable à la Providence trouve place à l'intérieur de ce devoir et de cette tâche, dans l'invention que requiert l'affrontement nécessaire à un futur nécessairement indéterminé.

2° *Un Dieu de relation.* – Pareille attitude essentiellement ouverte ne s'accommode pas de n'importe quelle image de la divinité. On peut certes s'en tenir au paradoxe aristotélicien de « l'immobile qui meut », ou à la formule plus développée que propose Teilhard lorsqu'il parle de « Dieu achevé pour soi, pour nous jamais cessé de naître » ; restera à dire quel mouvement procède du sans mouvement, et comment ce qui est mû est aussi, est peut-être d'abord ce qui *se* meut ; s'agissant alors de la façon dont Dieu pour nous « ne cesse de naître », il faudra comprendre encore comment elle ne tient pas seulement à quelque faiblesse de notre mode d'appréhension, mais exprime la co-naissance de l'homme concret et du principe dans lequel il trouve de façon continue origine et dynamisme.

Il est deux façons de conceptualiser l'être de Dieu, – disons encore : de comprendre sa « logique ». La première transcrira sa perfection d'origine comme aussi ce que l'on appelle sa toute-puissance dans les canons d'un ab-solu, – en entendant ce dernier terme dans sa valeur étymologique : une réalité qui ne se trouve liée par rien, et qui tient par elle seule, en autonomie radicale, hors de toute relation structurelle ou constitutive. Quant à l'autre façon évoquée, elle le voit engagé essentiellement dans une pluralité de rapports qui définiraient son être même, – l'absolu perdant alors tout objectivisme ontologique pour qualifier de façon plus exigeante encore la *logique de relation* qui s'annonce en cette approche.

Certes, l'orthodoxie croyante ne s'en est jamais tenue à un Dieu radicalement solitaire. La doctrine trinitaire, si présente à la tradition spirituelle, est là pour attester que la divinité est bien, toujours et d'origine, relation à elle-même. Pour l'exprimer ici en termes scolastiques, cette tri-unité dit bien que, dans l'absolu, l'*esse in* est identique à l'*esse ad*, – autrement dit que son immanence à soi a pour qualification et pour contenu sa relation à l'autre : à soi comme autre. Mais la stricte distinction entre les relations *ad intra* et *ad extra* vient alors mettre l'homme hors champ lorsqu'il s'agit de définir la portée première de cet être relationnel de Dieu. Au lieu que l'intelligence d'un engagement plénier de Dieu dans sa création lie cette dernière à lui de telle sorte que son mouvement *propre* soit le mouvement de Dieu en elle. N'est-ce pas en lui que l'homme a « la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17, 28) ?

La synergie de l'homme et de Dieu n'apparaît plus dès lors comme une réalité seconde, fruit d'une intervention aléatoire de l'absolu, – Providence que l'on pourrait ou devrait invoquer, infléchir, contraindre. Elle est la loi même de la réalité, et l'évoquer ou faire appel à elle, c'est se replonger dans la vérité de la relation qui constitue l'homme comme homme, tout comme elle constitue également Dieu comme Dieu. Perd l'essentiel de sa signification l'évocation d'un Dieu aux desseins « insondables », en qui seraient comme précontenues les figures effectives et concrètes que l'homme devrait assumer au fil de son aventure historique. Une fois encore, c'est à ce dernier qu'il revient d'inventer son destin, dans la force toujours présente, par nécessité d'être, de ce Dieu qui le pose en relation proprement structurelle avec lui. Parce que lui-même est un Dieu de relation.

3° *Faire vrai ce qui est vrai.* – Nous en venons ainsi à ce qui forme le cœur d'une problématique de la Providence. Entrer dans l'intelligence de ce point ne suppose pas seulement une aptitude logique à manier les paradoxes, mais d'abord et avant tout l'attention éveillée aux complexités que porte avec soi toute expérience relationnelle. Qu'il s'agisse des rapports entre Dieu et l'homme ou de ceux que ce dernier noue avec son semblable, l'essentiel sera de se refuser aux alternatives trop simples, figées en dilemnes ou en antinomies, – par exemple celle qui consiste à penser ou que tout est donné d'emblée (par l'un ou par l'autre), en sorte que nulle part ne demeure à l'invention, ou bien au contraire que l'aventure qui s'engage se trouve de part en part marquée d'indétermination, et remise, jour après jour, à quelque imprévisible

inspiration. Plus vraie, plus exigeante aussi, l'attitude qui confesse d'un même souffle que la relation porte en soi sa propre logique, mais que c'est justement cette logique, ce principe dynamique, qui appellent effectuation sous les formes et dans des figures d'histoire qu'il revient à la liberté d'imaginer et de réaliser. Ce que, sous mode encore abstrait, l'on peut enclore sous cette formule : il s'agit toujours de *faire* vrai ce qui *est* vrai, et de le faire vrai parce qu'il est tel ; étant entendu que la vérité du principe, pour sa part, n'*est* ce qu'elle est qu'à être *faite* telle, et qu'elle ne peut s'imposer que par le jeu de cette reconnaissance active.

Mais quittons le plan des affirmations de tonalité logique pour celui des réalités d'expérience. En l'occurrence, bien sûr, c'est d'expérience spirituelle qu'il doit s'agir. Prenons-la d'abord dans son expression dogmatique. La foi chrétienne tient toute dans la confession du sens que revêtent pour chacun de nous la mort et la résurrection du Christ. Nous tentons de reconnaître, de bouche, de cœur et d'action, que là fut posé une fois pour toutes et de façon insurpassable tout ce par quoi l'homme – passé, présent et à venir – peut être engagé vers son propre accomplissement. Disons encore que le Christ a déployé l'espace total à l'intérieur duquel toute aventure humaine doit trouver à se réaliser et à s'épanouir. En ce sens, le Christ *est* la vérité de l'homme. Mais cette vérité universelle n'est pas en lui sous sa figure achevée, comme s'il recélait dans sa singularité toutes les formes de l'humanité à naître. Le Christ est vérité de l'homme sous le mode du principe et du germe. C'est dire qu'il n'est tel qu'à être fait tel, et cela par le jeu des réalisations différenciées qui sont à mettre au compte des hommes dans la suite des temps.

Les deux aspects en jeu doivent être ici honorés d'un même mouvement. C'est parce que le Christ *est* toute vérité que cette vérité peut et doit être *faite* par l'homme. A l'inverse, c'est parce que la vérité est faite par les hommes qu'elle est aussi, par présupposition, dans le Christ. A la limite, il faut aller ici jusqu'à raisonner par l'absurde, comme le fit Paul lorsqu'il écrivit aux Corinthiens : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité » (1 *Cor.* 15, 13). Comprenons : la résurrection du Christ, parce qu'elle est un « fait », n'aurait pas de sens si le croyant n'y puisait le dynamisme de sa propre résurrection. Ainsi s'opère un merveilleux échange : la force qui fut à l'œuvre en Christ est aussi celle qui est à l'œuvre en l'homme ; et, loin de le contraindre, elle requiert de lui, si l'on peut dire, confirmation.

Le même raisonnement s'impose aussi bien lorsqu'il s'agit du rapport de création ; et c'est là que nous retrouvons directement l'idée de Providence. Dieu *est* la vérité de l'homme ; mais il l'est sous le mode du principe, en sorte qu'il revient à l'homme d'honorer cette origine – et de la *faire* vraie – en agissant dans la lumière et la force de cette vérité : création « continuée » qui est toujours, ici et maintennt, l'ultime raison et le fondement dernier de cette action. En sorte que cette présence « providente » d'un dynamisme principiel à l'agir humain ne puisse jamais avoir pour sens de délier celui-ci de la responsabilité en laquelle il s'enracine, non plus que de substituer à ses œuvres défaillantes ces bienfaits gratuits que l'on implore d'aventure pour changer merveilleusement le cours des choses ; car si la confiance en l'autre est toujours requise lorsque la relation est suffisamment profonde, cette confiance est là pour définir la qualité d'un engagement, et nullement pour invalider celui-ci, dans ses motivations propres comme dans la logique de son développement. S'en « remettre » à la Providence, c'est alors faire fond sur cette force créatrice toujours offerte, et cela en lui donnant effet dans le mouvement d'une libre co-création.

4° *Éloge de l'autonomie.* – Cette compréhension des choses permet de dépasser la problématique plus ou moins dualisante qui commande, quoi qu'on en ait, la perspective classique : l'homme ici, attelé à une tâche dont il ne peut venir à bout, et Dieu là-bas, vouloir de plénitude et de bienveillance qui peut disposer toutes choses pour que soit rachetée et en quelque sorte tournée et prévenue cette impuissance de l'homme. En somme, Dieu faisant souverainement la vérité et le salut de l'homme, de cet homme qui par lui-même est incapable de salut et de vérité. *Par lui-même* : ainsi s'exprime-t-on, en omettant de reconnaître l'essentiel : l'homme n'est jamais seul ; il n'agit jamais « par lui-même », si l'on entend par là un dynamisme de réalisation qui aurait en lui sa source dernière : une source qui alors serait effectivement bien limitée. Mais en fait, l'homme ne peut jamais agir que dans la force qui le posa et ne cesse de le poser comme agissant : l'œuvre qu'il entreprend est toujours le fruit d'une syn-ergie.

Avec ce mot, nous retrouvons peut-être ce qui fit l'essentiel de l'intuition augustinienne en ce domaine. Tout est de l'homme et tout est de Dieu ; en sorte que l'œuvre de vérité qui d'aventure s'affirme au chemin de l'homme est *œuvre commune* de l'homme et de Dieu, œuvre de relation. Il n'est pas exact de dire qu'elle est produite en l'homme par Dieu, – ce qui, peu ou prou, mettrait ce dernier hors champ lorsqu'il s'agit de responsabilité dernière ; il y a co-production, co-création ; et s'il est vrai que, dans cette aventure, Dieu ne manque jamais, voilà qui signifie que l'affirmation de cette synergie relève bien, en dernière analyse, de la responsabilité plénière *de l'homme*, et que celui-ci ne saurait s'en remettre à Dieu pour le succès de ce qu'il n'aurait pas lui-même efficacement mené à bien, dans la force de la création à lui toujours départie. Ainsi s'exprime la sagesse des peuples : « Aide-toi, et le ciel t'aidera ». A condition de comprendre que l'homme n'agit pas d'abord « par lui-même » et seul – « aide-toi » –, en sorte que cet agir solitaire devait commander, comme en seconde instance, une intervention en relais de la part de Dieu : en fait, c'est d'origine et toujours que l'agir de l'homme se trouve, ne disons pas enveloppé, mais intérieurement dynamisé par l'agir de Dieu. Aucun d'eux ne peut agir seul, et si l'« aide du ciel » ne peut être valablement requise par qui ne s'aide point lui-même, cela signifie seulement que l'homme, dans son agir, doit s'accorder à ce qui est structurellement la loi de l'agir de Dieu.

Voilà qui autorise à entrer dans davantage de précisions lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et le mode de fonctionnement de cette articulation. On parlera alors de *synergie croisée*, c'est-à-dire telle qu'existe entre Dieu et l'homme un réel échange de détermination. Pour en rendre compte, qu'il suffise de commenter sommairement la phrase que l'on attribue communément à saint Ignace de Loyola : « Que telle soit la règle première de ton action : confie-toi à Dieu comme si le succès des choses dépendait tout entier de toi et en rien de Dieu ; donne-toi cependant pleinement à l'œuvre comme si tu ne devais rien faire, et Dieu seul toutes choses ».

Ces propos recèlent une telle violence spéculative que la tradition, croyant y déceler un défaut de logique, ne fit rien moins que de renverser les affirmations, – ce qui donna,

de façon banale : confie-toi à Dieu comme si tout venait de lui et rien de toi, et donne-toi à ton œuvre comme si tout dépendait de toi et rien de Dieu. Or l'exacte formulation est bien celle qui fut rapportée ci-dessus, et l'on sait comment Gaston Fessard sut en faire la démonstration définitive (cf. *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t. 1, coll. Théologie 35, Paris, 1956, p. 305-63).

Comment donc entendre ces choses ? Sous cette forme sans doute : le dynamisme de la liberté – seconde partie de la phrase – a pour origine et pour contenu la certitude intime de ce que Dieu ne manque jamais de donner force et efficacité à l'engagement de l'homme ; quant à la confiance en Dieu – première partie de la phrase –, cette confiance que l'on peut justement identifier à un recours permanent à la Providence, elle ne se trouve justifiée, rendue crédible et efficace, que par la force avec laquelle l'homme s'attache à réaliser ce qui doit l'être. Comprise de la sorte, l'idée de Providence n'est pas un subterfuge pour palier les paresses de l'homme ou annuler ses peurs ; elle est l'exacte expression, fondée en foi et en raison, d'une relation structurelle qui est la loi même de la création. Relation structurelle : car il s'agit là d'une dimension permanente ; en sorte que l'appel à la Providence qui peut jaillir de l'homme aux instants de détresse n'a sens que de remettre en mémoire ce qui est la loi de l'agir commun, en tout temps et en tout lieu, – cette polarisation momentanée étant le signe de ce que la vie, qui procède par pleins et déliés, ne peut se tenir toujours au niveau de conscience qui serait normal, et qu'il est bon que cette dimension de vérité soit réveillée en l'occasion.

Agissant de la sorte, l'homme n'est jamais acculé à cette démission de lui-même qui le ferait, ainsi que l'on dit, « sauter hors de son ombre ». Mieux, il trouve dans cette compréhension des choses l'occasion de prendre conscience de ce qu'« autonomie » veut dire. Résultat de grande importance : n'a-t-on pas coutume d'entendre ce terme comme s'il recélait toujours une requête prométhéenne ou déicide ? Il est vrai qu'à serrer son étymologie l'on parviendrait à une affirmation des plus contestables, contre laquelle s'inscrit précisément l'analyse que l'on vient de proposer ; car l'on ne pourrait dire, au sens strict, que l'homme est à lui-même sa « propre loi » sans l'arracher à cette relation structurelle dont nous avons dit qu'elle le constitue précisément comme homme. L'exclusion n'est plus ici de mise, et l'on doit dire que la « loi » de l'homme n'est authentiquement sienne que dans la mesure où il l'appréhende comme le vouloir efficient de Dieu en lui. Ainsi s'entend le paradoxe de sa pleine autonomie : il signifie, avec la plus grande économie de moyens, que Dieu et l'homme ne sont ni un ni deux – ni *seulement* un ni *seulement* deux –, et que l'idée de Providence peut nous permettre de déjouer les pièges formellement connexes du monisme fusionnel et du dualisme d'exclusion. « Autonomie » : ni transparence réductrice ni étrangeté aliénante.

5° *L'homme providentiel.* – Il serait loisible d'exprimer ces réalités en faisant appel à l'articulation blondélienne entre la « volonté voulante » et les « volontés voulues », – la première, qui définit justement la loi de l'être dans sa dimension créée, figurant comme le dynamisme interne et constitutif des secondes. Autre explication rationnelle de ce que l'on visa sous le vocable simple de « synergie », ou encore sous la lexie complexe qui dit que l'homme est « créé-créant » : toutes expressions que l'on peut tenir pour également valides et co-nécessaires. La dernière d'entre elles va cependant nous permettre d'engager une dernière considération sans laquelle l'idée de Providence ne serait pas lestée de son véritable poids spirituel et chrétien.

Lorsqu'il cherche à ordonner son agir, l'homme est enclin à solliciter une aide pour mener à bien sa tâche. Il s'appréhende alors lui-même, si l'on peut dire, comme « objet de providence ». Mais c'est comme sujet qu'il est de la sorte bénéficiaire d'un agir bienveillant. Ce qui veut dire que c'est sa puissance d'agir, sa liberté, qui se trouvent alors éveillés. Le résultat de la sollicitude « providente » de Dieu sera donc de poser un être traversé lui-même de cette bienveillance dont il est constitué. D'objet de providence, l'homme vient à être qualifié à son tour comme *sujet providentiel*. Ici vient au jour une perspective familière à toute doctrine spirituelle authentique : la preuve de ce que l'homme entretient une relation de vérité avec Dieu – ni domination ni servitude, ni désir fusionnel ni étrangeté excluante –, c'est qu'il engage une relation du même type avec son prochain. L'homme providentiel est alors posé dans cette attitude même par le Dieu de toute Providence.

Une lumière peut jaillir de là en retour sur la compréhension de la relation homme-Dieu. Nous en avons pris conscience en notre temps : l'homme ne peut réellement venir en aide à l'homme que s'il renonce à prendre sa place en le comblant simplement de biens, sans prendre garde à le solliciter dans sa liberté. Les grands mouvements caritatifs ont inventé l'idée de « partenariat » : celui qui donne et celui qui reçoit – et qui reçoit idéalement le pouvoir de se donner à lui-même – deviennent « partenaires » dans l'aventure du développement. C'est une « égalité » de ce type qui peut et qui doit être reconnue entre Dieu lui-même et l'homme sa créature, – cet homme en faveur duquel il a disposé et dispose toutes choses pour que sa responsabilité puisse jouer à plein en sa propre faveur et en faveur des hommes ses frères.

Le DTC (t. 13/1, 1936) comporte d'amples études analysant la doctrine classique de la Providence à l'intérieur du catholicisme : *dans la Sainte Écriture*, par A. Lemonnyer (col. 935-41) ; *selon les Pères grecs*, par J.-D. Simonin (col. 941-60) ; *selon saint Augustin*, par A. Rascol (col. 961-84) ; *selon la théologie*, par R. Garrigou-Lagrange (col. 985-1023). – L'art. *Vorsehung* du LTK (t. 10, 1965) est signé par K. Rahner ; il comporte des bibliographies substantielles sur les thèmes suivants : *Schrift und Umwelt* et *Dogmatisch*. On trouvera là également, assortie d'une bibliographie, une liste des congrégations et communautés religieuses, masculines (2) et féminines (34), qui, dans leur intitulé, font référence à la Providence. – EC, t. 10, 1953, propose, sous la plume de Cornelio Fabro, une étude sur le thème *Provvidenza*, selon ces trois parties : *Nozione ed esistenza, Dottrina cattolica* et *Cenno storico* ; bibliographie sommaire sur le seul aspect théologique.

Voir aussi les art. du DS portant sur des thèmes spirituels connexes : *Abandon, Confiance, Espérance, Présent (Moment)*.

Pierre-Jean LABARRIÈRE.

PRUDENCE (VERTU DE). – Voltaire écrit que le prudent se fait du bien à lui-même et que le vertueux en fait aux autres. Il oublie que la prudence est précisément une vertu, très à l'honneur chez les philoso-

phes avant même Platon et Aristote. Les Stoïciens la considèrent, avec la force, la tempérance et la justice, comme une des « vertus premières » (Diogène Laërce, *Vies* VII, 92). Popularisée par Cicéron, cette théorie des vertus sera reprise par les Pères de l'Église et les auteurs médiévaux. Mais la prudence tient aussi une place importante dans l'Écriture. Notre enquête sera volontairement limitée : après l'étude des données scripturaires, nous envisagerons brièvement la tradition patristique et médiévale, puis les rapports entre prudence humaine et prudence chrétienne à partir d'Aristote, saint Thomas et Kant, pour présenter enfin une vue d'ensemble.

1. *Données scripturaires.* – . *Tradition patristique et médiévale.* – 3. *Prudence humaine et prudence chrétienne.* – 4. *Vue d'ensemble.*

Le mot français *prudence* dérive du latin *prudentia* qui signifie connaissance pratique, savoir faire, compétence, prévoyance, discernement ; il s'identifie souvent avec *sapientia*, sagesse. Le terme grec correspondant est φρόνησις qui désigne l'habileté relative à l'action, l'aptitude à discerner les cas singuliers. Il s'agit d'une sagesse dans l'agir, d'un art d'appliquer les règles générales aux cas particuliers. L'usage courant du terme français connote souvent un souci d'éviter les dangers, de se prémunir contre les risques : le prudent adopterait les précautions du craintif, de l'homme qui n'aime pas les aléas de l'aventure. mais la signification générale du mot n'implique pas forcément ces nuances péjoratives. Le *Dictionnaire* de P. Robert (éd. abrégée, Paris, 1978, p. 1558) définit ainsi la prudence : « Attitude d'esprit de celui qui, réfléchissant à la portée et aux conséquences de ses actes, prend ses dispositions pour éviter des erreurs, des malheurs possibles, qui s'abstient de tout ce qu'il croit pouvoir être source de dommage ».

1. **Données scripturaires.** – 1° L'Ancien Testament distingue la prudence au plan théorique et au plan pratique. Le mot qui revient le plus souvent dans la traduction grecque des Septante est *synesis* ; on compte une vingtaine d'emplois de *phronèsis*.

1) *La prudence au plan théorique.* – Au sens très général, la prudence commence par une décision d'accorder sa vie avec la *crainte de Dieu* (DS, t. 2, col. 2463-75) ; cf. *Prov.* 8, 13 ; 9, 10 ; 14, 27. Il n'y a donc de prudence que conformément à la crainte de Dieu. L'astuce, le savoir-faire en dehors de la soumission à Dieu ne peuvent être décorés de ce nom. Le malfaiteur avisé ne peut être dit prudent. La prudence est le droit discernement de ce qu'il faut faire, c'est-à-dire de ce qui est conforme à la loi divine. C'est la raison pratique informée par la crainte de Dieu.

La prudence est aussi une juste prévision de l'avenir en tablant à la fois sur les circonstances présentes et sur l'expérience du passé. Les reproches que Moïse adresse à Israël, c'est de ne pas tenir compte des expériences vécues. « (Israël) est une nation aux vues courtes, privée de discernement. S'ils étaient sages, certes ils aboutiraient ; ils sauraient discerner leur avenir » (*Deut.* 32, 28-29).

2) *La prudence au plan pratique* est une sorte d'habileté, de savoir-faire pris en bonne part. Le prudent est circonspect, tandis que l'ingénu est naïf. « Un sot se précipite pour mettre les pieds dans la maison, mais l'homme d'expérience se présente avec modestie. Dès l'entrée, l'insensé lorgne dans la maison, mais un homme bien élevé se tient au dehors. Écouter aux portes est le fait d'un homme sans éducation et l'homme sensé s'estimerait chargé de honte » (*Sir.* 21, 22-24).

Le prudent réfléchit avant de parler ; l'ingénu parle avant de réfléchir. « Dans la bouche des sots se trouve leur cœur ; dans le cœur des sages se trouve leur bouche » (*Sir.* 21, 26). « Les gens sensés réfléchissent avant de parler et rendent ainsi leurs paroles plus convaincantes » (*Prov.* 16, 23). Le prudent se garde bien de parler aux autres avec mépris ; il préfère se taire (*Prov.* 10, 12). Il ne fait pas étalage de ses connaissances (12, 23). Tandis que « ce qui intéresse le sot n'est pas de comprendre, mais de faire étalage de ses propres pensées (18, 2). Le prudent est perspicace. Il sait apprécier les actions grandioses de Dieu (*Ps.* 92, 7). Il est capable de réflexion avant l'action. Il sait que ses oreilles sont faites pour écouter ; ses yeux pour percevoir (*Ps.* 94, 8-9). « Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un vieux roi insensé qui refuse les conseils » (*Qoh.* 4, 13).

Il n'est pas dit que la prospérité récompense nécessairement le sage et le prudent. « J'ai vu bien des choses sur la terre. Les plus rapides ne gagnent pas toujours la course et les plus courageux dans la bataille ne remportent pas forcément la victoire. Ce n'est pas le sage qui gagne le plus facilement sa vie ; l'homme intelligent ne devient pas toujours riche et les savants ne sont pas forcément honorés » (*Qoh.* 9, 13). Un pauvre peut être prudent, mais on ne songe pas à s'adresser à lui (9, 15).

Le prudent est un homme qui juge avec bon sens (cf. *Prov.* 16, 21). Il sait faire la part entre le possible et l'impossible. L'homme sensé ne perd jamais de vue ce qui est sage, mais les regards du sot se portent vers des buts inaccessibles (cf. 17, 24). La prudence s'apparente au bon sens, parce qu'elle est toute proche d'un vrai sens du réel. C'est pourquoi, dans la Bible, elle se confond avec la sagesse. Elle est à la fois sens de la vie et sens du réel ; sens de ce qu'il faut faire ou qu'il faut éviter.

3) *La prudence vertueuse.* – Considérée souvent comme inaccessible à l'homme, on reconnaît en elle un don de Dieu, au même titre que la sagesse. Salomon s'adresse à Dieu en ces termes : « veuille donc, Seigneur, me donner l'intelligence nécessaire pour gouverner ton peuple et pour reconnaître ce qui est bon ou mauvais pour lui. Sans cela, personne ne serait capable de gouverner ton peuple » (1 *Rois* 3, 9).

Pas plus que la sagesse, la prudence ne se trouve dans les espaces géographiques. Elle ne s'achète pas à prix d'or. « Elle reste cachée au regard des vivants, invisible à l'oiseau qui vole dans le ciel... Mais Dieu a remarqué par où elle venait ; lui seul a su son origine quand son regard allait jusqu'au bout de la terre, et qu'il inspectait tout ce qui est sous le ciel » (*Job.* 28, 12-28).

La prudence et la sagesse ne sont pas le fruit de l'âge ou de l'expérience seulement. « En vérité, ce qui rend l'homme intelligent c'est l'Esprit, l'inspiration du Dieu tout-puissant. Être un ancien ne rend pas sage et les vieillards ne discernent pas le droit » (*Job* 32, 8-9).

On le voit, la prudence est sagesse dans le domaine de l'agir. Elle comprend une partie théorique, celle de la réflexion et de la délibération. Mais elle se remarque surtout dans le domaine pratique qui, dans la soumission à la loi de Dieu, discerne ce qu'il faut faire dans les situations singulières. Elle ne procure pas nécessairement la richesse en avoir. Elle est une manière d'être et d'agir sous la lumière de Dieu. Elle se ressource au bon sens connaturel à l'homme. Plus

profondément, elle est un don de Dieu comme émanation de l'Esprit.

2° Nouveau Testament. – 1) *Dans les évangiles* il est question de la prudence sous forme de paraboles : l'économe avisé ; les vierges prévoyantes ; l'homme qui bâtit une tour. Le gérant n'est pas loué parce qu'il recourt à la tromperie (*Luc* 16, 8), mais parce qu'il arrive à se tirer d'une mauvaise situation. Il faut que les « fils de lumière » s'ingénient à se tirer d'affaire. De plus, en remettant aux débiteurs de son maître une partie de leur dette, le gérant se ménage des amis et des aides pour le temps de nécessité. La parabole des vierges prudentes (*Mt.* 25, 1-13) met en lumière la prévoyance. Sans doute, ne faut-il pas se préoccuper avec excès de l'avenir (*Mt.* 6, 25-34), mais il faut s'en occuper. La prudence est cette forme d'intelligence qui s'applique à préparer l'avenir.

L'homme prudent bâtit sur le roc, et non sur le sable (*Mt.* 7, 24-27). Avant d'entreprendre ce projet, il « commence par s'asseoir pour calculer la dépense et juger s'il a de quoi aller jusqu'au bout » (*Luc* 14, 28). S'il échoue faute de réflexion, tous ceux qui le verront se moqueront de lui (14, 29). On constate ici la place qu'occupe dans la prudence la délibération. La prudence du serpent (*Mt.* 10, 16) doit être jointe à la simplicité de la colombe. On rencontre ici ce que Kierkegaard appelle le paradoxe de l'Évangile, l'alliance des contraires : faire confiance, mais en restant sur ses gardes ; être vigilant, mais sans rester crispé.

2) *Les Épîtres.* La prudence chrétienne éloigne du comportement païen. « Vivez en enfants de lumière... Discernez ce qui plaît au Seigneur... Soyez vraiment attentifs à votre manière de vivre : ne vous montrez pas insensés, mais soyez des hommes sensés... Ne soyez donc pas inintelligents, mais comprenez bien quelle est la volonté du Seigneur » (*Éph.* 5, 8-10. 15-17).

La prudence, dans les limites de la sagesse humaine, n'est pas la norme unique et suffisante. « Où est le sage ? Où est le docteur de la loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde ? » (1 *Cor.* 1, 20). La Croix de Jésus-Christ est un défi aux prudences humaines trop étroites. Il est clair que, pour suivre Jésus, il faut prendre des risques. Comme le rappelait déjà l'Ancien Testament, c'est la volonté de Dieu qui est première. Les prudences humaines cèdent devant la Sagesse divine.

2. **La tradition patristique et médiévale**, quoique réglée par l'Écriture, a utilisé cependant le vocabulaire et la théorie antique des quatre vertus. La formulation stoïcienne lui était transmise par Cicéron (*De inventione* II, 53, 159-60, 167 ; section recopiée par Augustin, *De diversis quaestionibus 83*, qu. 31). La prudence y est définie comme « la science (qui discerne) les choses bonnes et mauvaises et celles qui ne sont ni l'un ni l'autre » (II, 53, 160 : « rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia » ; définition issue de Chrysippe, cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. J. von Arnim, t. 2, Leipzig, 1903, p. 50, 17-18 ; les *neutrae* sont sans doute les « indifférents » des Stoïciens). Ses *parties* sont la mémoire, l'intelligence et la prévoyance (*providentia*). Ambroise reprend l'énumération des quatre vertus et leur donne pour la première fois le qualificatif, qui deviendra spécifique, de *cardinales* (*In Lucam* V, 62, PL 15, 1653c) ; il fournit un exposé plus détaillé dans le *De officiis ministrorum* (I, 27-50) et voit dans la prudence « la première source » de l'accomplissement des devoirs du clerc (27, 126, PL 16, 60c). Jérôme parle occasionnellement du lien nécessaire entre les vertus (cf. *Epist.* 66 à Pammachius, PL 22, 640).

Une source néoplatonicienne apparaît vers 400 ; elle ne sera exploitée qu'au 12e siècle par l'École de Chartres et dans la suite. Macrobe met d'abord les vertus en relation avec la béatitude : la prudence a pour effet de « faire mépriser ce monde et tout ce qui lui appartient par la contemplation des choses divines, et d'orienter toute pensée de l'âme vers les seules réalités divines ». Ensuite, s'inspirant de Plotin (*Ennéades* I, 2), il distingue quatre genres ou plutôt degrés des vertus : « politiques, purificatrices, de l'homme purifié, exemplaires ». Comme vertu politique, la prudence conduit « à tout estimer selon les normes de la raison, à diriger ainsi toutes les activités, à ne vouloir et ne faire que ce qui est droit, à prévoir les actions humaines selon les jugements divins ». Au degré suprême, la prudence s'identifie « avec l'esprit divin lui-même » (*In somnum Scipionis* I, 8).

Augustin, qui connaît le *De inventione* (cf. *supra ; De Trinitate* XIV, 11, 14), s'inspire aussi de Plotin. Il met les quatre vertus en relation avec la recherche de Dieu comme Bien suprême. La prudence, dans cette perspective, est « un amour qui discerne ce qui nous aide à aller vers Dieu et ce qui nous en empêche » (*De moribus ecclesiae catholicae* 15, 25) ; « elle comprend la supériorité des biens éternels sur les biens temporels et sait qu'ils sont à rechercher de préférence » (*De musica* VI, 13, 37). Est prudent « celui qui voit qu'il faut rechercher ce Bien et éviter ce qui lui est contraire » (*De libero arbitrio* I, 13, 27 ; cf. *De civitate Dei* XIX, 4).

Les quatre vertus existeront-elles dans la béatitude céleste ? Ou bien elles y seront « parfaites », ou bien elles seront remplacées par des vertus meilleures, par exemple la contemplation (*De mus.* VI, 16, 51-53). Augustin reprend la question dans le *De Trinitate* (XIV, 9, 12), après avoir cité un fragment de l'*Hortensius* où Cicéron affirmait que nous n'en aurions plus besoin ; sa position est plus nuancée : la prudence aura peut-être sa place dans le ciel, mais elle sera « sine periculo erroris..., ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel adaequare ». Augustin admet par ailleurs une « prudence selon la chair » (*Rom.* 8, 7), qui se trompe dans le discernement des biens (*Expositio... ex Epist. ad Romanos* 49).

Voir aussi Cassiodore, *De anima* 5, PL 70, 1290ab ; – Grégoire le Grand, *Moralia in Job* XXII, 1, 2, PL 76, 212 ; *In Ezechielem* hom. 10, 18, 1068cd ; – Isidore de Séville, *Sententiae* II, 24, PL 83, 636b.

A l'époque carolingienne, Alcuin résume le *De inventione* (*De rhetorica et virtutibus*, PL 101, 944a-945a) ; de même Raban Maur (*De universo* XV, 1, PL 111, 417a). Smaragde de Saint-Mihiel est plus original : « la prudence est l'ornement de toutes les vertus, la gloire de la parole, l'ornement du discours... » (*Diadema monachorum* 8, PL 102, 605bc).

La réflexion sur les vertus et la prudence reprend au 12e siècle (cf. S. Bernard, *De consideratione* I, 8, 9-11 ; *Opera*, éd. Leclercq-Rochais, t. 3, Rome, 1963, p. 404-407) ; elle s'amplifie au 13e.

Nous ne pouvons suivre ici cette évolution. Voir O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 3/1, Louvain-Gembloux, 1949, p. 97-280 ; précisions pour le 12e siècle dans J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden*, Munich-Paderborn-Vienne, 1976, p. 254-337. Au 13e siècle, le contenu des traités sur la prudence dépend de la connaissance que les auteurs (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, etc.) peuvent avoir de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (trad. arabo-latine par Hermann

l'Allemand vers 1240 ; trad. gréco-latine par Robert Grossetête en 1246/1247).

3. **Prudence humaine et prudence chrétienne.** – Il ne peut être question d'exposer ici toute la pensée d'Aristote sur la prudence ; nous présenterons seulement quelques données à partir de l'*Éthique à Nicomaque.*

1° Selon Aristote. – D'abord ce qui caractérise le prudent, c'est la délibération. « De l'avis général, le propre de l'homme prudent c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel..., mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse... En un sens général, sera un homme prudent celui qui est capable de délibération (VI, 5, 1140a). La délibération doit porter toujours sur un bien réalisable.

En second lieu, « la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain... C'est pourquoi nous estimons que Périclès et les gens comme lui sont des hommes prudents en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général... La prudence est nécessairement une disposition, accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains » (1140b).

En troisième lieu, elle a surtout pour objet les choses singulières. « La prudence n'a pas seulement pour objets les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières » (VI, 8, 1141b). On doit donc posséder deux sortes de connaissances ; celle de l'universel « et de préférence celle qui porte sur le singulier » (*ibid*).

Or cette connaissance du particulier ne nous devient familière que par l'expérience, dont le jeune homme est toujours dépourvu, car c'est à force de temps que l'expérience s'acquiert (VI, 9, 1142a).

La prudence en général s'applique à la personne privée (VI, 8, 1141b). Elle peut s'appliquer aussi à la gestion des affaires familiales, ou politiques, ou à l'art militaire. Ce sont les trois domaines où elle est habituellement étudiée.

2° Selon saint Thomas. – Pour avoir une vue d'ensemble et détaillée sur la prudence d'après Saint Thomas, on recourra à cet article dans le DTC. Dans l'édition de la Revue des jeunes, le volume présenté par Th. Deman est riche et suggestif.

Dans la *Summa theologiae* 2a 2ae, la prudence occupe les questions 47 à 56. Saint Thomas étudie successivement la prudence en elle-même ; les parties de la prudence : intégrantes, subjectives et potentielles ; le don de conseil ; l'imprudence ; la négligence ; les vices opposés, comme l'astuce et la ruse ; les préceptes se rapportant à la prudence.

1) *La prudence en elle-même* est la rectitude de la raison capable de s'ajuster aux actes contingents de la pratique ; l'œil de l'être agissant, le flambeau de l'âme (q. 47, a. 2). Elle suppose la connaissance des principes et la connaissance des réalités changeantes auxquelles nous sommes tenus d'appliquer les principes. Elle a pour propriété d'appliquer la vérité à nos œuvres (47, a.3). Elle se situe entre l'absolutisme et l'opportunisme. L'absolutisme qui ne regarde que les principes, comme si la réalité était identique partout et toujours : rigidité de la thèse. L'opportunisme, parce qu'on est uniquement sensible à la mobilité du réel : trop grande souplesse de l'hypothèse.

Comme Aristote, saint Thomas considère que la prudence est une vertu intellectuelle. De ce point de vue, elle devrait s'attacher au vrai immuable, au nécessaire et tendre à l'infaillibilité. Or, notre auteur enseigne qu'elle s'applique au contingent, donc au non-nécessaire ; d'où sa fallibilité (q. 47, a. 3 ad 2). Elle évite les erreurs pourvu que la volonté soit droite. C'est l'expérience qui permet de discerner dans la variété des contingents.

La prudence n'est pas qu'une vertu intellectuelle ; elle est aussi une vertu morale ; elle tend au vrai bien. Elle ne se contente pas de montrer où est le vrai bien ; elle commande de l'exécuter. Elle est opposée à l'hésitation, à l'inertie, à la passivité. Mais elle ne se confond pas pour autant avec le zèle aveugle et la folle audace. Elle conseille, juge et commande. Le conseil est la délibération, la recherche des moyens menant à la fin (1a 2ae, q. 14). Le jugement se prononce sur la valeur des moyens conduisant à la fin. Le commandement est un acte de la raison qui nous intime l'ordre de prendre les moyens qui mènent à la fin. C'est l'application du conseil et du jugement à l'opération ; c'est l'acte principal de la prudence (2a 2ae, q. 47, a.8).

2) *Les parties de la prudence.* – Comme en toute vertu, on distingue les parties intégrales ou intégrantes qui concourent nécessairement à la perfection, comme les fondations, les murs et le toit font partie obligatoirement d'une maison (q. 48 a 1). Parmi les parties intégrantes (q. 49), saint Thomas distingue celles qui apportent leur concours à la connaissance. Ou bien, celle-ci porte sur le passé, elle est mémoire. Ou bien, elle porte sur le présent, elle est intelligence. Ou bien, le sujet peut s'en tirer par lui-même, c'est la sagacité (*solertia*). Ou bien, il doit recourir aux autres, c'est la docilité. Ou bien, il établit des liens entre divers éléments, c'est la raison. Si l'on envisage la prudence sous l'angle de l'action, la raison a besoin de trois qualités. D'abord, la capacité d'ordonner les moyens à la fin, la prévoyance. Ensuite, l'examen des circonstances de l'entreprise, la circonspection. Enfin, l'art d'éviter ou de contourner les obstacles, l'attention précautionneuse (*cautio*).

Les parties subjectives (q. 50) concernent les sujets qui exercent la prudence. Ce sont les espèces de la prudence considérée comme genre. Ainsi, on distingue la prudence qu'exerce le père ou la mère de famille ; celle à laquelle recourt l'homme politique ; celle dont doit faire preuve le militaire. Quant aux parties potentielles (q. 51), ce sont des vertus connexes, qu'on appelle *eubulia*, ou art de découvrir les moyens les plus adaptés à la fin ; *synesis*, ou aptitude à juger les cas ordinaires ; la *gnomè*, ou agilité pour trancher dans les cas exceptionnels.

Bien que cet appareil soit très analytique, il n'en reste pas moins que la vision est fine. Par exemple, la mémoire est le conservatoire des expérience acquises. La prudence puise dans ce riche arsenal. Elle s'enrichit aussi de l'expérience des autres, d'où l'importance de la docilité. Elle prend le temps de réfléchir pour établir des liens et faire des rapports : c'est le rôle de la raison.

Sans doute n'est-il pas facile de faire la part entre l'infus et l'acquis, entre le don de conseil et la vertu de prudence (q. 52), entre ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme. Ici, comme partout, on rencontre la question du rapport entre le naturel et le surnaturel, entre la liberté et la grâce. Disons brièvement que l'exercice de la prudence ouvre au don de l'Esprit et que le don de l'Esprit guide dans l'exercice de la prudence. Mais on ne peut entrer ici dans cette vaste question.

3° Selon Kant. – Dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, à propos des jugements hypothétiques, Kant écrit : « On peut donner le nom

de prudence, en prenant ce mot dans le sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens qui nous conduisent à notre plus grand bien-être. Aussi l'impératif qui se rapporte au choix des moyens en vue de notre bonheur propre, c'est-à-dire la prescription de la prudence, n'est toujours qu'hypothétique ; l'action est commandée, non plus absolument, mais seulement comme moyen pour un autre but » (trad. V. Delbos, Paris, 1907, p. 127). Pour Kant, l'impératif de prudence est hypothétique : si tu veux éviter l'accident, prends telle ou telle précaution ; si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes. Par contre, le vrai jugement moral est catégorique.

4. **Vue d'ensemble.** – Les données scripturaires montrent à l'évidence qu'on ne peut parler de prudence et de sagesse en dehors de la crainte de Dieu. Cette vertu ne trouve sa place que dans la ligne du bien. Le prudent est vertueux ; le vertueux est prudent. Pas de prudence sans bonté. Pas de prudence dans le péché (2a 2ae, q. 47, a.13). La prudence est aussi parente du bon sens. C'est une sagesse pratique qui vient de l'expérience qui ne se lance pas sans discernement dans les discours, ni dans les entreprises.

Elle s'entretient quand on la possède, mais elle est originairement un don, le don de discerner la bonne voie qui mène à Dieu. Et sur ce chemin, il faut être avisé comme l'intendant astucieux. D'autant que les moments difficiles viendront, persécutions, accusations. « Mettez-vous dans l'esprit que vous n'avez pas à préparer votre défense. Car, moi, je vous donnerai un langage et une sagesse que ne pourront contrarier ni contredire aucun de ceux qui seront contre vous » (*Luc* 21, 14-15).

Mais bien que le don de Dieu soit premier et primordial, il faut avoir recours à la réflexion, faire preuve de prévoyance. La véritable prudence est toujours la conjonction entre le don de Dieu et l'intelligence de l'homme. Et comme l'appel de Dieu doit toujours prévaloir, il arrive que la prudence humaine paraisse beaucoup trop courte, qu'il faille perdre la vie plutôt que de trahir (cf. *Luc* 21, 16).

Cette charge surnaturelle commande tout le reste. Elle informe la disposition qu'est la prudence comme vertu : habitude de délibérer sur le bien réalisable, d'appliquer les principes aux cas particuliers, en vue d'une fin bonne. On la trouve, bien entendu, à tous les niveaux de la vie humaine, dans le cercle de la famille, comme dans le métier des armes, en passant par la sphère économique, politique et sociale, voire religieuse. Car c'est dans cette dernière que s'applique le discernement spirituel (cf. DS, t. 3, col. 1222-91).

Cette prudence-là conserve toute sa place. Elle n'est pas, comme on l'a dit, concurrencée par la conscience. La prudence n'est pas d'hier et la conscience d'aujourd'hui. La prudence est de tous les temps, car il faudra toujours trancher dans les cas particuliers. Elle est et restera la première des vertus cardinales, car l'existence n'est faite que de cas singuliers et nulle situation n'est tout à fait interchangeable. Œil de l'être agissant ou flambeau de l'âme ; nautonier de la vie, quelle que soit la formule, son rôle est essentiel. A la simplicité de l'enfant, il faut allier la prudence du serpent.

Écriture. – DB, art. *Prudence*, t. 5, 1909, col. 803. – Kittel, art. φρήν..., φρόνησις, t. 9, 1973, p. 216-31. – C. Spicq, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 187-210 ; *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 vol., Paris, 1965 (index analytique, p. 883). – N. Camilleri, *Teologia pneumatica della prudenza cristiana*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus*, t. 1, Rome, 1963, p. 175-85.

Patristique et Moyen Âge. – D. Löpfe, *Die Tugendlehre des hl. Ambrosius*, Sarnen, 1951. – G. Hök, *Augustin und die antike Tugendlehre*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 6, 1960, p. 104-30. – S. Mähl, *Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Cologne-Vienne, 1969. – Ch. Brucker, *« Prudentia »/« prudence » aux 11e et 12e siècles*, dans *Romanische Forschungen*, t. 83, 1971, p. 464-79. – O. Lottin, cité *supra*. – J. Gründel, cité *supra*. – E. Martineau, *La provenance des espèces...*, Paris, 1982, p. 207-67 : Prudence et considération. Un dessein philosophique de s. Bernard de Clairvaux.

M. Behnen, *De virtute prudentiae apud S. Bonaventuram*, Rome, 1965. – S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La prudence*, Éd. de la revue des jeunes, 1re éd. Paris, 1925, par H.D. Noble ; 2e éd., 1949, par Th. Deman. – Th. Deman, *Le précepte de la prudence chez S. Thomas d'Aquin*, RTAM, t. 20, 1953, p. 40-59. – P. Morisset, *Prudence et fin selon S. Thomas*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 15, 1963, p. 73-98.

Prudence humaine et prudence chrétienne. – N. Pfeiffer, *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas v. A.*, Fribourg/Suisse, 1943. – P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963 ; *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? (A propos d'Eth. Nic. VI, 10...)*, dans *Revue des études grecques*, t. 78, 1965, p. 40-51 ; *La prudence chez Kant*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 80, 1975, p. 156-182. – D. Brihat, *Prudence et risque*, Paris, 1966.

J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, 9e éd., Munich, 1960 ; *Das Viergespann*, Munich, 1964. – J. Endres, *Anteil der Klugheit am Erkennen des konkret Wahren und Wollen des wahrhaft Guten*, dans *Studia moralia*, t. 1, Milan, 1963, p. 221-63. – F. Furger, *Gewissen und Klugheit. Eine Untersuchung... anhand der Arbeiten katholischer Moraltheologie aus den letzten Jahrzehnten*, Lucerne, 1965 ; *Prudence et changement des normes morales*, dans *Concilium* (éd. franç.), n. 35, 1968, p. 115-26.

R. Brouillard, *La vertu de prudence et la vie religieuse*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 12, 1936, p. 122-32. – A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris, 1935, p. 101-89 : La faculté de gouvernement. – R. Garrigou-Lagrange, *La prudence et la vie intérieure*, VS, t. 51, 1937, p. 24-41. – *Prudence chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1948. – *Initiation théologique*, t. 3, Paris, 1955, p. 681-722.

DTC, t. 13/1, 1936, col. 1023-76 (H.D. Noble). – EC, t. 10, 1953, col. 231-33 (M. Sticco). – LTK, *Klugheit*, t. 6, 1961, col. 353-54 (E. Biser). – NEC, t. 11, 1967, p. 925-28 (T. Gilby). – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Bâle-Stuttgart, 1976, col. 857-63 (F. Wiedmann, G. Biller).

DS, art. *Conscience ; Conseil ; Direction spirituelle ; Discernement des esprits ; Discrétion.*

Raymond Saint-Jean.

1. PRUDENCE, poète espagnol (348-après 405). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – Les données sur la vie d'Aurelius Prudentius Clemens proviennent presque entièrement de la préface qu'il a placée lui-même en tête de son œuvre et qui est, comme d'ordinaire, postérieure à l'œuvre même. La notice de Gennade (*De viris illustribus* 13, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 66) est centrée sur sa production littéraire ; elle nous informe cependant sur son état de laïc (*uir saecularis*) et sa participation à la vie politique (*Palatinus miles*).

La *praefatio* (45 vers) permet de fixer la date de sa naissance : sous le consulat de Fl. Salia (v. 24), donc en 348 ; il a cinquante-sept ans au moment où il écrit, ce qui situe la *praefatio* en 405. L'aveu d'une jeunesse

lascive et déréglée (v. 10-12) est sans doute un *topos* de rhétorique. Mais Prudence dit aussi qu'il passa par l'école du *grammaticus* et du *rhetor* (cf. v. 6-8), ce qui est l'indice d'une position sociale élevée. Plus tard, il exerça des fonctions publiques d'une certaine importance : gouverneur de deux provinces (sans doute d'abord comme *praeses* puis comme *consularis* ; il semble qu'on doive exclure la fonction de *defensor ciuitatis*), enfin une haute charge à la cour impériale (v. 19-21), qui lui donna l'occasion d'un séjour à Rome (cf. *Peristephanon* 9, 3 et 11, 1-2). P. de Labriolle (*Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris, 1947, t. 2, p. 698) identifie cette charge à celle de *comes primi ordinis* ; mais, étant donné l'importance de ce rôle et la carrière antérieure de Prudence (*aduocatus*, gouverneur de province), il faudrait plutôt songer à une fonction de rang inférieur parmi les *proximi* (v. 21 : *ordine proximo*), qui recevaient au terme de leur charge le rang de *comes consistorii*.

Le lieu d'origine, non mentionné par Gennade, peut se déduire des passages de l'œuvre où Prudence applique l'épithète *noster* ou *nostra*. Dans le *Peristephanon*, il désigne ainsi Saragosse (4, 1), Tarragone (6, 143), Calahorra (4, 31), ce qui a donné lieu à diverses opinions. Pour Saragosse, l'adjectif *noster* ne se rapporte pas directement à la cité mais au peuple (« *noster populus*... seruat cineres..., Caesaraugustam uocitamus urbem »). Quant à Tarragone (*nostrae urbis*), ou Calahorra (*Nostra... Calagurris*), étant donné que ces deux cités appartenaient à la Tarragonaise (de même que Saragosse), on pourrait donner à *nostra* un sens plutôt générique qui rattacherait simplement Prudence à cette province. Cependant, le fait que *Calagurris* est seule désignée comme *nostra* dans une énumération de cités qui comporte aussi Tarragone (4, 23) fait pencher la balance en sa faveur ; d'autres arguments vont dans le même sens (cf. I. Lana, *Due capitoli...*, p. 4-10 ; I. Rodríguez, introd. des *Obras completas*, 1981, p. 14*-17*).

On ne possède aucune donnée sur l'activité de Prudence à partir de 405 ; il est possible qu'au terme de sa vie il se soit retiré dans une sorte de communauté ascétique ; cette opinion se fonde en substance sur la finalité immédiate de plusieurs de ses écrits, spécialement le *Cathemerinon*. La date de sa mort est inconnue.

2. *Œuvres.* – Prudence n'est pas mentionné dans le *De viris illustribus* de Jérôme, rédigé en 392 ; on en conclut qu'il n'avait rien écrit avant cette date. La préface étant datée de 405 (cf. *supra*), il semble donc que l'activité littéraire de Prudence se situe globalement entre 392 et 405. Mais il est impossible d'établir une chronologie même relative de ses œuvres.

Celles qui nous sont parvenues sont presque toutes évoquées dans la préface. A travers les périphrases que l'auteur utilise, certaines sont clairement identifiables : *Cathemerinon* (v. 37-38 : « Hymnis continuet dies... ») ; *Apotheosis* et *Hamartigenia* (v. 39 : « pugnet contra haereses, catholicam discutiat fidem ») ; *Contra Symmachum* (v. 40-41 : « conculcet sacra gentium/labem, Roma, tuis inferat idolis ») ; *Peristephanon* (v. 42 : « carmen martyribus deuoueat, laudet apostolos »). On voit ordinairement dans la finale du v. 39 une allusion à la *Psychomachia* ; cependant J. Fontaine parle d'une « omission apparente » de cette œuvre (*Le mélange des genres...*, p. 757) et tend même à considérer la rédaction de ce poème comme postérieure à la préface, ce qui expliquerait qu'il n'y soit pas mentionné (*Naissance de la poésie...*, p. 158-59). On n'y trouve pas non plus d'allusion au *Dittochaeon*.

Gennade attribue à Prudence un *Tropaeum de toto Veteri et Novo Testamento* (que l'on identifie d'habitude avec le *Dittochaeon*) et un *Hexaemeron* (depuis la création du monde jusqu'à la chute de l'homme) dont il n'existe aucune autre mention.

1° Poèmes lyriques. – 1) Le *Cathemerinon* (« au fil des jours ») est un recueil de douze hymnes : les six premières sont destinées à célébrer les moments principaux de la journée du chrétien (au chant du coq ; au matin ; avant le repas ; après le repas ; au lucernaire ; avant le sommeil) ; les six dernières sont consacrées aux grands moments de la vie (temps du jeûne ; après le jeûne ; pour toute heure (louange au Christ) ; pour des obsèques ; Noël ; Épiphanie). Malgré la dichotomie apparente entre les deux parties, il existe une harmonie entre la structure de l'ensemble, comme l'a montré J.-L. Charlet, *La création poétique...*, p. 45-59.

Ces hymnes n'étaient pas destinées à un usage liturgique, bien que dans la suite certaines aient passé sous forme d'extraits dans la liturgie romaine et wisigothique. Les mètres utilisés sont très variés : strophes de quatre dimètres iambiques (1, 2, 11-12), de cinq trimètres dactyliques hypercatalectiques (3), de trois hendécasyllabes phaléciens (4), de quatre asclépiades mineurs (5), etc. Cette gamme de mètres, utilisés dans la poésie latine depuis les *cantica* de Plaute jusqu'à Ausone, atteste la riche culture littéraire de Prudence.

2) Le *Peristephanon*, recueil de quatorze poèmes en l'honneur de martyrs chrétiens, offre la même variété de mètres. Le titre est tiré des « couronnes » méritées par le martyre. La majorité des hymnes concerne des martyrs de la Tarragonaise : Émétérius et Chelidonius de Calahorra (1), les dix-huit martyrs de Saragosse (14), Vincent de Valence (5), Fructuosus, évêque de Tarragone et ses diacres Augurius et Eulogius (6) ; un court poème semble écrit pour être gravé sur le baptistère de Calahorra (8). L'Espagne est encore représentée avec Eulalie de Mérida (3) ; mais d'autres pays le sont également : Italie, avec les martyrs romains Laurent (2), Hippolyte (11), Pierre et Paul (12), Agnès (14) ; Afrique, avec Cyprien de Carthage (13) ; Pannonie, avec Quirinus de Sascia (7) ; Syrie, avec Romain d'Antioche (10). Les poèmes semblent destinés à être lus lors des commémorations liturgiques de ces martyrs (sauf 8 et 10, celui-ci en raison de sa longueur démesurée).

2° Poèmes didactiques et polémiques. – Chacun de ces poèmes forme un tout ; composés en hexamètres, ils sont précédés d'un prologue (deux pour l'*Apotheosis*), en un mètre différent.

1) L'*Apotheosis* (plutôt « nature de Dieu » que « divinisation ») est la réfutation de diverses hérésies. Plusieurs mss (dont le *Paris. lat.* 8084 du 6e s., appelé autrefois *Puteanus*, du nom de son possesseur Jacques du Puy † 1656) intercalent dans l'exposé les titres suivants : « Contra haeresim quae Patrem passum adfirmat » (v. 1-177) ; « Contra Unionitas » (178-320 : Sabellius est nommé au v. 178) ; « Aduersus Iudaeos » (321-551 : préfiguration du christianisme dans l'Ancien Testament ; son universalité) ; « Contra homuncionitas » (552-781 : ceux-ci prétendent que le Christ est seulement un homme ; or ses miracles attestent sa divinité) : « De natura animae » (782-951 : l'âme n'est pas Dieu, mais créée à son image ; elle est pécheresse, mais rachetée) ; « Aduersus fantasmaticos qui Christi negant uerum corpus habuisse » (952-1084 : vise les manichéens, peut-être les gnostiques ; si le Christ n'était pas vraiment homme, il ne sauverait pas l'homme).

2) L'*Hamartigenia* (origine du péché) a une visée à la fois moralisante et didactique. Prudence part de l'unité de Dieu pour exclure la doctrine dualiste de Marcion ; le mal s'explique à la fois par le diable, ange

dégénéré, la chute d'Adam et ses suites. Dieu est bon puisqu'il travaille à sauver l'homme, mais il le laisse à son libre arbitre et sanctionne ses actes (enfer ; paradis).

3) La *Psychomachia* traite, sous une forme allégorique, du « combat dans l'âme » entre les vertus et les vices mais aussi du combat de l'Église contre les hérésies qui la menacent.

Après une préface (68 sénaires iambiques) et une invocation au Christ (v. 1-17), sont décrites, sur un ton épique, les luttes suivantes : Foi contre Idolâtrie (21-39), Chasteté contre Luxure (40-108), Patience contre Colère (109-177), Humilité contre Vanité (178-308), Sobriété contre Sensualité (310-453), Charité contre Cupidité (454-628), Discorde et Hérésie contre Concorde et Foi (629-725) ; Foi et Concorde haranguent les vainqueurs (726-822) et l'on construit le temple du Christ (823-887), auquel le poète s'adresse dans une prière finale (888-915).

4) Le *Contra Symmachum*, en deux livres de 657 et 1132 hexamètres, précédés chacun d'une préface, se présente comme un écrit de circonstance. Il a pour sujet la polémique de l'an 384 entre Symmaque et Ambroise de Milan au sujet de l'Autel de la Victoire. On a cru que l'ouvrage impliquait une reprise de la controverse par Symmaque sous Honorius ; mais cette hypothèse est aujourd'hui peu acceptée (cf. S. Mazzarino, *Tolleranza e intolleranza : la polemica sull'Ara della Vittoria*, dans *Antico, tardoantico ed era constantiniana*, Bari, 1974, p. 364-71).

5) Le *Dittochaeon* (ou *Tituli historiarum*, selon plusieurs mss), difficile à situer dans le programme de Prudence, comporte une série de descriptions de personnages ou de scènes bibliques, en strophes de quatre hexamètres ; vingt-quatre concernent l'Ancien Testament et autant le Nouveau (celle qui décrit le tombeau du Christ est considérée comme inauthentique). R. Pillinger a montré que toutes ces descriptions (sauf une, v. 89-92) correspondaient à des réalisations iconographiques existantes à l'époque. L'œuvre se termine par un épilogue de 34 vers (un 35e semble ajouté par un copiste) où Prudence met au service de Dieu ses poèmes, faute de posséder sainteté ou richesse.

Les analyses récentes sur la production poétique de Prudence s'accordent à reconnaître sa cohérence interne, à la fois spirituelle et littéraire, chacun des éléments étant partie d'un tout et donc difficile à comprendre en dehors de l'ensemble (modèle extrême de cette position du point de vue de la structure : W. Ludwig, *Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformationen der klassischen Gattungen*, dans *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident – Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. 23, Vandoeuvres-Genève, 1977, p. 303-72).

3. **Doctrine.** – Les écrits de Prudence n'apportent rien de bien nouveau du point de vue doctrinal ; il s'attache à l'orthodoxie nicéenne et ne fait preuve d'aucune créativité en ce domaine. Néanmoins, dans l'*Apotheosis* mais aussi dans l'*Hamartigenia* (Marcion) et la *Psychomachia* (v. 794 : « Fotinus et Arius »), il se montre à la fois l'apôtre et le défenseur de cette orthodoxie. Le contenu théologique et spirituel de son œuvre a été, semble-t-il, trop délaissé dans les études récentes ; les anciennes (par exemple celle de Rösler) sont dépassées.

Les hérésies qu'il combat dans l'*Apotheosis* portent sur la doctrine trinitaire et christologique et elles datent d'une époque nettement antérieure. Mais il n'est pas impossible que leur impact soit resté relativement important dans l'Espagne de l'époque (cf. art. *Orose*, DS, t. 11, col. 966). Si Prudence ne fait aucune allusion à Priscillien (cf. *supra*, col. 2353-69) – simple laïc, il n'avait d'ailleurs pas l'autorité suffisante pour le réfuter –, il se peut que le « monarchianisme » bien connu de la secte soit visé à travers Sabellius dans la section « Contra Unionitas ». Cf. L. Padovese, *La cristologia di Aur. Cl. Prudenzio*, p. 47-50, qui s'appuie sur M. Simonetti, *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna*, dans *Atti del colloquio... Hispania romana* (Accademia dei Lincei), Rome, 1974, p. 127-47. La question mériterait une étude approfondie.

L'intérêt de Prudence se situe cependant sur un autre terrain : il s'identifie en effet à *un type de spiritualité* caractéristique de son époque et de son milieu. Situées dans leur cadre historique et géographique (seconde moitié du 4e siècle et zone la plus occidentale de l'empire), sa personnalité et son œuvre acquièrent une importance spécifique : Prudence est l'un des créateurs d'une nouvelle manière de concevoir et de centrer la vie chrétienne qui va être lourde de conséquences pour son temps et dans la suite. Cf. J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes...* ; J. Matthews, *Western Aristocraties and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford, 1975.

L'excellence de ses qualités littéraires et l'orientation de ses convictions religieuses risquent d'être mal comprises en dehors de cette perspective : c'est l'union intime entre les unes et les autres qui a fait de son œuvre le sommet de la poésie latine chrétienne. I. Rodríguez Herrera (*Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Spire, 1936) a été le premier à mettre en lumière de façon décisive comment l'œuvre de Prudence résulte d'une conception essentiellement chrétienne de la poésie : faire de celle-ci une forme d'hommage à Dieu. Cette conception donne cohérence à la relation littérature-religion ; l'œuvre littéraire est l'instrument dont le poète dispose pour accomplir sa vocation chrétienne : « Ce sont nos iambes rapides et nos trochées agiles que nous consacrons (à Dieu), dépourvus de sainteté et impuissants à soulager les pauvres. Mais Dieu approuve notre hymne modeste et l'écoute avec bienveillance » (*Epilogus*, v. 7-12).

Appliquée à l'analyse de la poésie prudencienne, cette optique permet de valoriser l'aspect symbolique et allégorique et de saisir la fonctionnalité de l'œuvre. Apparaissent dès lors la valeur liturgique et apologétique du *Cathemerinon* et du *Peristephanon* destinés respectivement aux chrétiens et aux païens, la valeur didactique et moralisatrice de l'*Hamartigenia* et de la *Psychomachia* sous une enveloppe épico-allégorique, la portée polémique du *Contra Symmachum* où Symmaque est identifié en quelque sorte avec le paganisme, enfin la défense de l'orthodoxie dans l'Église comme objet de l'*Apotheosis*. Prudence apparaît ainsi comme un poète qui s'engage résolument dans les problèmes que le christianisme affronte de son temps et qui collabore avec ses propres armes à la formation de la conscience chrétienne. Sa poésie prend ainsi une dimension fonctionnelle importante, quoique non exclusive.

Situer chaque auteur dans le climat social, littéraire et religieux de son époque, comme on le fait depuis quelques décennies, a fait éviter des jugements simplistes sur des figures aussi complexes que celle de Prudence. Sa carrière politique se déploie sous les règnes de Valentinien II (375-392), Maxime (383-388), Théodose (379-395), Arcadius et Honorius (après 395) ; or tous ces empereurs sont des

protecteurs sans équivoque de l'orthodoxie. Prudence est le contemporain de Martin de Tours, Sulpice Sévère, Ausone, Paulin de Nole, Jérôme et Augustin ; il l'est aussi de personnages profondément religieux engagés dans les affaires politiques, comme ses compatriotes Maternus Cynegius ou Emilianus Dexter (fils de Pacien de Barcelone ; cf. DS, t. 12, col. 17-20).

La région occidentale des deux côtés des Pyrénées, dans le dernier tiers du 4e siècle, est le théâtre d'un intense mouvement ascétique dont les principaux représentants sont Paulin de Nole (qui séjourne en Aquitaine et en Catalogne jusqu'en 395 ; cf. DS, t. 12, col. 592), Martin de Tours et son biographe Sulpice Sévère ; malgré son orthodoxie discutable, Priscillien est aussi un témoin de ce mouvement. Prudence, après avoir pris part à la vie politique jusqu'à un âge avancé, a dû lui aussi comprendre la vie chrétienne dans ce climat historique : prédominance de l'orthodoxie au niveau politique, développement de l'ascétisme dans les milieux aristocratiques, utilisation de la littérature comme témoignage de la spiritualité. Ce dernier point a été mis en évidence par J. Fontaine (*Naissance de la poésie...*) en deux directions bien définies : fonction à l'égard de la communauté chrétienne par les aspects liturgiques et hymniques, fonction aussi à l'égard de la société païenne par les aspects bibliques.

Cependant, le point le plus important des conclusions auxquelles parviennent les études actuelles sur Prudence est que cette double fonction vers l'extérieur conduit à une attitude intérieure : la littérature, prise au sens strict, est conçue comme le moyen d'obtenir le salut personnel, bien plus comme le moyen de communication directe entre l'homme et Dieu, qui est le véritable destinataire de la création poétique. En conséquence, et pour la première fois dans la littérature chrétienne, le poète est libéré des scrupules qui l'obligeaient à s'excuser constamment pour l'utilisation du langage littéraire et pour la recherche de la beauté formelle.

La répercussion de cette attitude dans la littérature religieuse se fait sentir peu à peu, en se nuançant pour s'accorder à la sensibilité esthétique de chaque époque. Ce n'est pas tant la façon d'agir, mais plutôt la manière de se situer face au problème toujours ouvert des relations entre la littérature et la religion qui apporte les traits d'actualité. Et il est alors intéressant de discerner comment la position de Prudence se situe à l'intérieur d'un mouvement ascétique bien étudié et distinct des mouvements ascétiques orientaux. Le renoncement au monde, entendu dans le sens de Sulpice Sévère, Paulin de Nole et Prudence, n'implique nullement le renoncement aux valeurs spirituelles qui peuvent dériver du culte de la beauté esthétique. L'antinomie entre ces deux valeurs, qui apparaît encore chez Sulpice et Paulin dans leur effort pour justifier leur engagement littéraire, ne se retrouve plus chez Prudence.

L'influence de celui-ci se maintint au cours des siècles jusqu'à la Renaissance inclusivement, pour des raisons diverses ; mais l'oubli qui l'enveloppa dans la suite, et presque jusqu'à nos jours, s'explique par une seule : le changement de sensibilité esthétique. C'est seulement lorsque la recherche s'est remise à comprendre les auteurs en les situant dans leur milieu historique et culturel que la personnalité de Prudence a retrouvé son attrait. Si son œuvre ne suscite plus l'enthousiasme qu'elle obtint de son temps, sa manière de comprendre la fonction poétique surprend encore par sa modernité.

Éditions complètes. – Éd. princeps, Deventer (Hollande), vers 1492. – Faustino Arevalo, 2 vol., Rome, 1788 ; éd. reprise en PL 59, 767-1078 et 60, 11-154. – J. Bergman, CSEL 61, 1926 (voir p. XLVIII-LIV sur d'autres éd. anciennes). – M. Lavarenne, 4 vol., coll. des Universités de France (Budé), Paris, 1944-1951, avec trad. franç. ; 2e éd. revue et augm., 1955-1963. – J.J. Thomson, coll. Loeb, Londres, 1949-1954, avec trad. angl. – J. Guillén et I. Rodríguez, Madrid, BAC, 1950, avec trad. esp. ; nouv. éd., trad. A. Ortega, introd. et notes I. Rodríguez, 1981. – M.P. Cunningham, CCL 126, 1966 (ne rend pas inutile l'éd. de Bergman ; cf. Kl. Thraede, dans *Gnomon*, t. 40, 1968, p. 681-91).

Éditions et trad. partielles ; études sur une œuvre particulière. – Cathemerinon. – Éd. M. Pellegrino, Alba, 1954 ; trad. ital. : R. Argenio, Milan-Rome, 1959, 1964 ; E. Bossi, Bologne, 1970 ; trad. angl. M. Cl. Eagan, *Hymns for Every Day ; Book of the Martyr's Crowns,* Washington, 1962. – M. Fuhrmann, *Ad galli cantum. Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung,* dans *Der altsprachliche Unterricht,* t. 14, 1971-1973, p. 82-106. – M.M. Van Assendelft, *« Sol ecce surgit igneus ». A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius (Cath. 1, 2, 5, 6),* Groningen 1976. – W. Evenepoel, *Zakelijke en literaire onderzoekingen betreffende het liber Cathemerinon...,* Bruxelles, 1979. – J.-L. Charlet, *La création poétique dans le « Cathemerinon » de Pr.,* Paris, 1982 : 1e et 3e parties d'une thèse de Paris-Sorbonne, 1980 ; la 2e partie est publiée sous le titre *Pr. et la Bible,* dans *Recherches Augustiniennes,* t. 18, 1983, p. 3-149.

Apotheosis. – Éd. et trad. ital. E. Rapisarda, Catane, 1950. – R.G. Rank, *The « Apotheosis » of Pr. A structural Analysis,* dans *Classical Folia,* t. 20, 1966, p. 18-31. – K. Smolak, *Pr. Apotheosis 438-443. Vorstudien zu einem Kommentar zur Apoth. I,* dans *Wiener Studien,* t. 4, 1970, p. 214-41.

Hamartigenia. – Éd., trad. angl. et commentaire par J. Stam, Amsterdam, 1940 ; trad. ital. R. Palla, Pise, 1981. – C. Gnilka, *Notizen zu Prudentius,* dans *Rheinisches Museum,* t. 109, 1966, p. 84-94.

Psychomachia. – Éd. et trad. all. U. von Engelmann, Bâle-Fribourg-Munich, 1959 ; éd. et trad. ital. E. Rapisarda, Catane, 1962. – M. Smith, *Pr. « Psychomachia ». A Reexamination,* Princeton, 1976. – R. Hanna, *The Sources and the Art of Prudentius' Psychomachia,* dans *Classical Philology,* t. 72, 1977, p. 108-15.

Contra Symmachum. – Éd. et trad. E. Rapisarda, Catane, 1954. – Fr. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin,* Rome, 1967, p. 222-33. – W. Steidle, *Die dichterische Konzeption des Pr. und das Gedicht C. Sym.,* dans *Vigiliae Christianae,* t. 25, 1971, p. 241-81. – R. Cacitti, *« Subdita Christo seruit Roma Deo ». Osservazioni sulla teologia politica di Pr.,* dans *Aevum,* t. 46, 1972, p. 402-35. – S. Döpp, *Prudentius Gedicht gegen Symmachus. Anlass und Struktur,* dans *Jahrbuch für Antike und Christentum,* t. 23, 1980, p. 65-81.

Peristephanon. – Trad. ital. C. Marchesi, Rome, 1917 ; E. Nesi, Sienne, 1932 ; éd., trad. esp. et commentaire, J. Planella, *El Pindaro cristiano,* Buenos Aires et Mexico, 1942 ; trad. esp. M.J. Bayo, Madrid, 1943. – M.P. Cunningham, *The Nature and Purpose of Perist. of Pr.,* dans *Sacris Erudiri,* t. 14, 1963, p. 40-45. – I. Opelt, *Der Christenverfolger bei Pr.,* dans *Philologus,* t. 111, 1967, p. 242-57. – M.T.A. Sabbadini, *Storia e legenda nel Perist. di Pr.,* dans *Rivista di Studi Classici,* t. 20, 1972, p. 32-53, 187-221 ; t. 21, 1973, p. 39-77. – R. Henke, *Studien zum Romanushymnus des P.,* Berne-Francfort, 1983.

Dittochaeon. – Tr. ital. R. Argenio, dans *Riv. di St. clas.,* t. 15, 1967, p. 40-67 (avec l'*Epilogus*). – F. Ogara, *El Ditt. de Pr.,* dans *Estudios Eclesiásticos,* t. 1, 1922, p. 132-35. – R. Pillinger, *Die Tituli Historiarum oder das sogenannte « Dittochaeon » des Pr.,* Vienne, 1980 (avec photographies de peintures antiques).

Études générales. – A. Rösler, *Der katholische Dichter A. Prudentius Cl. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts,* Fribourg/Brisgau, 1886 (fait de Prudence un adversaire de Priscillien). – A. Puech, *Prudence. Étude sur la poésie latine au 4e siècle,* Paris, 1888. – I. Rodríguez Herrera, *Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters* (thèse de Munich), Spire, 1936 ; trad. esp. *Poeta Christianus. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio,* Salamanque, 1980. – E. Rapisarda, *Introduzione a la lettura di Pr.,* Catane, 1951. – A. Salvatore, *Studi prudenziani,* Naples, 1958. – I. Lana, *Due capitoli Prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere. La poetica,* Rome, 1962. – Kl. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius,* Göttingen, 1965. – Chr. Gnilka, *Notizen zu Prudentius,* dans *Rhein. Mus.,* t. 109, 1966, p. 84-94. – J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien,* Paris, 1981, p. 143-60, 177-94, 195-209, 211-27 (avec bibliographies raisonnées, p. 297-301).

Études théologiques et spirituelles. – E. Rapisarda, *Poesia e religiosità : Cristo e l'Eucharistia in Pr.,* dans *Convivium Dominicum,* Catane, 1959, p. 151-77 ; *Gli apostoli Pietro e Paolo e la nave della Chiesa in Pr.,* dans *Oikoumene* (Studi... in onore del concilio... Vaticano II), Catane, 1964, p. 621-35. – J. Fontaine, *Le pèlerinage de Pr. à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives,* dans *Oikoumene...,* p. 243-66 ; *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du 4e s. occidental,* dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 571-95 ; *Société et culture dans l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* t. 75, 1974, p. 241-82 ; *Le mélange des genres dans la poésie de Pr.,* dans *Forma Futuri* (Studi M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 755-77 ; *Poésie et liturgie : sur la symbolique christique des luminaires de Pr. à Isidore de Séville,* dans *Mélanges G. Lazzati,* Milan, 1979, p. 318-46 (ces articles sont réunis dans J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence,* Paris, 1980.

J. Pascual Torró, *Antropología di Aur. Prudencio* (thèse, Univ. Grégorienne), Rome, 1976. – L. Padovese, *La cristologia di Aur. Cl. Prudenzio* (thèse, Univ. Grégorienne), Rome, 1980. – J.-L. Charlet, *Prudence et la Bible,* cité *supra* (texte biblique utilisé par Pr.).

Bibliographie plus complète dans *Patrologia* III, Marietti, Turin, 1978, p. 267-81 : Prudenzio (A. di Berardino).

DTC, t. 13/1, 1936, col. 1076-79 (G. Bardy). – EC, t. 10, 1953, col. 234-36 (J. Madoz). – Pauly-Wissowa, t. 23/1, 1957, col. 1039-71 (A. Kurfess ; étude importante). – LTK, t. 8, 1963, col. 845-46 (A. Mauser, A. Kurfess). – NCE, t. 11, 1967, p. 928-29 (M.P. Cunningham). – Dicc. de España, t. 3, 1973, p. 2030 (U.D. del Val).

DS, t. 4, col. 1092-93 (*Espagne*) ; t. 8, col. 1447 (*Journée chrétienne*).

Carmen Codoñer.

2. PRUDENCE, évêque de Troyes, † 861. – On attribue à Prudence la rédaction de la 2e partie des *Annales Bertiniani* (du carême 835 aux premiers mois de 861). Prenant la continuation de cette chronique du royaume franc, Hincmar de Reims † 882 présente ainsi son prédécesseur :

« Galindo, cognomento Prudentius, Trecassinae civitatis episcopus, adprime literis eruditus (suit une critique sévère de son attitude durant la controverse prédestinatienne)... moritur, sicque... ut vivendi ita et scribendi finem fecit ». Prudence confirme son origine espagnole dans un bref poème mis en tête d'un vieil évangéliaire de Troyes : « Hesperia genitus, Celtas deductus et altus » (PL 115, 1419, reprenant N. Camusat, *Promptuarium...,* f. 163v). Il est possible que l'addition du *cognomen* « Prudentius » au nom de Galindo traduise une vénération pour Prudence le poète (cf. *supra*) ; notre Prudence serait aussi d'origine aragonaise. Selon N. Antonio (I, t. 1, p. 499-503, cité en PL 115, 965), il était de famille noble et un de ses frères fut aussi évêque dans le nord de l'Espagne (cf. l'*Epistola* publiée en PL 115, 1367-68).

Après une excellente formation à l'École palatine, Prudence fut chargé de diverses missions sous Louis le Débonnaire et Charles le Chauve. Il écrivit alors, pour une noble dame éprouvée (Judith, seconde femme de l'empereur Louis, selon E. Dümmler, MGH, *Epist. aevi karolini,* t. 5, Berlin, 1899, p. 323 en note), un bref recueil de versets des Psaumes (*Flores Psalmorum*), précédé d'un prologue et suivi de deux prières : l'une pour un temps d'épreuve, l'autre pour l'Église (PL 115, 1449-58). Nommé évêque de Troyes en 844, il fut chargé, avec Loup de Ferrières (DS, t. 9, col. 1086-7) et Héribald d'Auxerre, de réformer divers monastères ; il prit part aux synodes de Paris (846/847), Tours (851), Soissons (853), Bonneuil (855).

Son *Sermo de vita et morte gloriosae virginis Maurae* (PL 115, 1367-76) attribue à l'influence de Maure un souci plus accentué de sa vie intérieure et du ministère paroissial ; on y trouve aussi quelques détails sur la vie chrétienne à Troyes : ainsi, le clergé de la cathédrale des saints Pierre et Paul était fidèle à chanter les heures canoniales. Pour les candidats au sacerdoce, Prudence compila un autre florilège de textes scripturaires, appelé *Praecepta* (PL 115, 1421-40). Le choix indique une visée moralisatrice ; pour l'Ancien Testament, le Lévitique et le Deutéronome occupent une large place, contre une seule citation des Prophètes (*Isaïe* 5, 22) ; pour le Nouveau Testament, *Matthieu* est le seul évangile utilisé ; des épîtres pauliniennes ne sont retenus que les textes parénétiques.

L'œuvre principale de Prudence est cependant constituée par les trois écrits concernant la controverse prédestinatienne soulevée par le moine Godescalc (Gottschalk) d'Orbais († vers 868-870) : *Epistola ad Hincmarum et Pardulum* ; *De praedestinatione contra Johannem Scotum Erigenam* ; *Epistola ad Venilonem* (PL 115, 971-1368) ; il y soutient les thèses les plus rigoureuses d'Augustin et de ses disciples (Prosper d'Aquitaine, Fulgence de Ruspe) sur la prédestination et la volonté salvifique restreinte.

Prudence mourut le 6 avril 861 ; il est honoré comme saint dans le diocèse de Troyes où sa fête a été reportée du 6 avril au 6 mai depuis la réforme liturgique de Vatican II. Son nom figure dans les additions au Martyrologe d'Usuard, mais non dans le Martyrologe romain.

N. Camusat, *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae ecclesiae,* Troyes, 1610, f. 160r-164v. – *Histoire littéraire de la France,* t. 5, 1866, p. 240-54. – M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée,* Louvain, 1933 (tables). – J. Roserot de Melin, *Le diocèse de Troyes des origines à nos jours,* Troyes, 1957, p. 46-48 et tables. – *Annales de Saint-Bertin,* éd. critique par F. Grat, J. Vielliard, S. Clémencet, introd. de L. Levillain, Paris, 1964. – G. Madec, introd. à l'éd. critique du *De divina praedestinatione* de Jean Scot, CCM 50, 1968. – J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882,* 3 vol., Genève, 1976, spécialement t. 1, p. 115-279 (histoire de la controverse prédestinatienne).

Bibliographies plus complètes dans DTC, t. 13/1, col. 1079-84 (H. Peltier) ; BS, t. 10, 1968, col. 1231-34 (J. Marilier).

DS, t. 1, col. 1651-2 (vie de Maura) ; t. 4, col. 180-1 (*Breviarium Psalterii = Flores Psalmorum*) ; col. 342, 1112 ; t. 9, col. 1086.

Aimé Solignac.

PRZYWARA (Erich), jésuite, 1889-1972. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Przywara naquit le 12 octobre 1889 à Kattowitz (Haute-Silésie, alors allemande). Son père Mathias, d'origine polonaise, était commerçant, sa mère Berta (née Peiker) descendait d'une famille allemande de fonctionnaires. Przywara fit ses études secondaires dans sa ville natale.

Après l'« abitur » (baccalauréat), il entra, le 2 juin 1908, à Exaten (Hollande) dans l'un des deux noviciats de la province allemande de la Compagnie de Jésus. Ceux-ci se trouvaient depuis le *Kulturkampf* à l'étranger. Il fit ses études de philosophie (1910-1913) à Valkenburg (en Hollande). Après quoi, il fut préfet au collège de Feldkirch (1913-1917) en Autriche. C'est là que ses essais d'écrivain aboutirent, dès 1917, à son premier ouvrage (« Eucharistie et travail »), qui eut quatre éditions jusqu'en 1921. Les études théologiques des années suivantes (1917-1921, de nouveau à Valkenburg) ne s'achevèrent pas avec les examens habituels, mais elles posèrent déjà les bases d'une série d'ouvrages dont plusieurs parurent immédiatement après sa troisième année de probation (1921-1922, à Exaten).

Przywara fut ordonné prêtre en 1920. Le temps de la guerre et de l'après-guerre n'avaient point passé sans laisser de traces en lui. Dans l'expérience de ces années se trouve peut-être une des raisons du radicalisme de sa pensée intellectuelle et religieuse. De bonne heure il avait pris conscience que le monde occidental était dans une crise profonde et à un tournant décisif qui défiaient le christianisme et qui, dans la dislocation des États, imposaient au catholicisme allemand des devoirs particuliers, mais lui ouvraient aussi de nouvelles possibilités. Ayant à s'exprimer dans une telle conjoncture spirituelle, les dons de Przywara étaient décisifs pour sa carrière ultérieure. Après son troisième an (1922), il entra à la rédaction de la revue des Jésuites allemands *Stimmen der Zeit* (Munich) ; il y trouva terreau intellectuel et fraternité (entre autres, amitié avec le P. Peter Lippert et première collaboration avec Hans Urs von Balthasar). Jusqu'à la réquisition de la maison en 1941 par la police secrète nationale-socialiste, il y demeura. Là naquirent les nombreux ouvrages de la période créative de sa vie, qui lui valurent la célébrité, au-delà du monde catholique, auprès de cercles philosophiques et théologiques. A cette époque il était un conférencier recherché pour de nombreux congrès et en des occasions particulières. Entre tous, ses contacts et ses entrevues avec les représentants marquants du monde de l'esprit et de la culture retinrent l'attention ; il acceptait aussi volontiers réunions de formation et retraites pour des cercles peu nombreux et choisis. Après la réquisition de la maison des *Stimmen* et la dispersion de la communauté, ses membres habitèrent séparément.

A partir de ce moment, Przywara vécut isolé, la plupart du temps chez des amis, à Munich ou hors de Munich. A cette époque parurent les premiers signes d'une maladie, qui depuis longtemps déjà se développait et menaçait d'obscurcir son esprit – conséquence de sa nature sensible et d'un surmenage prolongé. Cependant, au cours des années de guerre et ensuite, il ne cesse de réunir autour de lui des cercles d'une élite intellectuelle et de leur procurer, dans la détresse de l'époque, une aide tirée de la foi. Plus tard, les notes prises par ses auditeurs lui permirent d'éditer en volumes les conférences de ces années-là. Après la guerre, il cherche longtemps un séjour définitif qui lui permette, en dépit des obstacles de sa santé, de poursuivre et de mener à terme son œuvre intellectuelle. Il le trouva enfin dans une petite maison de campagne près de Murnau (Haute-Bavière). C'est là que lui seront accordées des années encore fécondes. Przywara meurt le 28 septembre 1972 et fut enterré dans le cimetière des jésuites de Pullach, près de Munich.

2. Œuvres. – On compte en tout cinquante volumes publiés. A cela s'ajoutent d'innombrables articles de revues (relativement peu nombreux dans les revues étrangères en raison de sa langue difficilement traduisible).

Une énumération complète des écrits et des études se trouve dans : *Erich Przywara. Sein Schriftum 1912-1962,* établi par Leo Zimny, introd. de Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, 1963 ; voir aussi *Erich Przywara, 1889-1969,* Mélanges, Düsseldorf, 1969.

D'un point de vue non seulement chronologique mais aussi genre littéraire, on peut distinguer dans cette œuvre deux périodes : 1° les années de Munich jusqu'au début de la seconde guerre mondiale ; 2° les années suivantes au cours desquelles il ne fut entouré que d'un petit cercle d'amis.

1° *Jusqu'à la guerre.* – 1) A la première période appartiennent surtout les écrits immédiatement religieux. Au nombre de ceux-ci, outre son premier ouvrage déjà mentionné *Eucharistie und Arbeit* (1917), signalons : *Himmelreich der Seele. Die Gleichnisse des Herrn* (1922-23) ; *Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit* (1923) ; *Liebe. Der christliche Wesensgrund* (1924) ; *Wandlung. Ein Christenweg* (1925). Ces écrits sont repris dans l'éd. des *Schriften,* t. 1, Einsiedeln, 1962.

Ces premières œuvres sont déjà d'une lecture exigeante en raison de leur langage et de leur contenu ; elles témoignent d'un idéalisme élevé, font un usage très riche de l'Écriture (sans recourir à une exégèse scientifique) et présentent une vision théologique du Salut qui assemble et entremêle les deux testaments : révélation une (« analogia fidei », selon la terminologie de Przywara) ; cette vision fait parler les images analogiques et symboliques de la Bible et recourt aux Pères, surtout à Augustin. La création (le monde, la vie humaine) est pour Przywara, dès ses premiers écrits, en perpétuel devenir, offrant contradictions et tensions. Elle exige donc des chrétiens une pensée dialectique qui s'efforce de résoudre, de réconcilier les contraires sans les dissoudre (*Spannungseinheit*). C'est dans ce contexte qu'apparaît l'idée centrale de Przywara : l'*analogia entis.*

2) Les œuvres de philosophie de la religion appartenant à cette période sont surtout : *Gottgeheimnis der Welt* (1923) ; *Gott* (1926) ; *Weg zu Gott* (extrait de *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze,* 1922-1927) ; *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927). Ces écrits sont repris dans l'éd. des *Schriften,* t. 2, Einsiedeln, 1962.

Il est ici question du problème de Dieu au sein des mouvements religieux et des conflits intellectuels du temps, ou plus précisément de la relation du croyant à Dieu et de son cheminement vers lui. Le point central, métaphysique et spirituel, est ici selon l'auteur la « polarité » de « Dieu au-dessus de nous et en nous » (thème augustinien), qu'il caractérise comme polarité dynamique des oppositions mouvantes.

Selon les ouvrages domine soit le recours immédiat à la foi, soit la spéculation métaphysique (surtout dans *Religionsphilosophie katholischer Theologie,* dont la lecture est très difficile). Au cœur ou à l'arrière-fond de ces écrits, la doctrine de l'*analogia entis* se présente comme solution de la question décisive : le rapport entre Dieu infini, incompréhensible, qui est l'Être, et l'homme fini, soumis au processus créationnel du devenir dans son aspiration à Dieu.

3) Un autre groupe rassemble les écrits où Przywara relit et scrute les œuvres de grands devanciers, dans lesquels il retrouve des traces de ses idées ou qui l'ont influencé : Newman, Augustin, Thomas d'Aquin, Ignace de Loyola, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux, et aussi Hölderlin et Kierkegaard. Qu'ont-ils de commun avec la pensée et la conception de l'homme de Przywara ? Il l'a exposé dans son livre *Heroisch* (Paderborn, 1936) : ces esprits se sont situés devant le devenir intramondain avec ses évolutions perpétuelles et ses tensions, avec ses montées et ses effondrements, ses luttes et ses catastrophes ; ils se sont engagés avec le Dieu incarné dans le cycle du renversement : de la « descente au creux de la terre » à « l'exaltation au-dessus de tous les cieux » (*Éph.* 4, 9-10 ; *Phil.* 2, 6-9). Ainsi, par grâce, ont-ils pris part à « l'accord » réalisé par le Sauveur, à « l'unité » des oppositions mortelles qui menacent de déchirer le monde ; ou bien, comme Kierkegaard et Hölderlin, ils ont tendu passionnément vers cet « accord » et cette « unité ».

Par le choix des textes (traduits par O. Karrer) de son *Newman. Christentum. Ein Aufbau* (8 vol., Fribourg/Brisgau, 1922), Przywara veut non seulement défendre Newman de l'accusation de modernisme, mais il y retrouve aussi ses idées fondamentales sur le devenir intramondain (avec ses contradictions) et sur la nécessaire unité des tensions dans la vie humaine.

Dans *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig, 1934), les textes augustiniens rassemblés sous 14 titres sont précédés d'une excellente introduction de cent pages sur la tradition historique, spirituelle et théologique de ce Père de l'Église (extrait, Einsiedeln, 1970).

Deux ouvrages traitent d'Ignace de Loyola. *Majestas divina. Ignatianische Frömmigkeit* (Augsbourg-Cologne-Vienne, 1925 ; repris dans l'éd. des *Schriften*, t. 1, Einsiedeln, 1962) montre les attitudes humaines fondamentales devant Dieu selon Ignace : amour (union à Dieu) en même temps que vénération profonde (distance), d'où découlent le besoin de se faire petit et l'ouverture et la totale donation de soi. Au sommet, le service de la Divine Majesté. *Deus Semper Major. Theologie der Exerzitien* (3 vol., Fribourg/Brisgau, 1938-1940 ; 2e éd., Vienne, 1964, avec l'ajout : *Theologumenon und Philosophumenon der Gesellschaft Jesu*) est un commentaire des *Exercices spirituels* ; selon Przywara, la clé pour les comprendre est l'*analogia entis* appliquée à la révélation du Dieu trinitaire dans le mystère de l'incarnation jusqu'à la mort de la croix (abaissement), comme glorification du Père (exaltation). « C'est là que se découvre... la valeur originale de cet ouvrage ». Dans sa réflexion théologique, Przywara « dissimule sa géniale et volontaire indifférence au pur « historique » du texte derrière une évidente fidélité au texte lui-même. Il atteint avec une sûreté de touche sans pareille ce qu'Ignace voulait dire » (Hugo Rahner, ZKT, t. 64, 1940, p. 169-71). L'ouvrage, dont la langue fait maniéré et dont la traduction est difficile, est très suggestif d'aperçus neufs ; il a été critiqué par d'aucuns.

Quant à l'influence de Jean de la Croix et de Thérèse de Lisieux, elle apparaît dans les recueils de poèmes : *Karmel. Geistliche Lieder*, Munich, 1932 ; *Homo. Verse*, Munich, 1933 ; *Hymnen des Karmel*, Zurich, 1962. La parenté spirituelle de notre auteur avec les quêtes religieuses de Kierkegaard et de Hölderlin est à chercher dans *Das Geheimnis Kierkegaards* (Munich-Berlin, 1929) et dans son *Hölderlin* (Nuremberg, 1949).

4) Publié au milieu de la première période, l'ouvrage *Analogia entis. Metaphysik* (t. 1, Prinzip, Munich, 1932) est, comme on l'a déjà laissé entendre, fondamental pour saisir la pensée des travaux de Przywara, y compris ceux de la seconde période. C'est cet ouvrage qui l'a rendu célèbre, qui a aussi été surtout contesté. L'*analogia entis* est pour l'auteur le principe originel et formel (*Ur- und Form-Prinzip*) qui, avant même le principe de contradiction, maintient en tout étant l'unité dans la tension des différences. Ce principe est moyen et mesure, équilibre et ordre d'identité et de disparité ; il n'est pas réalité statique mais mouvante, animée de va-et-vient, et ne peut jamais, dans la lutte des contraires, s'immobiliser. Sa formulation est « dans-au-dessus » ou/et « au-dessus-dans », et cela de façon exemplaire dans la relation Dieu-création. Cette formule, selon Przywara, caractérise par son rythme toute métaphysique de la créature. Il met en valeur les mots du 4e concile de Latran (1215) : « Quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda ». L'*analogia entis* sert aussi, comme le concile le fait clairement, à éclairer l'union « ontologique » de l'homme sauvé en Jésus Christ avec le Dieu infini (« ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus », *Jean* 17, 22). Karl Barth qualifia d'abord l'*analogia entis* de Przywara comme étant « l'invention de l'Antichrist » (*Kirchliche Dogmatik*, t. 1/1, Préface), mais plus tard se montra plus conciliant (t. 2/1, p. 90).

L'œuvre capitale de Przywara, en dehors d'un petit cercle de spécialistes, ne rencontra d'abord aucun écho. Sa démarche intellectuelle est trop difficile. Par ailleurs, le second volume annoncé, dont on attendait des éclaircissements, n'a jamais paru. Mais, à l'initiative de H. Urs von Balthasar, quelques travaux de Przywara sur le même sujet ont été publiés ; ils concernent des problèmes particuliers. Cf. l'éd. des *Schriften*, t. 3, Einsiedeln, 1962.

2° *La seconde période* est marquée par des difficultés de toute sorte, qui expliquent que bien des publications aient un caractère d'aphorisme mais qui aussi ont fait mûrir les idées fondamentales de Przywara. En particulier l'*analogia entis* est appliquée plus largement : d'une part à l'être-homme dans sa totalité et dans le réel concret ; d'autre part à l'organisation du monde dans un esprit chrétien tout en sauvegardant la spécificité chrétienne.

Parmi les écrits directement spirituels de ces années, *Was ist Gott ? Summula* (Nuremberg, 1947, 2e éd., 1953), alliage de philosophie et de théologie, énumère les étapes que l'homme doit franchir pour entrer dans la plénitude de Dieu : Dieu dans la création, Dieu dans le Christ, Dieu dans l'Église, Dieu dans l'homme, en Marie. Chaque étape comporte six degrés de connaissance croissante. A travers les événements et les énigmes de lumière et de ténèbre, se découvre, plus bouleversante et béatifiante, la réalité du Dieu vivant, jusqu'au mystère de la « gloire de la croix et de la croix de la gloire » dans l'être-un de Dieu et de l'homme. Tel est cet itinéraire qui introduit le chrétien à son plus profond mystère, au rythme de l'*analogia entis*. On y voit comment Przywara entraîne toujours le regard vers Dieu et sa connaissance dans le mystère au sens strict (« reductio in mysterium »).

Une esquisse matériellement plus ample est tracée, à partir de la Révélation, du mystère Dieu-Christ-homme dans l'Église ; on la trouve dans deux ouvrages bibliques : *Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde* (Vienne-Munich, 1956) et *Christentum gemäss Johannes* (Nuremberg, 1954). Ces ouvrages reprennent des conférences et prédications du temps de guerre et d'après-guerre ; ce qui explique une com-

position plus lâche conditionnée par l'actualité. Mais la doctrine est strictement unifiée en dépit des multiples thèmes abordés (cf. le *Nachwort* de *Alter und Neuer Bund*, p. 519-43). Ici encore et de façon plus détaillée qu'auparavant, est présenté le « nexus mysteriorum inter se », l'analogie de la Révélation une, dans l'ancienne et la nouvelle Alliance (*analogia fidei*). Tout le devenir de la Révélation et du Salut se développe sous l'unique mystère de l'amour de Dieu recherchant l'homme, mystère nuptial tendu vers l'être-un de Dieu et de l'homme (cf. le titre du livre *Nuptiae Agni. Liturgie des Kirchenjahres*, Nuremberg, 1948). Le « drame » de cet événement nuptial tient dans l'opposition mortelle entre promesse et loi, bénédiction et malédiction. Dieu seul surmonte cette opposition par l'« échange nuptial » : il devient homme pour que l'homme devienne Dieu. Dieu anéantit la malédiction de la loi en assumant la malédiction de la croix.

Sur l'« admirabile commercium » du « connubium », voir dans *Logos* (Düsseldorf, 1964) le ch. intitulé *Commercium*, p. 121-65. – L'ancienne Alliance « s'accomplit » dans la nouvelle uniquement dans cette croix par laquelle et en laquelle la « loi » est mise à mort. Que ce renversement à l'intérieur de l'événement du Salut libre et divin oriente vers la structure originaire métaphysique de l'*analogia entis*, voilà qui est évident. En effet, selon Przywara, « la grâce présuppose la nature et la porte à sa perfection » (Thomas d'Aquin) ; la promesse du Salut est inscrite dans l'ordre créationnel et ce Salut, pour autant, se trouve accessible à une métaphysique de la création.

Deux derniers ouvrages sont à signaler qui ont pour objet l'homme, la représentation qu'il se fait de sa finalité : *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Nuremberg, 1952) et *Mensch. Typologische Anthropologie* (t. 1, Nuremberg, 1959). Dans le premier, Przywara examine la littérature de son temps sous l'angle de l'image de l'homme qui s'y révèle, plus exactement des traits métaphysiques essentiels qui la caractérisent. Méthodiquement, il opère son diagnostique à la lumière de son principe de l'*analogia entis* : selon lui, l'homme de notre temps est un homme « qui passe et dépasse » ; il prend congé de la tradition occidentale et s'enfonce dans un avenir sombre où s'affronteront l'humanité chrétienne et l'humanité antichrétienne dans des conflits aigus. Dans la lutte de ces courants spirituels opposés, l'homme et la société passent d'une position unilatérale à l'autre. L'équilibre entre les oppositions, moyenne unificatrice qui seule permet la possession de soi, est rare et ne dure qu'un moment ; la prochaine catastrophe est toujours déjà là. L'humanité chrétienne est fondée sur « le rachat et l'échange nuptial » entre Dieu et l'homme à la croix ; elle noue les plus fortes oppositions dans la plus haute unité que l'homme de foi et d'amour ne perdra plus jamais. A vrai dire, cela est objet de foi ; c'est un mystère que le chrétien n'expérimente que comme « absconditum sub contrario » (réalité cachée sous son contraire ; Przywara s'appuie ici sur Luther, qu'il pense avoir découvert à neuf). Mais en disant cela, « le principe de l'*analogia entis* (de la ressemblance dans une plus grande dissemblance) ne s'est-il pas secrètement dérobé... pour devenir un paradoxe ? » (R. Berlinger, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1955, p. 89).

Le second ouvrage, *Mensch*, présente « une anthropologie enfermée en elle-même » (avec une considération particulière pour le typologique). Le premier volume contient une « anthropos-philosophie » et une « anthropo-métaphysique ». Pour le second volume, qui ne parut pas, étaient prévues trois parties : anthopo-morphologie, anthropo-réalogie et anthropo-eidologie. Cette puissante esquisse montre le grand talent de l'auteur pour mettre en évidence les structures d'un domaine objectif et pour déployer ses multiples ramifications spirituelles. Ici encore sont présupposés a priori à la recherche sur « l'homme en général » l'*analogia entis* et le *commercium* du *connubium* (comme dans *Humanitas*).

3. Doctrine. – Avant de parler d'une spiritualité de Przywara, il faut souligner deux caractéristiques générales de cette spiritualité.

1° Le cadre, le domaine à l'intérieur duquel il est question des réalités spirituelles (ascèse et mystique) est déterminé par des contenus non seulement théologiques, mais aussi philosophiques, formant unité. Przywara ne peut en effet parler religieux, spirituel sans renvoyer de quelque manière également au niveau métaphysique et au niveau révélé (l'ordre de l'être, de la création, de la rédemption).

Le meilleur exemple en est donné par ses écrits de philosophie de la religion, qui apportèrent dans l'espace culturel de langue allemande une nouvelle dimension au discours de la foi. Ces ouvrages lui permirent d'être entendu dans les milieux catholiques, mais aussi d'entrer en dialogue avec le monde non théologique et non chrétien sur les questions de la religion. Par ailleurs, cette implication réciproque de la théologie et de la philosophie ne lui a pas facilité le dialogue dans son propre camp.

2° Pensant à la fois en théologien et en philosophe, Przywara présente un univers aux structures a priori très fermes, totalement dynamiques cependant, que l'on doit connaître pour pouvoir le comprendre. La clé de ces structures est le concept de l'*analogia entis*, qu'il a renouvelé, développé et mené à ses limites. Ce concept dit « structure originaire » et « totalité-rythme » de l'être ; il s'applique aussi aux mystères de la foi (cf. le concile de Latran), dans la relation entre le Dieu de la grâce et l'homme racheté. Basée sur ce concept, la spiritualité de Przywara a un caractère systématique certain.

Alors que les premiers écrits spirituels montrent encore une grande ouverture aux multiples formes de réalisation du message chrétien par la personne individuelle, dans les écrits des derniers temps tout se passe, semble-t-il souvent, comme si l'on savait déjà approximativement comment va se développer le cheminement spirituel de la pensée : sur fond d'*analogia entis* jusqu'au sommet et au retournement. Dans ce contexte on peut estimer inévitable l'orientation vers la spiritualité carmélitaine, qui souligne l'obscurité et la nuit de la foi.

Si l'on veut caractériser au plus profond la spiritualité de Przywara, on peut la dire « une théologique » (il l'a ainsi nommée) : uniquement discours sur Dieu, le « bien plus grand », qui embrasse tout en lui et qui est présent en tout. Dieu, tel qu'en lui-même, est incompréhensible, mystère : « Si tu le comprends, ce n'est pas Dieu ». A l'intelligence, Dieu n'est accessible que par la voie de la négation (*via negationis*) ou par celle de l'« au-dessus/au-delà » (*via excessus*). Pourtant l'homme éprouve le désir de Dieu et son cœur demeure insatisfait jusqu'à ce qu'il l'ait trouvé. Mais, « si tu l'as trouvé, c'est uniquement pour le chercher encore ». Tout cela est augustinien. Sur un point Przywara s'éloigne, toujours plus décidément, du premier Augustin : le chrétien ne doit pas prétendre s'élever vers Dieu (sur le mode de Plotin), grâce à un retrait excessif du monde, par une intériorisation et une contemplation pures afin de parvenir à

l'union mystique avec Dieu, comme le Pseudo-Denys à la suite d'Augustin l'a transmis au moyen âge. L'homme doit bien plutôt, pour monter à Dieu, d'abord descendre, dans le monde des réalités créées en tant qu'elles constituent *son* monde, le monde des tensions opposées et des contestations. Le chiffre de l'analogie gérant le rapport Dieu-homme, c'est « Dieu au-dessus de/dans la créature ». L'homme apprend alors ce qu'est être créature, totalement dépendant de Dieu ; alors l'atteint l'appel de Dieu, et sa réponse ne peut être que louer Dieu, le vénérer, le servir, être pour lui entièrement disponible (cf. Ignace de Loyola). Bien que l'homme, en face du « tout » de Dieu, soit un « rien », Przywara maintient avec insistance la subsistance propre de l'être-homme et la valeur propre de son agir, si bien que l'homme est pour Dieu un réel vis-à-vis.

Car, d'autre part, Dieu est le Dieu de l'autorévélation, « de la révélation de l'Être-toujours-plus-grand de la Trinité dans notre représentation par le Fils de l'homme anéanti dans l'Église » (H. Rahner, *loco cit.*) : Dieu sur la face de son Fils crucifié ; devant lui, l'homme – pécheur qu'il est – qui veut être comme Dieu. Un tel homme doit alors s'abaisser bien plus profondément qu'en son *Dasein* de créature ; il doit s'abaisser dans « les profondeurs de la terre » (*Éph.* 4, 9), comme l'a fait le Christ, pour devenir le Serviteur (*Phil.* 2, 7). Sinon, il n'échappe pas à son esclavage à l'égard de la « chair ». Ce n'est qu'avec le Christ, en le suivant, en s'unissant à lui, qu'il peut mourir à lui-même (cf. *Gal.* 2, 20).

Przywara développe, à partir de là, une spiritualité de la Croix qui déborde largement celle de la tradition courante. Comme, sur le mont des Oliviers, Dieu se dérobe à Jésus, de même se dérobe-t-il au croyant qui est entré dans le processus d'un total abandon de soi à sa volonté ; Dieu devient pour le croyant « absconditum sub contrario », amour et don cachés sous le contraire. Przywara interprète le troisième degré d'humilité des *Exercices* ignatiens comme un « saut dans le non-savoir », « dans la folie avec le Christ » (cf. *Deus semper major*, 2e éd., t. 1, 1964, p. 363).

Ces vues ont rencontré l'opposition de ceux-là même qui, bien que théologiquement proches de Przywara, veulent se baser sur une exégèse positive du texte (ainsi H. Rahner, *loco cit.*) ; on soupçonne l'auteur de se laisser mener, ici comme ailleurs, et contre son intention expresse, par son système plus que par le texte et par sa propre expérience. En vertu de l'analogie, le plus profond abaissement du pécheur (à cause de ses propres péchés et comme membre de l'humanité pécheresse) est nécessaire pour qu'il puisse participer au retournement, à l'élévation du Christ au-dessus de tous les cieux (cf. *Éph.* 4, 10 ; *Phil.* 2, 9). Mais ces vues ont peut-être une autre raison : en définitive, Przywara pense essentiellement, non à l'homme, à sa rédemption, à son salut, à l'expérience qu'il en fait, mais à « Dieu toujours plus grand », à la gloire de ce Dieu qui se manifeste aussi et justement dans le mystère de son amour pour l'homme (cf. *Was ist Gott ? Summula*). Il ne peut parler de l'homme sans le situer sur l'horizon plus vaste de l'autorévélation et de l'autocommunication de Dieu, depuis la fondation du monde jusqu'à la fin du drame du salut, lorsque Dieu sera « tout et en tout » (1 *Cor.* 15, 28).

Il y a une différence entre le langage de la pensée métaphysico-théologique de Przywara et celui de la plupart de ses contemporains. Surtout dans sa dernière période, Przywara, visionnaire et prophète, inscrit toujours davantage ce qu'il dit dans le moment présent, le voit et le pense jusqu'à son terme : l'homme brouillé avec soi-même parce que brouillé avec Dieu ne peut pas échapper aux catastrophes (*Humanitas*). L'ultime catastrophe, qui inclut toutes les autres, Dieu l'a déjà prise sur lui dans son Fils sur la croix, et c'est déjà l'heure nuptiale. Le chrétien vit ce mystère dans la « nuit de Dieu », dans « la nuit de la foi aveugle », de la foi en ce « Dieu toujours plus grand » qui au milieu des ténèbres fait briller sa gloire « sur le visage du Christ » (*Christentum gemäss Johannes*, p. 286 svv).

Telle apparaît, en somme, la vision spirituelle de Przywara : Dieu et l'homme un dans l'amour envers et contre tout ; c'est là le plus grand des mystères parce qu'en lui on pressent qui est Dieu.

Lors de sa visite en Allemagne (novembre 1980), Jean-Paul II, rencontrant les professeurs de théologie à Altötting (Bavière), a cité Przywara parmi les grands théologiens allemands aux côtés d'Albert le Grand, Nicolas de Cues, Möhler, Scheeben, Guardini. Pourquoi cette mise en vedette sinon en raison de l'immense travail accompli entre les deux guerres ? Mais même dans les années qui suivirent, compte tenu des obstacles rencontrés, Przywara mérite le plus grand respect. Au total, il y avait longtemps que, dans la tradition catholique de langue allemande, une pensée ne s'était déployée aussi largement. Philosophie et théologie s'y compénètrent comme chez Thomas d'Aquin ; spéculation et théologie « agenouillée » vont de pair comme à l'époque préscolastique ; les racines de la pensée occidentale sont redécouvertes et fécondées par la révélation comme Origène et Augustin le firent de manière exemplaire.

Grâce à Przywara, « l'*analogia entis*, de subtilité scolastique est devenue structure fondamentale du catholique. Bien plus que tous les penseurs catholiques de son temps, Przywara est celui qui a introduit le pathos radical de la *theologia crucis* de la Réforme dans la pensée catholique, sans cesser d'être catholique » (K. Rahner). « A l'intérieur du pays et à l'étranger il n'est personne qui ait possédé un charisme d'une telle profondeur pour mener efficacement à l'Absolu de Dieu » (H. Urs von Balthasar). « Il a élaboré pour la pensée catholique le concept de polarité. Il est devenu pour nous le docteur de l'"impuissance' de la pensée métaphysique à se fermer sur elle-même. Il la mène à la limite où elle doit décider ou de se détruire ou de se convertir dans l'*Adoro te devote latens Deitas* » (K. Rahner).

De telles louanges manifestent la signification unique de Przywara, mais permettent aussi d'entrevoir pourquoi ce sommet intellectuel est escarpé et si difficile à escalader. Peu l'ont osé, mais un bon nombre d'ouvrages d'introduction à cette pensée facilitent désormais l'aventure.

Sur la vie, voir les articles de S. Behn dans *Der Aufbruch* (Festschrift für E.P., Nuremberg, 1959) et de G. Wilhelmy dans *E.P. 1889-1969. Eine Festgabe* (Düsseldorf, 1969).

G. Coper, *De analogieleer van E.P.*, Bruxelles, 1952. – B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie*, Düsseldorf, 1969 . – R. Stertenbrink, *Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei E.P.*, Salzbourg, 1972. – J. Terán-Dutari, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre E. Przywaras*, Munich, 1973. – E. Mechels, *Analogie bei E.P. und bei K. Barth. Das Verhältnis zwischen Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen, 1974. – J.V. Zeitz, *Spirituality and analogia entis according to E.P.*, Washington, 1982. – M. Schneider, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E.P., K. Rahner und G. Fessard*, Innsbruck, 1983. – E. Blattmann, *Welt im Feuer. Zu Reinhold Schneiders spätem Weltbild unter Erich Przywaras Einfluss*, dans *Trauer und Widerspruch. Ueber Reinhold Schneider*, Fribourg/Brisgau, 1984.

Présentations d'ensemble : H. Urs von Balthasar, dans *E.P. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln, 1963, et dans *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1966. – K. Rahner, *Laudatio auf E.P.*, dans *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Fribourg/Brisgau, 1968. – G. Pöhlmann, dans *Gottes-Denker, 12 Porträts*, Hambourg, 1984.

Articles de revues : H. Urs von Balthasar, *Die Metaphysik E. Przywaras*, dans *Schweizer Rundschau*, t. 33, 1933. – Niels C. Nielsen, *The Debate between K. Barth and E.P. A new evaluation of Protestant and Roman Catholic differences*, dans *The Rice Institute Pamphlet* (Houston, Texas), t. 40, 1953. – R. Berlinger, *Absconditum sub contrario. Phil. Bemerkungen zur Methode E. Przywaras*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 62/1, 1953. – B. Gertz, *Kreuz-Struktur. Zur theol. Methode E. Przywaras*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 45, 1970. – Liste complète des art. de revues concernant E.P. (jusqu'en 1969) dans *E.P., 1889-1969. Eine Festgabe*, cité *supra*, p. 40-52.

DS, t. 4, col. 1401 ; t. 6, col. 494 ; t. 7, col. 1187, 1303, 1318, 1695 ; t. 8, col. 1713.

Friedrich Wulf.

PSAUME (Nicolas), prémontré, évêque, 1518-1575. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Spiritualité*.

1. Vie. – Nicolas Psaume naquit à Chaumont-sur-Aire (département de la Meuse, alors dans le baillage de Bar, en terre d'empire), le 11 décembre 1518. Ses parents, propriétaires terriens, le confièrent de bonne heure à son oncle paternel, François Psaume, abbé de Saint-Paul de Verdun, de l'ordre de Prémontré.

Ce dernier pourvut à sa première instruction et l'envoya ensuite étudier la théologie en Sorbonne. A Paris, il fut compagnon des premiers Jésuites et bénéficia d'un enseignement qui portait encore la marque de Jean Gerson ; il acquit une solide formation théologique et patristique qui apparaît déjà dans ses *Exhortations aux frères de Saint-Paul de Verdun* (1540-1545). Il entra dans le courant humaniste réformateur qui devait faire de lui un homme conscient des difficultés rencontrées par l'Église, en même temps qu'un pasteur qui se trouva en plein accord avec le concile de Trente lorsque celui-ci donna une impulsion décisive à la réforme de l'Église.

En 1540, Psaume devint abbé de Saint-Paul de Verdun, et obtint le grade de docteur en théologie, le 6 novembre 1541. Le 7 mai 1542, le chapitre général le postula comme abbé de Prémontré afin d'évincer le cardinal François de Pise qui en avait obtenu la commende. En 1548, l'ordre délégua Psaume pour le représenter au concile de Trente, mais il ne put s'y rendre, le Cardinal Jean de Lorraine, avec lequel il entretenait des relations depuis longtemps, lui ayant transmis l'évêché de Verdun, avec l'agrément de Paul III. Dès les premiers mois, Psaume se consacra à restaurer son autorité, l'évêque de Verdun étant à la fois pasteur du diocèse et comte ; aussi, pour être plus libre d'exercer sa charge, obtint-il d'être délié par le nonce, en novembre 1549, du serment prêté aux magistrats de Verdun. Réformant son diocèse tant sur le plan ecclésiastique que temporel, il inaugura dès 1549, une série de 26 synodes, effectua les visites pastorales, établit des écoles, releva les églises, réforma la vie du clergé et centra toute son action sur le ministère des prêtres. Membre influent du concile de Trente lors des périodes de 1551-1552 et 1562-1563, il fut l'un des promoteurs d'une réforme basée sur une théologie équilibrée. Il intervint surtout dans la réforme de la commende, dans les débats sur la messe et le sacrement de l'ordre. Accueillant Henri II, roi de France, à Verdun, le 12 juin 1552, il défendit son diocèse contre les menées des protestants. De 1564 à 1575, il appliqua avec soin les directives du concile de Trente, faisant appel aux Jésuites, leur confiant le Collège de Verdun, instituant des conférences pour les prêtres, réformant les hôpitaux, développant l'imprimerie par laquelle il lui était possible de publier, outre ses statuts synodaux, des ouvrages destinés au clergé et aux fidèles. Avec le cardinal Charles de Lorraine, il fut l'un des promoteurs de l'Université de Pont-à-Mousson, inaugurée en octobre 1574. Promulgant une nouvelle Constitution pour Verdun en 1574, il décida cette même année, de fonder un séminaire ; sa mort, le 10 août 1575, l'empêcha de mener cette réalisation à son terme.

2. Œuvres. – 1° *Manuscrits*. – 1) *Diarium concilii Tridentini et elucidationes* (Paris, B.N. lat. 1531-1533 ; 3774A ; Saint-Mihiel, B.M. 64) : journal des événements vécus à Trente et à Verdun ; ce qui concerne Verdun est inédit ; pour ce qui concerne Trente, voir *infra*, 8). – 2) *Elucidationes nonnulorum locorum sacri concilii Tridentini...* (Verdun, B.M. 16) ; Ch.-L. Hugo a publié les 136 premiers paragraphes de ces citations de pères conciliaires ou de canonistes, destinées à éclairer certains points de doctrine ou de réforme (*Sacrae Antiquitatis Monumenta...*, t. 1, Étival, 1725, p. 215-326).

3) Exposition de la Messe (Nancy, B.M. 1488, f. 14r-15v ; copie du 17e s.) : explication allégorique des rites de la Messe ; a sans doute été imprimée. – 4) Visite de 1556 (*ibidem*, f. 46r-52v) : programme que l'évêque s'est fixé (questionnaire, cérémonial, visite des monastères, réconciliation des hérétiques). – 5) *Liber eorum quae ab episcopo Virdunensi officium celebranti... cantanda sunt* (Verdun, B.M. Fol. 91) : c'est le « Pontifical de Psaume » (rubriques et textes des cérémonies présidées par l'évêque).

6) *Exhortationes variae D.N. Psalmei abbatis* (Verdun, B.M. 15 ; autographe) : unique document restant de Psaume prémontré, ces notes sont rédigées en vue d'exhortations à la communauté de Saint-Paul de Verdun, entre 1540 et 1545 ; elles livrent les premières idées réformatrices de Psaume et montrent ses connaissances théologiques et patristiques acquises à Paris. – 7) *Acta et decreta synodorum Virduni...* (Nancy, B.M. 1488 ; 17e s.) : copie partielle des statuts synodaux promulgués par Psaume lors de 16 synodes (de 1549 à 1574).

2° *Imprimés*. – 8) A propos du concile de Trente : outre les *Elucidationes* concernant 1551-1552 publiées par Hugo (n. 2), le journal concernant la période de 1562-1563 (n. 1) est édité critiquement par S. Merkle (*Concilii Tridentini Diariorum pars secunda*, dans *Concilium Tridentinum*, t. 2, Fribourg/Brisgau, 1911, p. 723-890) : texte essentiel pour connaître les événements du concile et les jugements de Psaume. – 9) *Canones et decreta... concilii tridentini...* (Verdun, 1564 ; à Nancy, B.M. 4969) : édition complète des décrets du concile répartis en chapitres, chacun étant précédé d'une courte explication de Psaume. A noter que semblable édition, et seulement en ce qui concerne la doctrine, ne sera faite en France que sous Louis XIII.

10) *Advertissement à l'homme chrestien pour cognoitre et fuir les hérétiques de ce temps...* (Reims, 1564) : opuscule apologétique exposant les caractéristiques de la véritable Église, de la véritable parole de

Dieu reçue et enseignée par l'Église catholique ; il offre une liste de livres pouvant être utilisés pour comprendre et combattre l'hérésie et une table de 39 hérésies issues de la doctrine de Luther. – 11) *Advertissement de...* (N. Psaume). *Aux Curez de son diocèse touchant la réception et réconciliation de ceux qui ont 'erré en la foy catholique...* (Verdun, 1572 ; au Grand Séminaire de Nancy).

12) *Le vray et naïf portrait de l'Église Catholique. Avec l'explication...* (2e éd. revue, Reims, 1574 ; à Paris, B.N.) ; on ne connaît pas d'exemplaire de la 1e éd., intitulée *Le portrait de l'Église.* L'exemplaire de la B.N. comporte 48 paragraphes exposant la constitution de l'Église et les sacrements. – 13) *Amuletum adversus religionis mutationem* (Verdun, 1563) ; on n'en connaît que la trad. franç. : *Préservatif contre les changements de religion* (Verdun, 1563 ; à la B.M. de Nancy). C'est un ouvrage apologétique contre les doctrines réformées. – 14) *Statuts* de Nicolas Psaume (Grand Séminaire de Nancy) ; ce recueil a été la propriété de Psaume ; il se compose d'une partie manuscrite (années 1549-1568) et d'une partie imprimée en feuillets séparés (années 1561, 1562, 1566, 1567, 1570 à 1575).

15) *Forma praedicationum pro tribulatione ecclesiae et populi quam in diocesi et comitatu Virdunensi vult observari... N. Psalmeus...* (Verdun, Bacnetius, 1564) ; conservé au Musée lorrain de Nancy, l'ouvrage a été récemment perdu.

Psaume a fait publier des ouvrages liturgiques : *Institutio catholica, quam vulgus Manuale vocat..., continens rationem administrandi sacramenta...* (Paris, G. Merlin, 1554), rituel avec modèles d'exhortations en français à prononcer durant l'administration des sacrements ; *Missale* (Paris, G. Merlin, 1554) ; *Breviarium* (Verdun, 1560) ; *Preces aliquot et orationes... pro vivis et mortuis...* (Verdun, 1572). – Il a fait faire le *Recueil des anciennes sépultures et épitaphes de l'église de Sainct Paul de Verdun* (publié en 1779 par l'abbé Lionnois avec un « Avis à la Noblesse » ; nouv. éd., Nancy, 1865).

3. Spiritualité. – Psaume est essentiellement un réformateur incarnant la figure de l'évêque-pasteur. Il entre dans cette catégorie d'évêques, dont Paul Broutin a tracé le portrait dans *L'évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle* (Museum Lessianum, Sect. Hist. 16, Paris-Louvain, 1953), puisant dans la théologie les principes de sa vie et de son action. Des ouvrages cités, il apparaît que l'Esprit Saint, expression du Conseil Divin, place lui-même le pasteur à la tête du troupeau pour le conduire et le paître. Afin de pouvoir bien accomplir la mission dont il aura à rendre compte devant Dieu, le pasteur doit résider au milieu de son peuple ; cette résidence des évêques et des prêtres est « de droit divin ». Dénonçant les mauvais pasteurs qui prennent la laine de leurs brebis et se paissent eux-mêmes, Psaume prend pour modèle le Christ Bon-Pasteur. Paître le troupeau, c'est pourvoir à ses besoins en lui fournissant la doctrine de la foi orthodoxe ; le gouverner, c'est en éloigner les dangers et le protéger contre ses ennemis. Le prêtre apparaît comme coopérateur et « co-pasteur » de l'évêque en même temps que « compagnon d'armes » et « co-pasteur » du Christ. Pour s'acquitter de sa mission qui prolonge celle du Christ, il doit vivre à la manière de Jésus, en union avec Dieu, devenant un modèle et un exemple de vie pour son troupeau. Homme de paix, le pasteur doit favoriser l'union et la concorde entre ses brebis, puisant dans la prière la nourriture de sa vie et de son action. Psaume interdit le cumul des bénéfices pour que le titre reçu corresponde à la fonction exercée. Le Pasteur doit connaître son troupeau, le visiter, l'enseigner, prier pour lui en tant que légat des hommes auprès de Dieu, vivant dans la modestie, la simplicité, soucieux de parfaire sa formation par le travail intellectuel. La première charge du pasteur consiste à annoncer la parole de Dieu dans la fidélité à l'Église, la seconde consiste à administrer les sacrements qui sont eux-mêmes une occasion d'évangélisation, à condition d'en expliquer en langue vernaculaire, l'origine, le contenu et l'effet. Toute la vie de l'évêque doit s'inspirer de la doctrine des Pères, surtout de Jean Chrysostome et d'Augustin, afin que son être tout entier soit en conformité avec ce qu'il est de par son ordination.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 2, Bruxelles, p. 66-70 ; t. 3, 1907, p. 170. – DTC, t. 13/1, 1936, col. 1086-93 (bibl. ancienne). – B. Ardura, *Nicolas Psaume, évêque de Verdun*, dans *L'Évêque dans l'histoire de l'Église*, Angers, 1948, p. 71-82. – DS, t. 5, col. 907.

Bernard Ardura.

PSAUMES. – I. *Statut du psautier.* – II. *Le psautier, témoin de l'itinéraire spirituel d'un peuple.* – III. *Les psaumes, école de prière.* – IV. *Le psautier et le Nouveau Testament.* – V. *Commentaires.*

Le mot psautier, en français, désigne le livre de la Bible qui contient les 150 psaumes. Ce terme vient du latin, à partir d'une racine grecque (*psallô*), qui signifie pincer une corde, celle d'un instrument de musique ou celle d'une arme. Cette dénomination ne correspond pas à celle de l'hébreu, où psaume se dit *mizmor*, de la racine *zamar* qui signifie faire de la musique ou chanter.

Cette dénomination hébraïque ne s'applique qu'à près de 60 poèmes du recueil. Celui-ci a pris le nom de « Livre des Louanges » (*Sefer tehillim*), même si l'ensemble des pièces ne peuvent rentrer sous le générique de ce terme. Ce constat introduit bien au livre lui-même. Aucun terme ne peut recouvrir la totalité des 150 poèmes ; aussi faut-il tenir compte, dans l'interprétation de ce livre, de son caractère composite. Que l'on emploie « psaume » ou « louange », on reste toujours sous le régime de la synecdoque ! Mais c'est aussi le lot d'autres parties de la Bible ; ainsi la Thora, qui contient d'autres formes littéraires, particulièrement des récits. S'il fallait privilégier un terme, nous retiendrions, non pas prière, mais poème, avec toutes les conséquences que cela implique et tout le champ d'éléments que cela comporte.

On parle habituellement de 150 psaumes, mais le nombre total des poèmes est légèrement inférieur. En effet, les *Ps.* 19 et 89 amalgament des éléments qu'on retrouve ailleurs dans le psautier ; les *Ps.* 42-43 forment un seul poème ; à quelques éléments près, les *Ps.* 14 et 53 sont identiques, tout comme le *Ps.* 70 et le *Ps.* 40, 10-18. Le total des psaumes gravite donc autour de 145.

Selon la manière de diviser les psaumes, le texte hébreu et la Septante ne sont pas toujours d'accord ; voici leurs numérotations respectives :

	Texte hébreu	*Septante*
Ps.	1-8	1-8
	9-10	9
	11-113	10-112
	114-115	113
	116	114-115
	117-146	116-145
	147	146-147
	148-150	148-150
		151

Pour éviter toute confusion dans les références, nous utiliserons systématiquement la numérotation de l'hébreu, même lorsqu'il s'agit d'une référence à la Septante. Ordinairement le mot psaume sera signifié par ps.

I. LE STATUT DU PSAUTIER

1. **Le problème.** – S'intéresser au statut d'un livre, c'est essayer de dégager ses traits essentiels et cerner sa fonction. Or le psautier ne fournit pas beaucoup de clés pour résoudre les énigmes qu'il soulève et dont l'interprétation globale dépend. En effet, le psautier se présente comme un ensemble de 150 poèmes sans signature d'auteur, sans éléments de datation précise et dont l'ordre obéit à des critères qui échappent.

La nature du psautier a fait l'objet de nombreuses hypothèses qui s'orientent dans deux directions opposées : pour certains (S. Mowinckel, I. Engnell, G. Widengren, H. Ringgren, A.R. Johnson, W.O.E. Oesterley, A. Weiser, H.J. Kraus, É. Beaucamp), le psautier doit être considéré et étudié comme un *livre liturgique*, correspondant aux hymnaires antiques ou à nos recueils de cantiques actuels. Les critères utilisés pour parvenir à cette conclusion peuvent varier, mais la conclusion est la même : les ps. furent composés en vue des célébrations du temple ou de la synagogue. Pour d'autres, au contraire, le psautier est un *recueil de cantiques spirituels* provenant de groupes pieux ou de fidèles et qu'on rassembla ultérieurement pour nourrir la piété personnelle.

Dans le premier cas on doit poser des questions telles que celles-ci : pour quelle fête tel ps. a-t-il été écrit ? Comment s'organisait le rituel où prenaient place les cantiques ? Dans le second cas les questions se déplacent : quel est l'auteur du poème ? En quelle circonstance l'a-t-il écrit ? Quels sentiments spirituels reflète le texte ?

Aucune des deux hypothèses ne parvient totalement à emporter la conviction. H. Gunkel lui-même reconnaissait que de tous les livres de l'A.T. le psautier opposait le plus de résistance à qui essayait de le comprendre historiquement (*Reden und Aufsätze*, Göttingen, 1913, p. 92). La variété des éléments à prendre en considération suppose une évolution et des déplacements. Les arguments avancés par les exégètes restent valables, mais pas de la même façon aux divers moments de l'histoire d'Israël. La position de H. Gunkel et de B. Duhm – en la renversant – peut mettre sur la voie d'une solution acceptable : « A l'origine les chants étaient destinés au culte (à propos des grands genres), mais plus tard les différents genres se détachèrent de leur milieu d'origine : le culte ; et chacun se mit à composer des textes pour nourrir sa piété personnelle. Du coup, la majorité des psaumes relevaient du genre cantique spirituel par opposition à cantique liturgique... » (cf. *op. cit.*).

La piété alterne entre une expression à dominante individualiste et une attitude davantage marquée par la référence communautaire. Dans le premier cas la religion et les exercices du culte développent des excroissances telles que les dévotions, et le rituel subit les contre-coups des aléas de l'histoire et des tendances du groupe. On rencontre alors une profusion de rituels, et la spiritualité se concentre sur des éléments subjectifs. Dans l'autre cas, en revanche, la part d'improvisation est plus réduite ; on se soumet de façon rigoureuse à un rituel officiel, et le langage de la piété emprunte alors la langue en vigueur dans la communauté.

Le psautier porte la marque de ces deux tendances, et l'on peut trouver dans ce livre des arguments pour prouver l'une et l'autre thèses. Mais il faut prendre en compte la durée et les moments durant lesquels le livre se constitua. Or entre les textes les plus anciens et le moment de la clôture, plusieurs siècles se sont écoulés pendant lesquels la piété et la spiritualité ont subi quelques bouleversements. Le psautier garde les traces de cette évolution, et si l'on veut poser correctement le problème, il faut pratiquer la stratigraphie.

Quitte à simplifier à l'extrême, nous allons étudier deux moments clés : celui où s'élaborent les premiers textes psalmiques et celui où le canon du psautier s'achève.

2. **Le moment de la formation.** – Sur cette période initiale la documentation manque ou n'est pas totalement homogène. On s'accorde en général à reconnaître que la Bible contient autant de ps. hors du psautier que dans le livre lui-même. Mais on constate que les textes les plus anciens demeurent hors du livre des ps. : dans les livres historiques et dans le Pentateuque.

A. Causse dans *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris, 1926), suivi en 1931 par É. Dhorme, *La poésie biblique*, a recensé une trentaine de poèmes glanés à travers toute la Bible. Or la plupart de ces textes ne sont pas d'origine liturgique, du moins les plus anciens : la Bénédiction de Jacob (*Gen.* 49, 1-28) ; le cantique de la Mer (*Ex.* 15, 1-18 ; certains auteurs pensent que ce poème pourrait être contemporain de l'événement qu'il célèbre) ; l'élégie de David sur Saül et Jonathan (2 *Sam.* 1, 17-27) ; le chant de reconnaissance de David, reproduit avec quelques variantes en 2 *Sam.* 22 et en *Ps.* 18 ; sans doute l'hymne à YHWH, 1 *Chron.* 16, 8-36 qui assemble des éléments épars du livre des *Psaumes*, est-il plus récent ; le chant de la vigne (*Is.* 27, 2-5), ou le cantique d'Ézéchias (*Is.* 38, 10-20) ; sans parler de l'élégie d'Ézéchiel sur les princes d'Israël (19, 1-14) ou des *Lamentations*.

Que penser de l'authenticité du contexte ou du compositeur ? On peut accorder quelque crédit aux circonstances, car on discerne une bonne harmonisation entre le chant et la situation décrite par le récit. La plainte et la jubilation sonnent juste dans la bouche d'Anne (1 *Sam.* 1-2), et le péan entonné par Déborah et Baraq reflète bien l'état des tribus telles que nous les entrevoyons à travers le livre des *Juges* (5, 1-31). Cependant on peut suspecter l'authenticité concernant le compositeur. On voit mal Myriam, sitôt la mer traversée, entonner son cantique en *Ex.* 15. Disons qu'elle a improvisé une cantilène ; la tradition ultérieure, se souvenant d'un chant, a composé un hymne pour commémorer l'événement. Mais le chant est probablement plus ancien que le récit qui l'encadre. Il est peu vraisemblable qu'Ézéchias ait composé le cantique qu'on met sur ses lèvres en *Is.* 38, 10-20. C'est sans doute une adjonction tardive insérée en cet endroit par un rédacteur.

Durant cette période et spécialement pendant la période du premier temple, on peut raisonnablement penser que la liturgie utilisait des hymnes et des cantiques. Il demeure à peu près impossible de dater les ps. avec précision, mais on peut accorder que certains d'entre eux remontent à cette période.

En revanche on est mieux renseigné à partir du 8e siècle. Les textes prophétiques, relativement mieux datables que les ps., fournissent bon nombre de renseignements sur la mentalité qui traverse cette époque. A ce sujet, nous faisons nôtres les conclusions de A. Causse : lors de la crise assyrienne, le collectif perd de sa force... « La religion elle aussi traverse une crise. La foi naïve en l'efficacité des rites ancestraux commence à décliner, les âmes cherchent par delà les institutions du culte officiel de nouvelles sources de vie... La piété s'est spiritualisée, elle s'est intériorisée » (*Les plus vieux chants de la Bible*, p. 168). Plus loin, il mentionne le rôle décisif de Jérémie dans cette transformation : « La prophétie tend à se transformer en lyrisme. Les plaintes de Jérémie sont des psaumes, et parmi les plus beaux de tous les psaumes » (*Les plus vieux chants...*, p. 171). Or ce mouvement spirituel et cette influence de Jérémie, – retracée par P.E. Bonnard dans son livre *Le Psautier selon Jérémie* (Paris, 1960) –, se sont effectués en marge du culte ou parallèlement à lui, puis finirent par entrer dans la liturgie pour

servir d'hymnaire au peuple. Mais leur origine, leur lieu de conception ou de naissance est à situer en dehors du temple.

3. **Le moment de la clôture.** – Dans sa rédaction finale et dans son organisation ultime le psautier porte-t-il les traces d'un recueil liturgique ou ne demeure-t-il qu'un recueil de poèmes spirituels ? Tel est l'enjeu de l'analyse qui va suivre ; nous allons développer notre argumentation en trois temps. Après avoir relevé tout ce qui plaide en faveur du culte, nous examinerons quelques-unes des objections que l'on pourrait faire à une interprétation cultuelle du livre, avant d'en tirer les conséquences.

1° Des indices liturgiques incontestables. – 1) A n'en pas douter, certains poèmes furent composés en vue du service cultuel. De nombreux ps. baignent dans une atmosphère liturgique. Certains d'entre eux mentionnent explicitement des actions ou des fêtes liturgiques :

fêtes (*Ps.* 65, 12 ; 81, 4 ; 118, 24), entrées au temple (5, 8 ; 23, 6 ; 26, 6.8 ; 27, 5 ; 43, 3-4 ; 52, 10 ; 61, 5 ; 63, 3 ; 65, 5 ; 73, 17 ; 84, 2.5 ; 91, 1 ; 93, 5 ; 95, 6 ; 99, 5 ; 100, 4 ; 118, 20 ; 132, 7 ; 134 ; 135, 2 ; 138, 2), processions (24, 7-9 ; 48, 13-14 ; 68, 25-28 ; 84, 7 ; 118, 26 ; 122, 2 ; 132, 8), sacrifices (4, 6 ; 5, 4 ; 27, 6 ; 50, 14 ; 54, 8 ; 66, 13 ; 107, 22 ; 116, 18), oracles (2, 6 ; 12, 6 ; 21, 9-13 ; 32, 8-9 ; 60, 8-10 ; 62, 12 ; 75, 3-6 ; 81, 7-9 ; 82, 2-7 ; 85, 9 ; 91, 14-16 ; 95, 8-11 ; 108, 8-10 ; 110, 2-4), bénédictions sacerdotales (115, 14-15 ; 118, 26 ; 128, 5 ; 134, 3). A cette liste on peut ajouter d'autres textes qui font allusion à des rites ou à des processus qu'on utilise souvent, mais non exclusivement, dans le culte : les dialogues (15 ; 24A ; 118 ; 120 ; 122 ; 123 ; 131 ; 132 ; 134) ; la danse (30, 12 ; 68, 26 ; 149, 3) ; le recours aux instruments de musique (150 ; 47, 6 ; 81, 4 ; 98, 6) ; les actions (133).

Tout cela témoigne d'une ambiance liturgique. Ne demandons pas à ces textes de décrire un rituel ; les paroles ou les chants qui accompagnent un geste rituel n'ont pas pour fonction d'expliquer ou d'apporter des contenus cognitifs, mais de charger de sens l'action, d'évoquer les origines du geste qu'on est en train de faire. Aussi une allusion suffit. Souvent on refuse de considérer ces textes comme *essentiellement* liturgiques parce qu'on méconnaît l'*essence* du texte liturgique. Les meilleurs cantiques, à notre avis, ne sont pas ceux qui procèdent comme des récits, mais ceux qui superposent plusieurs plans de la réalité ou du mystère qu'ils prétendent glorifier.

2) Notre récolte favoriserait une interprétation liturgique des autres ps., mais pour décider de leur caractère rituel il faut recourir à d'autres indices.

– La plupart des « titres » portant une indication musicale ne peuvent guère nous aider : *Mizmôr* (57 fois) ; *Maskîl* (13) ; *Miktam* (6) ; *Tephilla* (5) ; *Tehilla* (1) ; *Shiggayôn* (1). Traduits ou non, ils apportent peu de renseignements : *Tephilla* signifie prière, *Tehilla* louange ; les autres mots demeurent pour l'instant impénétrables.

– Les fameux ps. des montées (120-134) ont donné lieu à tant d'hypothèses qu'il vaut mieux ne pas les énumérer. La *Mishna* leur confère cependant un caractère rituel : « Les lévites les auraient chantés sur les 15 marches qui conduisent de la cour des femmes à la cour des Israélites » « le premier jour de la fête des tentes » (cf. *Midôt* 2, 5 et *Sukka* 5, 4).

– La rubrique du *Ps.* 92 indique : « Chant pour le jour du sabbat ». Notons cependant que ce ps. ne dit rien du sabbat, ni des rites qui l'accompagnent ; il évoque l'attitude essentielle qu'un Juif doit réactualiser : contemplation, confiance, fidélité, proclamation de la grâce de Dieu.

– La Septante (*in loco*) et la *Mishna* (*Tamid* 7, 4) s'accordent sur les ps. à réciter chaque jour de la semaine. Il ne s'agit donc pas d'additions chrétiennes. Le dimanche : *Ps.* 24 ; le lundi : 48 ; le mardi : 82 ; le mercredi : 94 ; le jeudi : 81 ; le vendredi : 93.

– La *Mishna* et le *Talmud* fournissent quelques renseignements précieux, ainsi que le midrash *Tehillim*. A la lumière de ces indications on percevrait mieux le sens profond d'un certain nombre de textes qui portent une part d'obscurité !

– Aux jours intermédiaires de la fête des tentes (c'est-à-dire du 2e au 7e) on doit réciter chaque jour un ps. : 29 ; 50 ; 94, 16 ; 8 ; 81, 7 ; 82, 5. Si l'un de ces jours coïncide avec un sabbat, on omet le ps. (*Talmud de Babylone, Sukka* 55a).

– Pour la fête du Nouvel An, selon le *Targum*, on utilise les *Ps.* 81 et 47 pour le chant des trompettes.

– Pour la dédicace du second temple on utilise le *Ps.* 30 (*Talmud de Babylone, Soferim* 18).

– On sait par ailleurs que le Hallel (*Ps.* 113-118) était utilisé durant l'abattage de l'agneau pascal (*Mishna, Pesaḥim* 5, 7), pour la fête des tentes (*Mishna, Sukka* 4, 1), pour la dédicace (*Tosefta, Sukka* 3, 2) et pour la fête des semaines.

2° Objections. – Le texte même des ps. contient, à n'en pas douter, de véritables allusions à la vie liturgique d'Israël, et les titres des ps. apportent un supplément d'information précieux. Cependant deux faits majeurs semblent interdire l'interprétation liturgique : d'une part, trop de poèmes empruntent un tour personnel et d'autre part, si le psautier est l'hymnaire du second temple, pourquoi n'a-t-il pas rejoint le rituel du culte dans le Pentateuque ? Ces deux points méritent un traitement spécifique.

1) *Qui dit « je » dans les psaumes* ? – Si le « nous » des ps. vise toujours le peuple, bien des doutes subsistent quant à l'identification de celui qui dit « je ». De manière schématique on peut dire que les exégètes se scindent en deux camps : ceux pour qui l'interprétation individuelle doit être maintenue et ceux pour qui ce « je » renvoie à une totalité ou à un groupe.

a) *L'interprétation « personnaliste ».* – Le champion de cette thèse, E. Balla, consacra en 1912 un ouvrage à ce problème. D'autres auteurs, avant ou après lui, défendirent le même point de vue. L'enjeu était clair : sauver à tout prix l'historicité des ps. Les locuteurs sont des personnes ayant réellement vécu ce que les poèmes racontent. Comme nous le verrons à propos des lamentations individuelles, les situations évoquées ne parviennent pas toujours à être explicitées (maladie, jugement, persécution, etc.), mais on maintient le caractère personnel et historique du texte. La démonstration de E. Balla tient en trois arguments qui n'appellent pas beaucoup de développements.

– En dehors du psautier on rencontre des compositions individuelles : les confessions de Jérémie et des « psaumes » prononcés par des individus : *Lam.* 3 ; *Jonas* 2, 3-10 ; *Sir.* 51, 10 ; *Job* 6, 2 à 7, 21 ; *Is.* 38, 10-20 ; etc.

– Au sein d'un même ps. se dessine une bipolarité : psalmiste et communauté (*Ps.* 22 ; 34 ; etc.) ; et certains titres appliquent ces ps. à des individus (102).

– Le contenu même des poèmes s'accommode mieux de l'individu que de la communauté : par exemple les allusions à la naissance (139 ; 22 ; 51), au père et à la mère (27 ; 71 ; 86 ; 116), à la maladie, aux ennemis, à la vieillesse (37 ; 71), à la mort.

Cette argumentation a été reprise, mais tempérée, par quelques auteurs dont S. Mowinckel (*Psalmenstudien*, t. 1, Kristiana, 1921, p. 97), qui, à propos de quelques psaumes, indique que cet individu représente la communauté, comme le roi en Babylonie lors des rites expiatoires du Nouvel An. « Ce serait une personne consciente d'appartenir à un peuple et convaincue des répercussions sociales de son comportement. Le moi des psaumes, c'est un individu en qui se réalise Israël » (*Psalmenstudien*, t. 5, 1924, p. 36).

Même dans cette ligne, des divergences apparaissent. Par exemple pour H. Birkeland (*The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo, 1955), cette personnalité représentative serait

le roi. Pour H.W. Robinson ce moi provient de trois éléments indissociables : « Le moi des psaumes semble n'être ni un individu pur et simple, ni la personnification d'un groupe, ni le grand moi de la collectivité entière, mais tous les trois à la fois : une seule voix vivante, qui de verset en verset amplifie ou réduit le volume de sa résonance » (*The Old Testament. Its Making and Meaning,* Londres, 1937, p. 137 ; cf. *Inspiration and Revelation in the O.T.,* Oxford, 1946, p. 264-65).

b) *L'interprétation « collective ».* – R. Smend (*Über das Ich der Psalmen,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. 8, 1888, p. 49-147) a vigoureusement défendu cette idée. Pourquoi vouloir imposer cette lecture ? Au nom même de la question que nous tentons de traiter : le psautier est-il un livre liturgique ou un recueil de poèmes individuels ? Ainsi que quelques autres (B. Jacob, J.P. Peters, J. Thackeray, J.G. Herder et J. Wellhausen), il postule que notre actuel psautier servait d'hymnaire durant la période du second temple. Mais comment maintenir un tel postulat devant l'abondance de pièces individuelles : 34 supplications individuelles, 13 actions de grâces individuelles, etc., sans parler des 73 ps. « signés » de David ? Malgré ces évidences on peut cependant interpréter le « je » des ps. de manière collective. On utilise alors une triple preuve, dont nous relevons la première et la dernière.

– Un certain nombre de textes bibliques manifestent qu'on s'adresse à Israël comme à un individu : que ce soit dans les bénédictions aux clans ou aux tribus : « Pourquoi ne m'as-tu assigné pour héritage qu'un seul lot alors que je suis une population nombreuse, tant YHWH nous a bénis ? » (*Josué* 17, 14). Ou bien dans les oracles prophétiques adressés aux nations ou à Israël, sans parler de ce que l'on nomme les sections « Tu » dans le *Deutéronome* ou dans le Livre de l'alliance (*Ex.* 21-23), qu'on interprète sans ambiguïté de manière collective.

– *A priori* tous les ps. sont collectifs et il faut prouver que certains sont individuels. Smend, à travers un argument contestable, met le doigt sur une composante réelle de la religion israélite : l'individu dans le culte agirait toujours *in persona populi.* « La conscience religieuse de l'Israélite individuel s'accrochait toujours à la conscience communautaire ; l'individu devait d'abord se souvenir de son appartenance à la communauté, avant d'être conscient de son appartenance à Yahvé » (art. cité, p. 54 ; trad. J. de Fraine, dans *Adam et son lignage,* Bruges, 1959, p. 182). Ainsi en 17 Dieu ne saurait être la prunelle d'un individu, et en 35 la mise en scène ne saurait viser un particulier ; sans parler d'allusions explicites : « Tant ils m'ont traqué dès ma jeunesse, – à Israël de le dire – » (129, 1) ; cf. 50 ; 85 ; 137. R. Smend veut trop prouver, et du coup sa démonstration ne convainc pas tout à fait.

c) *Au-delà de ces oppositions.* – Les deux positions pèchent par deux excès : d'une part elles raisonnent sous forme disjonctive, et d'autre part elles ne prennent pas en compte la temporalité dans la formation du psautier, ni dans son intégration liturgique. Il importe donc de corriger ces deux points de vue exclusifs et unilatéraux.

Nous pourrions formuler notre thèse de la manière suivante : à l'origine certains ps. sont des compositions individuelles, mais la plupart d'entre elles, malgré l'emploi du singulier, furent écrites en vue du culte. Et leur intégration à la liturgie coïncide avec une lecture collective, ou du moins laisse place à une interprétation collective. Deux arguments vont dans ce sens :

On peut imaginer que des textes liturgiques, faits pour être récités ou chantés par la communauté, empruntent le singulier, et non le pluriel. Cette tendance individualisante a cours à toutes les époques et dans de nombreux groupes. On pourrait multiplier les exemples : le *credo,* au singulier, sans doute à l'origine récité par le catéchumène au moment du baptême, est entré dans la liturgie eucharistique et s'est maintenu tel quel, alors que la déclaration des Pères de Nicée-Constantinople contient le pluriel. Quelques hymnes recourent aussi au singulier, comme l'*Adoro te...*

Si le milieu ambiant et les idées théologiques à la mode rejaillirent grandement sur l'élaboration des textes, en revanche les versions, les targums et les midrashim déployèrent maints stratagèmes pour inverser le cours des choses. Consacré par la tradition, le texte devenait intouchable, mais il fallait orienter la lecture et l'interprétation. L'ensemble du psautier insistait sur la personne au moment où l'appartenance au peuple ne posait nul problème. Mais plus tard, aux prises avec des questions d'identité, comment pouvait-on encore actualiser des textes mettant si peu en valeur cette dimension collective ? On joua sur plusieurs tableaux à la fois.

2) *La place du psautier dans le rituel.* – Admettons que les ps. individuels puissent s'employer collectivement, il importe alors d'examiner la place des ps. dans le rituel.

a) *Parallèle babylonien.* – S. Mowinckel postule que le culte du temple, comme celui des Babyloniens, incluait des chants dans un rituel ; en effet, des documents indiquent par exemple que le rituel du Nouvel An comportait un ensemble de rites et de chants déterminés. Mais pour des raisons de datation il reconnaît que cette hypothèse ne vaudrait que pour le second temple. On peut résumer ainsi son hypothèse : d'un côté nous possédons un rituel du temple particulièrement dans le *Lévitique,* et d'un autre un recueil d'hymnes : le psautier. Il suffit de les conjoindre pour connaître la liturgie israélite à l'époque du second temple.

Cette thèse paraît improbable, même si certains la défendent encore. Deux raisons dirimantes s'y opposent : comment expliquer dans ces conditions qu'à l'époque du second temple et dans la *Mishna* on ait déterminé avec précision et minutie les rites du culte, sans y inclure les chants ? Le code de sainteté (*Lév.* 17-26) et le code sacerdotal (*Ex.* 25-31) décrivent et prescrivent les objets, les ingrédients, le mobilier, la forme des rites ; les acteurs eux-mêmes sont désignés. Tout est programmé de façon rigoureuse, et l'on comprend mal que dans un cadre aussi strict les paroles et les chants auraient été laissés à l'arbitraire. – En conséquence : si le psautier avait été l'hymnaire du second temple, il aurait pris place dans le *Pentateuque,* au même titre que le rituel. Le fait qu'il ne figure point dans la Thora nous contraint à reconsidérer sa place dans le culte.

b) *Distance entre le psautier et le rituel.* – Ceux qui défendent la thèse que nous venons d'exposer pensent que rites et chants fonctionnent toujours de manière univoque dans la liturgie. En réalité le rite et le chant entretiennent des rapports variés, mais qu'on peut ramener à deux :

– Dans un premier cas de figure, rites et chants obéissent aux mêmes lois et sont distribués et programmés de manière rigoureuse. Dans ces conditions la part d'improvisation et de créativité se réduit à peu de chose.

Une bonne partie du traité *Arakim* 11a ss présente des discussions sur l'usage des ps. dans la liturgie du temple. Ce texte apprend que chaque sacrifice s'effectue pendant que le chœur exécute un ps. déterminé selon le jour et le type de sacrifice. Une série de notations permet d'ailleurs de faire remonter cet usage à l'époque du premier temple et de savoir qu'on l'avait gardé intact au moment de la destruction du second. La Bible confirme cette coutume puisqu'à plusieurs reprises elle fait allusion à un personnel spécialement chargé d'exécuter ces ps. (cf. *Amos* 5, 23 ; 1 *Chron.* 25 ; *Esdras* 2, 41 ; *Néh.* 7, 44 ; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* t. 2, Paris, 1960, p. 246-71).

Une première conclusion s'impose : certains rites liturgiques incluaient des ps., et ceux-ci correspondent à ceux que nous avons mentionnés plus haut. Pour les autres rites, une autre explication s'impose, car cette enquête ne rend compte que d'un usage fort restreint du psautier dans le culte du temple.

– Entre les rites et les chants peut s'instaurer une autre forme de relation. Tandis que les rites demeurent soumis à des règles très précises, le chant et la musique jouissent au contraire du privilège *ad libitum*. Le chant nourrit la piété populaire et prend place dans des actions liturgiques favorisant la dévotion. Plus les rites sont hermétiques et dévolus à une caste déterminée, plus le peuple recourt à des formes de piété capables d'assouvir sa sensibilité.

Y. Kaufmann développe fort bien ce processus dans *Connaître la Bible* (trad. L. Touboul et C. Duvernoy, Paris, 1970, p. 300-04) : L'un des aspects les plus caractéristiques du temple sacerdotal israélite est le silence sacramentel qui règne à l'intérieur... « Tous les actes sacerdotaux s'opèrent dans le silence total. Le prêtre ranime la flamme de l'autel, ôte les cendres, allume les lampes, brûle l'encens, place les pains de propositions, oint du sang des sacrifices les coins et la base de l'autel, brûle les parties grasses des offrandes..., et ainsi de suite – mais sans prononcer une parole. La prière même semble absente... Aux alentours du sanctuaire silencieux se pressaient les foules, la passion et la foi. Les grandes festivités annuelles, si elles se figeaient dans le rite, explosaient de joie et de vie dans le peuple... Et c'est l'aspect populaire, non pas sacerdotal, qui donnait aux trois fêtes leur caractère historique, national ». Or ces trois fêtes se déroulent en dehors du temple... Kaufmann conclut : « Ces exemples et beaucoup d'autres dans le psautier témoignent pour l'époque préexilique de la constitution de psaumes stéréotypés, et par conséquent de la haute ancienneté du recueil. Nous ne connaissons pas de psaume exigeant une date postérieure au psaume 137 de l'exil ».

S'inspirant des travaux de Y. Kaufmann, J. Heinemann (*Prayer in the Talmud*, Berlin-New York, 1977) imagine le scénario suivant qui paraît vraisemblable : « A l'origine, les prières (et la psalmodie) n'étaient pas partie intégrante du culte du temple, du moins durant la période du premier temple. Quand ces éléments pénétrèrent finalement dans le culte durant la période du second temple, elles demeurèrent encore à la périphérie. Elles appartenaient à la sphère du culte populaire qui se développa progressivement en marge du culte sacrificiel des prêtres, aux franges du culte proprement dit et ne furent jamais mises sur le même pied d'égalité avec les sacrifices. Même si les prières furent d'abord un phénomène marginal, elles finirent cependant par prendre une place proéminente dans le rituel du temple... La nature non essentielle de ces hymnes est également indiquée par le fait que les chantres lévites se tiennent à distance de l'autel, sur les degrés qui séparent la section des prêtres de la cour des Israélites... Cependant ces chants, à la différence de ceux qui seront en usage dans la synagogue, n'étaient point des 'compositions libres', mais empruntaient des 'formulaires' » (p. 123-25).

3° Conséquences pour l'interprétation. – Indices et objections favorisent la même conclusion : le culte ne saurait prétendre expliquer le psautier ni quant à la naissance des ps., ni quant à leur usage. Cette affirmation comporte deux conséquences qu'il faut analyser. D'une part le psautier n'eut jamais l'honneur d'entrer dans la Thora. Il demeurait en attente d'une tradition qui allait lui conférer son autorité. Cela incomba à l'histoire et particulièrement à celle de David. D'autre part, parce que non incorporé à la Thora, le psautier restait un livre ouvert, susceptible d'additions ou de suppressions. Il faut cerner ce mouvement et repérer à quelle époque le psautier fut considéré comme définitivement fermé.

1) *L'historicisation des psaumes* ou la recherche d'une autorité. – Puisque la liturgie ne pouvait rendre compte à elle seule des origines et de l'usage des ps., on se mit en quête d'une paternité tout aussi vénérable. L'histoire avec ses événements fondateurs et ses personnages célèbres allait lui fournir ses lettres de noblesse. Réfractée à travers ce nouveau prisme, la relecture des ps. engendre des sens jusque-là inédits. Mais la rencontre du texte et de l'histoire interfère dans les deux sens : les ps. se chargeaient et s'enrichissaient des constellations nouvelles que leur offraient les hommes célèbres supposés les avoir composés ou dits ; mais ceux-ci trouvaient des mots pour évoquer le drame et les joies de leur existence. Un texte relatant une expérience quotidienne ou commune résonne autrement s'il s'investit du prestige d'un homme célèbre. La signature d'un texte en modifie parfois substantiellement le sens.

La plupart des ps. proviennent d'auteurs anonymes et reflètent ce qui peut devenir le lot de chacun (souffrance, maladie, agression, mort, salut...). Les stigmates de l'expérience la plus personnelle portent en eux les blessures de l'histoire d'un peuple ou de l'humanité. Mais en temps de crise, on demeure en quête de modèles, et cette voix qui crie doit prendre un visage connu. Le peuple souffrant a besoin de savoir que ses héros du temps jadis ont connu les mêmes turpitudes ou les mêmes angoisses.

Ce procédé herméneutique atteint son apogée avec les lectures rabbinique et patristique des ps., mais il est déjà à l'œuvre, de manière embryonnaire, dès la constitution de l'A.T. Si le texte a pu se prêter à semblable interprétation, c'est qu'il portait en lui quelques pierres d'attente.

a) *Quelques faits plus significatifs.* – Le *texte massorétique* attribue 73 ps. à David (peu importe ici le sens de l'expression *Ledawid* : concernant David ou de David ou pour David), – 12 à Asaph (50 ; 73-83), – 11 aux fils de Coré (42-43 ; 44-49 ; 84 ; 85 ; 87 ; 88), – 2 à Salomon (72 ; 127), – 1 à Moïse (90), – 1 à Héman (88) et 1 à Ethan (89) ; – 40 seulement ne comportent pas de titre.

Parmi les ps. attribués à David, 13 sont rapportés à des circonstances précises de sa vie : 8 relatifs à la persécution de Saül (*Ps.* 7, cf. 2 *Sam.* 18, 21 ; *Ps.* 59, cf. 1 *Sam.* 19, 11 ; *Ps.* 56, cf. 1 *Sam.* 21, 11-16 ; *Ps.* 34, cf. 1 *Sam.* 21, 11-16, pour le nom d'Abimélech voir *Gen.* 20, 2 ss ; 21, 22 ss ; 26, 1 ss ; *Ps.* 52, cf. 1 *Sam.* 22, 9-10 ; *Ps.* 57 et 142, cf. 1 *Sam.* 24, 4 ss ; *Ps.* 54, cf. 1 *Sam.* 23, 19), – 1 à l'apogée du règne de David (*Ps.* 18, cf. 2 *Sam.* 22, 1-51, sauf quelques variantes, même texte et même *incipit*), – 1 à la guerre syro-édomite (*Ps.* 60, cf. 2 *Sam.* 8, 3-14 ; 1 *Chron.* 18, 3-13 ; 19, 6-19), – 1 au péché avec Bethsabée (*Ps.* 51, cf. 2 *Sam.* 12), – 2 à la fuite devant Absalom (*Ps.* 3, cf. 2 *Sam.* 15, 13 ; *Ps.* 63, cf. 1 *Sam.* 23, 14).

Ces références plus ou moins évidentes ne sont pas arbitraires. On peut montrer dans tous les cas que l'allusion à l'histoire de David placée en tête du ps. contient au moins quelques mots qu'on retrouve dans le corps du ps. Un exemple permet de saisir le fonctionnement du procédé midrashique.

Le *Ps.* 51 est mis dans la bouche de David après son adultère avec Bethsabée (2 *Sam.* 11 et 12). Le texte semble convenir parfaitement à la situation, même si nous n'avons pas plus de trois appuis textuels : j'ai péché (51, 2 ; cf. 2 *Sam.* 12, 13) ; le sang de la culpabilité (51, 16 ; cf. 2 *Sam.* 11, 14) ; l'esprit brisé et le cœur contrit (51, 19 ; cf. 2 *Sam.* 12, 11 ss).

La *Septante* n'emprunte pas de règles herméneutiques nouvelles, mais amplifie les phénomènes constatés dans le texte massorétique, soit que de nouveaux ps. soient attribués

à David (une dizaine), soit que la notice ajoutée se réfère à David (voir *Ps.* 27 ; 29 ; 33 ; 67 ; 71 ; 76 ; 80 ; 81 ; 91 ; 93-94 ; 97 ; 104 ; 137-139 ; 143 ; 144 ; 146-149). Comme dans le texte massorétique, quelques mots identiques ou une situation analogue permettent d'établir des correspondances d'un texte à l'autre.

Il en est ainsi pour le *Ps.* 137, où le grec fait référence à David et à Jérémie. On peut compter au moins 3 expressions qu'on retrouve en *Jér.* 49-51. C'est plutôt fragile, mais cela suffisait à effectuer un rapprochement : 137, 7 et *Jér.* 49 (orphelins, veuves, désolation) ; 137, 8 et *Jér.* 51, 24 (« revaloir ») ; 137, 9 et *Jér.* 51, 20-26 (« briser »).

Ce mode de relecture des ps. atteint son apogée avec *l'interprétation rabbinique.* De façon systématique on projette sur les grands personnages du passé ou sur les événements fondateurs presque tous les ps. Le midrash sur les ps. (qui n'est pas un authentique midrash, mais plutôt un répertoire de ce que l'on retrouve ailleurs dans le *Talmud* et les grands midrashim) témoigne que l'on a traité presque tous les ps. de cette manière ; cependant la remise en situation historique déborde largement l'histoire de David et puise aux sources de toute l'ancienne tradition. Retenons quelques exemples : Qui est le personnage décrit par le *Ps.* 24 ? Le midrash répond : Abraham, et il rapproche ce poème de la geste d'Abraham (*Gen.* 12-25) ; v. 3a : Abraham est *monté* sur la *montagne* du sacrifice (cf. *Gen.* 22, 2) ; v. 3b : Abraham s'est tenu dans le *lieu saint* (cf. *Gen.* 19, 27) ; v. 4a, cf. *Gen.* 14, 23 ; v. 4b, cf. *Néh.* 9, 8 ; v. 4c, cf. *Gen.* 14, 22 ; etc.

Ce n'est pas le lieu de nous étendre sur la méthode targumique ou midrashique, mais disons qu'on retrouve à propos des ps. l'un de ses principes essentiels : tout fragment de la Bible peut et doit s'interpréter à partir de toute la Bible.

b) *Quelques hypothèses.* – Plus on avance dans le temps, plus l'historicisation des ps. s'amplifie. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'on les exclut de la liturgie, mais celle-ci ne suffit plus à investir le texte. Parce que celui-ci n'est plus suffisamment « compris » par le peuple qui l'utilise, on cherche un référent qui recharge le texte. On évoque alors une situation parmi d'autres où ce ps. a pris naissance, ou était récité. Le texte se charge ainsi d'un passé et met le lecteur d'aujourd'hui en relation avec une série d'acteurs qui le précèdent.

Comment expliquer la place accordée à David dans la composition des ps. ? – Le *Talmud* porte la trace de discussions concernant les attributions ; on ne remet pas en cause ce que les générations antérieures ont élaboré, mais on justifie le travail des devanciers. Par exemple, le texte massorétique attribue le *Ps.* 90 à Moïse ; le *Talmud* se demande si on ne pourrait pas l'attribuer à Jérémie (cf. *Jér.* 32, 16-24), à Habaquq (*Hab.* 3, 1-2) ou à David (*Ps.* 17, 1). Après avoir répertorié tous les arguments, on tranche en faveur de Moïse (*Deut.* 9, 26). Dans la plupart des cas, on justifie à partir de la vie de David les ps. qui lui sont attribués par le texte massorétique.

Une tradition plus ancienne est fournie par les rouleaux de Qumran. On a retrouvé un psautier (11 Q^{ps}) qui à la colonne 27 cite le testament de David (cf. 2 *Sam.* 23) et y adjoint une notice concernant l'activité littéraire de David (cf. 1 *Rois* 5, 12). Ce texte, même s'il exagère, indique bien deux choses : d'une part on utilisait des ps. ou des cantiques pour le service cultuel, et d'autre part David en serait l'auteur.

Cette tradition ne fait qu'expliciter ce que nous retrouvons sous la plume du Chroniste et du Siracide aux alentours du 2e siècle avant notre ère. Dans ces ouvrages, David y est représenté comme l'organisateur du culte lors de la fondation du temple (cf. 1 *Chron.* 6, 16 ; 13, 8 ; 2 *Chron.* 29, 30 ; et *Sir.* 47, 9-11).

En remontant plus haut dans le temps nous constatons qu'au retour d'exil on entend bien reprendre la liturgie telle que David et Salomon l'avaient organisée. Même si *Esdras* et *Néhémie* furent écrits sinon de la même main, du moins dans un même milieu que les *Chroniques,* ils rapportent des traditions plus anciennes : dans le temple reconstruit la liturgie (ministres, musique, costume) se déroule selon « les ordonnances de David » (*Esdras* 3, 10). Le texte de *Néhémie* 12, 45-46 est encore plus précis.

La tradition la plus ancienne que nous possédions se trouve dans l'œuvre du Deutéronomiste. David y apparaît comme un poète et un musicien : « ...il sait jouer de la musique... » (1 *Sam.* 16, 18). On dit également qu'il composa des complaintes pour des défunts : sur Saül et Jonathan (2 *Sam.* 1, 17-27), et sur Abner (3, 33 s).

La place prépondérante prise par David dans l'élaboration du psautier ne peut provenir que de l'époque du Chroniste (ou plus tard). Celui-ci a développé une tradition qui n'avait que de fragiles appuis dans l'histoire du personnage. A sa suite d'autres traditions ont amplifié le phénomène et ont singulièrement idéalisé la figure de David. En temps de crise on recherche des modèles et on oublie les failles de leur histoire.

2) *Des psaumes au psautier.* – Nous avons déjà mentionné le caractère composite du livre des ps., et l'on ne saurait guère trouver de critères décisifs pour exclure quelques poèmes ou en inclure de nouveaux. En effet le recueil actuel repose sur un choix ou sur des présupposés difficiles à établir. La constitution du psautier tel qu'il nous est parvenu soulève quelques questions dont les incidences spirituelles ne sont pas minces. Pourquoi cette sélection ? et sur quels critères ? Il est malaisé et fort conjectural de vouloir retracer la genèse du psautier. Un certain nombre d'exégètes ont reconstitué – avec une grande part d'hypothèse – les origines et l'évolution du recueil. Pour notre propos il est plus important de connaître la spiritualité des ultimes rédacteurs, et d'analyser la compilation et la sélection qu'ils opérèrent durant la phase ultime de la constitution du canon de l'A.T.

a) *La constitution du canon.* – La constitution du psautier s'effectua sur un laps de temps assez considérable. Examinons les deux derniers moments de son élaboration.

L'assemblage de collections éparses. – On peut admettre qu'à l'origine des ps. ont circulé de façon isolée et qu'ils se sont regroupés en recueils ou en collections. La plupart de ces recueils sont désormais perdus, mais quelques titres apparaissent encore dans l'A.T. Les collections sont discernables au sein du psautier lui-même. Retenons seulement deux parties telles que la plupart des critiques sont d'accord pour les délimiter.

– La première partie, *Ps.* 3-83, se subdivise en deux sections. La première section (3 à 41) pourrait être le fond le plus ancien du psautier. Cet ensemble est attribué à David, et Dieu est souvent appelé YHWH. Deux traits caractérisent le recueil : les pièces sont, en majorité, des ps. individuels (sauf 19 ; 21 et 33), et en grande partie appartiennent au genre de la supplication. La seconde section (42 à 83) est sans doute plus récente et, même si Dieu est encore appelé YHWH 43 fois, on trouve le plus souvent d'autres vocables. Certains indices plaident en faveur d'une origine dans le royaume du nord. Le recueil fait une place plus large à la dimension collective. L'ensemble peut à son tour se décomposer en ps. de Coré, d'Asaph et de David. Mais il est bien difficile de repérer des caractères communs aux pièces de chacune des sous-sections.

– La seconde partie, *Ps.* 84-150, est beaucoup moins homogène que la précédente. Elle regroupe des petites collections ayant un thème ou un auteur commun. 84-88 : ps. de Coré ; 93.96-99 : ps. du règne de YHWH ; 120-134 : cantiques des degrés ; 104-106 et 111-117 et 135 et 146-150 : Alleluia. Dans cette partie la dimension collective et la louange dominent. Mais nous avons de bonnes raisons de

penser que l'assemblage est tardif et que cette partie a connu une grande fluidité avant sa fixation définitive.

En effet, cette partie contient des pièces récentes. De manière rigoureuse Avi Hurvitz a comparé le vocabulaire de certains ps. avec des écrits datant du second temple (*Esdras, Néhémie, Esther, Daniel* et *Ecclésiaste*), ainsi qu'avec des textes de Qumran et de la *Mishnah*. Cette méthode lui a permis d'établir de façon solide que huit ps. au moins peuvent se rattacher à la même période ou au même courant. Or tous ces ps. appartiennent à la seconde partie (103 ; 117 ; 119 ; 124 ; 125 ; 133 ; 144 ; 145). Il élargit quelque peu son travail en affirmant que le dernier tiers du psautier (100-150) est linguistiquement postexilique.

Enfin cette partie est plus fluide. Les manuscrits de Qumran contiennent une trentaine de psautiers, malheureusement tous fragmentaires. Les plus anciens remontent au 2e siècle avant notre ère, et les plus récents au milieu du 1er siècle de notre ère. Or, d'une part, un certain nombre de ces psautiers incluent au milieu de nos ps. habituels soit des textes psalmiques de l'A.T. (*Sir.* 51 ; 2 *Sam.* 23), soit des textes inconnus de nos Bibles, tels que les psaumes syriaques 2 et 3 ou des compositions propres à la communauté de Qumran. D'autre part, certains ps. manquent dans ces manuscrits. Cela vaut pour les psautiers qui contiennent les *Ps.* 3 à 83, mais cela vaut bien davantage pour la seconde partie du psautier. Le document le plus intéressant à cet égard est $11Q^{Ps\,a}$ qui commence au *Ps.* 101 pour s'achever au *Ps.* 150 ; il y manque 10 ps. et 5 pièces y sont ajoutées. Mais surtout l'ordre des ps. ne correspond pas à celui de nos Bibles, du moins pour une large part.

Ces deux parties du psautier correspondent, à n'en pas douter, à deux strates d'époques différentes et dont l'autorité n'est pas égale. La première partie est sans doute ancienne et constitue pour ainsi dire un *corpus* fermé. L'autorité de David lui confère un caractère intouchable et vénérable. Sans doute cette partie est-elle moins stable à Qumran que dans les milieux de Jérusalem.

Mais plus cette partie était intangible, plus s'imposait un autre *corpus* plus souple et plus mobile, où l'on puisse insérer ce qui correspondait le mieux à chaque groupe (ce dont témoignent les textes de Qumran : une grande fluidité de ce deuxième ensemble jusqu'à la fin du 1er siècle de notre ère). L'attribution des ps. à David, avec l'autorité qui s'y attache, date sans doute de cette période ; cela induit une double conséquence : la constitution d'un unique canon des ps. s'en trouve empêchée. Ce n'est que plus tard et sous la pression d'événements extérieurs, en particulier la constitution des Écritures chrétiennes, que le canon des ps., comme celui de la plupart des *Écrits*, fut définitivement précisé.

L'ultime division en cinq livres. – A ces collections rassemblées il manquait une préface. C'est ainsi qu'on plaça en tête du psautier les *Ps.* 1 et 2, que l'on peut considérer comme une pièce unique (cf. 4 Q 174 et *Actes* 13, 33). Ces deux poèmes trahissent bien les intentions des éditeurs : le thème des deux voies, le rapport à la Loi et le destin eschatologique des bons et des méchants lors de l'action du « Messie ».

En ajoutant çà et là des louanges, soit pour clore des petites collections (134 pour 120-133 ; 117-118 pour 111-116 ; 100 pour 93-99 ; 145 pour 140-143), soit pour conclure des séries de plaintes (19 pour 3-18 ; 33 et 34 pour 20-32 ; 65-66 pour 35-64), on obtenait environ 150 poèmes, avec en finale une formule liturgique qu'il vaut mieux appeler bénédiction plutôt que doxologie.

On divisa le tout en cinq livres : Livre I (1-41), qui se termine en 41, 14 : « Béni soit YHWH, Dieu d'Israël... Amen, Amen ». – Livre II (42-72), « Béni soit YHWH Élohim, dieu d'Israël... Amen. Amen. Fin des prières de David, fils d'Isaï » (72, 18-20). – Livre III (73-89), « Béni soit YHWH à jamais ! Amen. Amen » (89, 53). – Livre IV (90-106), « Béni soit YHWH, Dieu d'Israël... Amen ! Alleluia ! » (106, 48). – Livre V (107-150), le *Ps.* 150 sert de louange au 5e livre et à tout le psautier.

La division en cinq livres ne repose pas sur des critères très cohérents, mais elle porte une intention évidente. Elle évoque, à n'en pas douter, les cinq livres de la Thora. Cette idée se retrouve en plusieurs passages du Talmud : « Moïse donna à Israël les cinq livres de la Loi, et en correspondance avec eux David a donné les cinq livres des psaumes » (*Midrash Ps.* 1, 2 ; cf. *Peshaḥim* 117a du *Talmud de Babylone*. Voir J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, New York, 1967, p. 158). De même qu'on attribuait tout le contenu du Pentateuque à Moïse, la tradition rabbinique attribue à David tous les ps. du psautier, et l'on parle ainsi des « écrits de David » (2 *Macc.* 2, 13), comme on parlait de ceux de Moïse.

Une autre tradition prolonge le parallèle jusqu'à ramener à 147 le nombre des ps., en réunissant comme ne faisant qu'un 1 et 2 ; 114 et 115 ; 9 et 10 ; 116 et 117. Ce chiffre peut intriguer. En fait, il correspond au nombre de péricopes de la Thora dans le cycle palestinien des lectures. Le Talmud fournit une autre raison (cf. *Midrash Ps.* 22, 19). A partir de cette allusion, d'aucuns ont imaginé que le psautier était lui aussi lu sur trois ans en même temps que la Thora et le reste de la Bible. On a vainement tenté de rapprocher les trois textes pour établir cette théorie. La référence au cycle triennal vaut sans doute pour le midrash des ps., mais non pour le psautier lui-même, qui comme dans l'Église ancienne ne constituait pas un livre à part, mais pouvait être lu au cours de la liturgie.

b) *Le milieu éditorial.* – Même si notre solution n'est pas totalement satisfaisante, cette question du canon concerne directement la lecture spirituelle du psautier. En effet, le milieu qui a fourni le livre lui a imprimé un sens et une configuration qu'il n'aurait pas pris nécessairement. La délimitation du *corpus*, la clôture du livre ont des incidences profondes sur la lecture qu'on peut en faire aujourd'hui. C'est pourquoi il vaut la peine de chercher à dessiner les traits de la spiritualité des éditeurs.

– *Un milieu « porteur » de l'authentique tradition.* – La période tardive où s'élabore le canon des « hagiographes » est profondément marquée par une insistance sur l'individualisme. Le culte a perdu de sa prégnance et les milieux « piétistes » créent des « psaumes » qui s'écartent quelque peu des formules classiques. On voit fleurir çà et là une abondante production de cantiques. *Ben Sira, Esther, Tobie, Judith*, les additions grecques de *Daniel* (le cantique des trois enfants) en témoignent. Ces textes révèlent une expérience spirituelle profonde, mais ni leur style, ni leur langue ne s'apparentent aux ps. ; leurs formes littéraires et leur théologie s'en écartent. Ces textes ont perdu toute attache avec la liturgie ; ils reflètent plutôt la méditation des cercles pieux, et en ces temps difficiles ils insistent sur les vérités essentielles. Les *Hodayôt* de Qumran et les *Psaumes de Salomon*, quant à eux, portent l'empreinte de leur milieu d'origine : pour les premiers, le courant essénien auquel on peut rattacher ces « moines » du désert ; pour les seconds, le pharisaïsme de stricte observance. Plus on avance dans le temps, plus le judaïsme se colore de tendances irréductibles les unes aux autres.

Les éditeurs de notre psautier entretiennent sans doute quelques liens avec ces courants, mais gardent leur distance par rapport aux nouveautés de toutes sortes. Ils sont profondément habités par la tradition la plus pure et la plus classique de la prière et de la foi juives. Cependant on trouve quelques traces des tendances nouvelles et des mouvements contemporains : importance de la méditation de la Loi, qui devient en quelque sorte une clé de lecture pour tous les ps. Le *Ps.* 1 ouvre sur deux voies incompatibles. Le liminaire d'A. Chouraqui pour sa traduction des psaumes exploite fort bien cette veine. L'insertion, sans doute tardive, du plus long

ps. du recueil est un éloge de la Loi. La dimension eschatologique et messianique n'est pas exacerbée, mais elle demeure présente aux points stratégiques du livre : 2 ; 102 ; 107 ; 118. Mais ce qui frappe le plus c'est l'aspect didactique de bon nombre de ps. : 119 ; 111 ; 112 ; 145 ; 37 ; 25 ; 34 ; 9-10. L'influence du milieu ambiant est réelle, mais non déterminante sur la construction du recueil.

– *Un milieu « relecteur » de la tradition.* – Ce qualificatif ne caractérise pas spécialement le milieu que nous décrivons, car il peut s'appliquer à la plupart des sectes du judaïsme tardif. Cependant il en est une composante essentielle. La clôture de l'A.T. est précédée d'une période de rumination des traditions anciennes. Certes, la théologie crée de nouveaux concepts, mais elle s'accompagne d'un moment de relecture, ou mieux de réinterprétation des anciens textes. Voici comment A. Gelin définissait ce terme (*Sacra Pagina,* Paris, 1959, t. 1, p. 304) : « Sur un texte déjà existant se greffe l'indication d'une nouvelle lecture. Celle-ci est en liaison avec l'évolution spirituelle de la communauté, est conditionnée par son progrès, répond à un besoin que Dieu suscite. Elle vise... à approfondir la donnée du texte, à l'achever en tenant compte de ses potentialités premières, à être homogène à son thème de base ».

– *Un milieu où la liturgie ne constitue pas un facteur déterminant.* – Les additions rédactionnelles les plus tardives ne sont pas de facture liturgique. Le *Ps.* 1-2 renvoie davantage aux éléments que nous avons mis en évidence. Nous y percevons un milieu d'enseignement, sans doute proche de la synagogue, mais non directement cultuel.

Sans doute faut-il tempérer cette constatation par une autre. On ne peut dénier que la seconde partie du psautier comporte d'incontestables pièces liturgiques, comme le *Hallel* (113-18) qu'on utilise aux principales fêtes dont la célébration peut s'effectuer à la maison. Les éditeurs ont intégré ces ps., dont l'usage cependant, s'il est répandu, n'est pas aussi fixe qu'on veut bien le dire.

Une constellation d'indices amène à penser que le *chant* des ps. ne saurait être considéré comme une caractéristique du milieu qui ferma le livre.

– Les psautiers trouvés à Qumran offrent quelques indices d'une accentuation liturgique de notre psautier selon le texte massorétique. A plusieurs reprises et surtout dans les ps. de la seconde partie, nous trouvons à Qumran des additions incontestablement liturgiques. Elles sont tellement importantes que l'on a pensé être en présence non d'un psautier, mais d'un rouleau liturgique en usage dans la communauté. Les ajouts à certains ps. font penser à un chant responsorial : le ps. proprement dit étant chanté par un soliste, le chœur lui répond. Voir par exemple les ajouts de Qumran à 135, 2 et 6. De même dans les *Ps.* 145 et 118 à Qumran chaque verset se termine par un refrain (comme dans le *Ps.* 136 du texte massorétique). On peut légitimement penser que si le milieu éditorial avait été profondément marqué par des habitudes liturgiques, il aurait pratiqué plus abondamment ce type d'ajouts.

– La Mishna porte la trace de quelques discussions sur la manière de chanter les ps. et les cantiques. Elle rapporte sept manières de psalmodier que les chrétiens emprunteront ultérieurement. Les procédés utilisés vont de la répétition de certains mots ou versets à l'addition de refrains, de tropaires ou d'antiennes : – répétition de ce que le soliste vient de dire. – Dire alléluia à la fin de chaque verset. – Répétition de quelques versets seulement. – Ajout d'un refrain. – Ajout d'antienne ou de tropaire. – Psalmodie en deux groupes. – Le chantre entonne le psaume. Même si ces discussions datent de la fin du second siècle de notre ère, elles portent la trace d'un usage bien plus ancien qu'on peut faire remonter au premier siècle, date de la fermeture du canon. Certains usages se retrouvent dans quelques ps. : les refrains (cf. section 1) ; les alléluia dans 10 ps. (106 ; 111-113 ; 146-150). Tous ces ps. sont manifestement tardifs.

– *Le témoignage des textes chrétiens* semble infirmer la thèse liturgique du psautier. En effet, bien des usages de la liturgie juive (familiale ou synagogale) sont passés, sans grosses modifications, dans les habitudes cultuelles des chrétiens ; or, soit durant la période du N.T., soit chez les premiers Pères de l'Église (1er-3e siècles), les communautés chrétiennes ont plutôt tendance à créer des hymnes liturgiques : *Magnificat, Benedictus,* sans parler des textes proprement christologiques. Certes, les ps. ne sont pas absents, mais ils appartiennent sans doute encore au cycle des lectures, comme en témoigne la *Didascalie* syrienne du 3e siècle, qui dit, en parlant de la vigile pascale, qu'on la passe à lire les prophètes, l'Évangile et les psaumes (cf. 5, 19). Éthérie, plus tard, donnera le même témoignage à propos du vendredi saint (37,5).

L'utilisation des ps. comme chant n'apparaît pas avant le 3e siècle : « Chacun prit part au pain et ils se restaurèrent, selon la coutume du temps de jeûne, au chant des psaumes de David et de cantiques » (*Actes de Paul,* cité par J. Gelineau, *Les psaumes à l'époque patristique,* dans *La Maison-Dieu,* n. 135, 1978, p. 99-116). Ce texte et quelques autres appellent deux remarques : d'une part le chant des ps. n'apparaît ni dans une liturgie officielle de la parole, ni dans une liturgie eucharistique, mais prend place dans des agapes fraternelles ; d'autre part les cantiques tels que *Daniel* 3 semblent avoir connu un essor beaucoup plus rapide que les ps.

Il faut vraiment attendre le 4e siècle pour assister à une utilisation massive et systématique des ps. dans les prières liturgiques ; deux textes de provenance différente, mais sensiblement de la même époque (325-350), nous orientent déjà vers ce qui deviendra un usage du psautier dans l'office canonial. Le premier provient de basse Égypte : « Que les prêtres se réunissent chaque jour à l'église, et (aussi) les diacres, les sous-diacres, les lecteurs et tout le peuple au moment où chante le coq ; ils feront la prière, les psaumes et la lecture des Livres et les prières » (*Les Canons d'Hippolyte,* éd. et trad. de la version arabe par R.-G. Coquin, PO 31, 386 svv). Le second a été retrouvé en Syrie ; c'est une collection de 27 (ou 30) *Canons des apôtres.* « Les apôtres décidèrent encore qu'en faisant les offices de l'église, ils diraient chaque jour les psaumes de David à cause du verset : ' Je bénirai le Seigneur en tout temps, et toujours ses psaumes sont dans ma bouche ' (*Ps.* 33, 2) et ' durant les nuits je méditerai et je ferai entendre ma voix devant toi ' (*Ps.* 76, 7) » (Canon 19).

Ces deux témoignages sont relayés un peu plus tard par beaucoup d'autres. Jérôme écrit à Augustin qu'il connaît au moins 9 auteurs qui ont commenté avant lui le psautier : Eusèbe, Hilaire, Ambroise, etc. Or tous ces auteurs sont du 4e siècle. Eusèbe, entre autres choses, donne un certain nombre d'indications concernant l'usage liturgique des ps. Voir aussi Augustin, *Confessions* IX, 7, 15. En terminant évoquons ce que dit Basile en 375 dans sa lettre 207 : « La psalmodie est organisée de la même manière dans toutes les Églises de Dieu, elle y résonne agréablement. Le peuple se lève la nuit et se rend à la maison de prière, et... quand il a prié, il psalmodie... Après avoir ainsi passé la nuit à psalmodier, il chante le psaume de la pénitence (*Ps.* 51) ». Il conclut en se demandant « pourquoi accorder une telle faveur aux psaumes ? » « Parce que les hymnes sont des formules humaines, tandis que les psaumes sont les chants de l'Esprit » (PG 32, 764).

Tous ces documents montrent à leur manière comment les ps. firent leur entrée progressive dans les assemblées liturgiques des chrétiens. D'abord en usage dans des assemblées fraternelles, puis dans des assem-

blées liturgiques, au début sous forme de lecture, puis ensuite comme chant d'assemblée, avant de devenir la structure même de tout chant liturgique. Cette évolution présuppose qu'au début le psautier n'était qu'un livre biblique parmi d'autres.

II. LE PSAUTIER, TÉMOIN DE L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL D'UN PEUPLE

1. **Le problème.** – On considère habituellement le psautier comme un recueil de prières. Cette interprétation a influencé l'exégèse du livre et son usage. Elle demeure légitime, mais on ne saurait faire droit à l'identité du psautier en le ramenant à cet usage. En effet, le livre des ps. est d'abord et avant tout une collection de poèmes qui reprend comme en écho ce que les autres livres de la Bible racontent avec force détails. C'est en quelque sorte une Bible en miniature. Les ps. concentrent en cent cinquante chants toute l'histoire du peuple et la manière dont il a traversé spirituellement ces événements.

Personne mieux qu'Athanase n'a exprimé cette nature du psautier : « Toutes nos écritures..., tant celle de l'Ancien que du Nouveau Testament, sont divinement inspirées et utiles à notre instruction (2 *Tim.* 3, 16), comme il est écrit. Mais le livre des psaumes comporte quelques singularités pour qui veut y prêter attention. Chaque livre de l'Écriture, en effet, nous transmet et nous explique un message particulier. Ainsi, le *Pentateuque* traite de l'origine du monde, de la Geste des Patriarches, de la Sortie d'Égypte du peuple d'Israël et du don de la Loi par Dieu. Le *Triteuque* (Josué, Juges, Samuel) raconte le partage des terres par la voie du sort, la geste des Juges et la généalogie de David. Quant aux *Livres des Rois* et des *Chroniques,* ils rapportent l'histoire des Rois ; celui d'*Esdras,* la fin de la captivité, le retour du Peuple, la reconstruction du temple et de la ville. Les *Prophètes* annoncent l'avènement du Sauveur, adressent des avertissements sur l'observation des commandements, des blâmes contre les pécheurs et des prophéties sur les nations. Mais le *Livre des Psaumes* concentre tous les trésors des autres livres, tel un jardin, et y joint un charme supplémentaire qui lui est propre, à savoir le chant » (*Lettre à Marcelin* 2, PG 27, 12 ; trad. J. Trublet et A. Noché, Mouvaux, s d). Basile et Diodore de Tarse reprennent la même idée (Basile, *Homélie sur le Ps.* I, 1-2, PG 29, 209-12 ; Diodore, *Commentaire sur les Ps.,* préface, texte et trad. L. Mariès, RSR, t. 9, 1919, p. 82-83).

2. **Les expériences matrices de l'histoire.** – On pourrait, et on l'a tenté, conter l'histoire d'une nation au moyen d'un recueil de chansons. Plus que les récits, les chants retiennent une part d'émotion et ainsi nous rapprochent de l'événement où ils prirent naissance. En revanche, la sélection des faits est plus fragmentaire et il n'est pas facile de retrouver l'histoire sous l'enveloppe allusive. La moindre référence devient dans le chant un indice. Avec les ps. la difficulté s'accroît. Aucun psalmiste ne signe ni ne date ses productions, et il n'est pas sûr que ces auteurs puisent aux mêmes sources que le récit biblique.

Quand on recherche la valeur et le sens de l'expérience passée dans les ps., quatre paramètres doivent être pris en compte. En effet, le contenu ou la signification de la référence au passé dépend d'une part du contexte : supplication ou louange, et d'autre part du statut : peuple ou individu. Examinons successivement ces quatre possibilités.

1° En contexte de supplication. – Les supplications *individuelles* se terminent souvent par un vœu de louange où en quelques mots le psalmiste indique le contenu du bienfait reçu. La plupart du temps, il se contente de mentionner ce que Dieu a fait : « Il m'a fait du bien » (13, 6). Parfois on rencontre un développement : « Tu as vu ma misère, tu as connu les angoisses de mon âme, tu ne m'as pas livré à la main de l'ennemi, tu m'as mis au large » (31, 8-9). Mais le type de formules qui reviennent le plus souvent gravite autour du thème de l'écoute : « Le Seigneur a entendu le cri de mes pleurs, le Seigneur a entendu ma supplication » (6, 9-10 ; cf. 10, 17 ; 31, 23 ; 22, 24-32).

Autant les psalmistes s'attachent à décrire dans le détail leur souffrance et leur maladie, autant ils restent discrets sur la manière dont Dieu les a sauvés. Ils signalent simplement que Dieu a mis un terme à leur détresse. Et cette discrète mention du salut octroyé par Dieu devient la matière de leur louange. Le psalmiste n'a guère besoin d'être prolixe ; le mal dont il souffrait en effet eût été fatal si Dieu n'était pas intervenu. Seuls ont la parole les rescapés. Le cri des autres est tombé dans l'oubli, sauf dans le *Ps.* 88. Le rappel du passé dans les plaintes individuelles a donc pour fonction, dans presque tous les cas, de confesser la foi en la toute puissance de Dieu.

Il en va tout autrement des plaintes *collectives* où le mémorial s'appuie sur un autre contenu et vise un effet différent. Tous ces ps. ne sélectionnent pas les mêmes séquences, mais presque toujours se réfèrent à l'exode. En ce sens, le contenu est identique à celui des louanges collectives. Mais la fonction de ces rappels est de juxtaposer de façon abrupte les événements passés et l'actualité pour en manifester l'hétérogénéité : les temps anciens connaissaient la parole et l'écoute de Dieu, donc le salut et l'intervention de Dieu ; les temps actuels déplorent le silence et l'absence de Dieu.

Cet effet de contraste n'a rien de rhétorique ; il agit de façon efficace sur le cours de l'histoire. Dans les supplications nationales, le mémorial a une valeur rétroactive sur l'événement récent. Il consiste à mettre celui-ci en contraste avec ceux qui l'ont précédé, afin de mettre en évidence son caractère aberrant par rapport à la série. En effet, à quoi bon avoir fait naître Israël en le libérant de l'oppression égyptienne, si c'est pour le faire mourir de faim dans le désert ou pour le laisser anéantir par des ennemis quelques décennies plus tard. La juxtaposition éclate en reproche et exige des explications. De manière incontournable, Dieu se voit pris en flagrant délit de contradiction : voilà ce qu'il a fait hier, voici ce qu'il fait maintenant. Dieu se voit mis au banc des accusés et mis en demeure de fournir quelques preuves de logique. Dieu était libre de choisir Israël comme peuple, mais une fois cette élection faite, il est obligé d'intervenir en sa faveur. Ce mémorial a donc une fonction bien déterminée dans les plaintes collectives, et les détails des événements rappelés importent ; malgré la complexité du problème actuel, en dépit de son caractère inéluctable, Dieu peut le transformer, car *jadis* il est venu à bout de situations plus désespérées. La liste des événements évoqués nourrit l'espérance du peuple : avec Dieu tout est possible (voir *Ps.* 121, allusion cryptée ; *Ps.* 90).

2° En contexte de louange. – 1) Dans les ps. de louange performative communautaire, l'individu accomplit ce qui n'était que promesse dans les plaintes. Le mouvement des deux prières est inverse : dans les plaintes, le mémorial tourne le suppliant vers l'avenir et indique ce qu'il compte faire. Dans les louanges, le mémorial s'effectue dans le présent, et le contenu des souffrances passées ainsi que l'action de salut sont décrits à peu près également. Voir *Ps.* 30, 2 : « Je t'exalte, YHWH, oui tu m'as relevé ». *Ps.* 116, 1 :

« oui, il a entendu la voix de mes plaintes ». Cf. 40, 1-12 ; 52 ; 66, 13-20 ; 107 ; 138. Le récit demeure encore discret et n'emprunte qu'à l'histoire personnelle.

2) Dans les louanges collectives, le mémorial se présente sous deux formes :

a) Sous une forme elliptique. – Jamais les plaintes collectives ne débouchent sur un passage hymnique, et il y a peu de ps. qui font le récit d'un événement malheureux dans lequel Dieu est intervenu. Hormis la série des événements fondateurs, il n'y a que deux ps. qui font allusion à une catastrophe évitée : les *Ps.* 124 et 129. « Si YHWH n'avait été pour nous, quand ces hommes se levèrent conte nous, ils nous auraient avalés vivants... Béni soit le Seigneur qui ne nous a pas donnés en proie à leurs dents » (*Ps.* 124, 2-3.6). Ces deux ps. ont la même structure et véhiculent la même métaphore.

Comment expliquer la rareté de ce genre de poèmes ? En effet, Dieu a dû intervenir maintes fois dans l'histoire du peuple à l'occasion d'une guerre, d'une famine, d'une épidémie (cf. 66, 8-12 ; 67 ; *Joël*). D'une certaine manière, ce genre de cataclysme se produit trop souvent pour acquérir quelque pertinence. A la rigueur, une « fois encore » le peuple l'a échappé, et dans une atmosphère joyeuse il pousse un soupir de soulagement et confesse que Dieu est son sauveur. Dans ces deux ps., nous trouvons une structure à peu près identique à celle des plaintes et des louanges individuelles. Le caractère elliptique du récit l'apparente aux confessions de foi ; or, par définition, ce genre est bref.

b) Sous une forme développée. – Cette seconde forme évoque soit les actes eux-mêmes, soit YHWH qui en est l'auteur. Dans le premier cas, il s'agit de ps. à rétrospective historique avec centrage sur un thème particulier en vue de mettre en relief une constante du peuple ou de Dieu.

Le *Ps.* 105 rappelle comment la promesse faite aux Pères s'est réalisée dans l'histoire : on ne retient que la parole adressée à Abraham concernant le don de la terre, sans doute dans une époque où elle avait été perdue. Tout ce texte insiste sur la fidélité de Dieu et laisse entendre que si le peuple revient à la Loi, il possédera de nouveau la terre.

Le *Ps.* 106 n'est pas à proprement parler un ps. de louange, mais il est une sorte de confession nationale, accomplie sous les auspices de la reconnaissance : « Faites reconnaissance à YHWH ; oui, il est bon ; oui, sa grâce dure à jamais » (106, 1). L'histoire évoquée dans ces versets met en contraste la fidélité constante de Dieu, à laquelle le peuple répond par mode d'infidélité. Nous sommes proches du genre impropère, manifestant que là où le péché abonde, la grâce a surabondé.

Le *Ps.* 78 pose la question de l'authentique héritier de la promesse. Ce ps. lui aussi est placé sous le signe de la louange, mais il cherche à produire une conséquence : comment rester fidèle ? comment ne pas retomber dans les ornières du passé ? Sinon Dieu risque de se choisir de nouveaux partenaires qui respecteront mieux les clauses de son alliance.

On pourrait joindre à cette forme développée les *Ps.* 81 et 95 qui évoquent eux aussi les temps anciens pour mettre en évidence les infidélités du peuple. Quant au *Ps.* 114 il met en relation l'exode et la création.

Dans l'autre cas de figure, la louange se focalise sur YHWH comme auteur de l'événement de salut. Tout est centré sur le donateur, et non plus sur le don. Selon le type de louange auquel on a affaire on s'adresse à Dieu directement : « C'est toi qui sauves un peuple humilié, et qui rabaisses les yeux hautains » (18, 28) ; ou le mémorial prend la forme d'un faire-part où l'on énonce les hauts faits de Dieu : « Il se souvint de son peuple humilié » (136, 23).

Deux thèmes alternent dans ces ps. : parfois on exalte la puissance de Dieu qui a triomphé des ennemis ; ainsi le *Ps.* 68 insiste sur la débandade des ennemis : « comme se dissipe la fumée, tu les dissipes ; comme fond la cire en présence du feu, les méchants périssent en présence d'Élohim » (68, 3). Mais un autre thème se profile en même temps que celui-là, c'est celui de la miséricorde et de la tendresse de Dieu pour son peuple. Le *Ps.* 66, 5-7 indique d'un même mouvement les deux registres : « Venez voir les œuvres d'Élohim, terrible par son action sur les fils d'Adam. Il a changé la mer en terre sèche, on a passé le fleuve à pied, ... Par sa vaillance, il domine à jamais ; ses yeux surveillent les nations, pour que les rebelles ne se redressent pas ».

Dans cette catégorie, on peut placer une série de ps. qui ajoutent souvent ou intègrent à l'histoire d'Israël la création : *Ps.* 65 ; 89 ; 100 ; 111 ; 135 ; 136 ; 145 ; 146 ; 147 ; 149.

Quelle est alors la fonction du mémorial dans ce type de louange ? Il est clair qu'en contexte de plainte, c'est pour inviter Dieu à se souvenir et du même coup à poursuivre son œuvre salvifique. En contexte de louange, tantôt c'est pour confesser que Dieu une fois encore est intervenu dans l'histoire de manière décisive, tantôt c'est pour maintenir dans l'esprit du peuple ce que Dieu a fait ou à quelles catastrophes Dieu l'a fait échapper. C'est exactement cette fonction que prend le mémorial en contexte de louange développée. Or, c'est tout à fait le rôle de l'actualisation liturgique. La célébration devient le lieu où l'on fait souvenance du passé, en rappelant de génération en génération ce que Dieu a fait aux heures difficiles de l'histoire d'Israël. La liturgie sculpte la mémoire sociale au rythme du temps. Elle rend présent pour chaque membre du groupe ce que le groupe a vécu. C'est qu'en effet, au fil des ans, le souvenir s'estompe et l'on risquerait d'oublier les grâces que Dieu a prodiguées. D'une certaine manière les hymnes ont la même fonction que ces récits. Leurs récitations périodiques viennent ancrer dans les esprits et surtout les cœurs les hauts faits de Dieu pour Israël. Bien sûr la liturgie ne retient pas tout le vécu, mais sélectionne ce qui a eu un impact irréversible et ce sans quoi le peuple ne serait pas advenu. Elle transforme ce qui a été vécu par des groupes en histoire nationale. Telle est la fonction fondamentale du mémorial dans la louange. Continuer à redire jusqu'à la fin des temps que Dieu a sauvé et donc qu'il sauvera encore.

3° Le sens d'une référence. – Comment expliquer l'importance accordée aux événements de l'exode avec le séjour au désert, et le relatif silence au sujet du Sinaï et des périodes patriarcale ou royale ? Cette question mérite plusieurs remarques :

1) *L'exode fracture l'histoire.* – Le passage de la mer symbolise un avant et un après. Désormais, un peuple est né, le peuple de YHWH ; et cette naissance relève de la seule initiative de Dieu qui est presque toujours sujet de l'action : « YHWH a sauvé... ». Et ce qui est advenu à une portion du peuple engage l'avenir de manière irréversible. A y regarder de près les faits rapportés sont peu glorieux pour Israël : il ne fait pas grand-chose pour se libérer, pire encore il refuse d'obéir à Moïse, et les noms de Massa et de Meribah indiquent à eux seuls le programme de leur action : « querelle » et « révolte ». Mais dans la faim et dans la soif, dans l'agression du désert ou de l'ennemi, il est dans la totale dépendance de Dieu. Il attend tout de lui, car de lui seul peut venir le secours.

G. von Rad a très bien senti ce caractère singulier des événements rapportés. Ils fondent le peuple, même si une petite fraction y participa. Voici ce qu'il écrit : « Israël se savait dépendant au premier chef, non pas de phénomènes naturels périodiques, mais d'événements historiques précis ; ainsi s'exprimait une foi qui, à cette époque, n'était pas encore consciente de son originalité totale ni de sa force... Or les actes historiques par lesquels Yahvé fonda sa communauté étaient absolus. Ils ne partageaient pas le sort des autres événements, qui glissent inévitablement dans le passé ; ils étaient présents pour chaque génération ultérieure, et pas seulement en ce sens que le passé reprenait vie par une actualisation intellectuelle ; par le mime et le rite, la communauté en fête réalisait vraiment Israël au plein sens du mot » (*Théologie de l'Ancien Testament,* t. 2, trad. fr. A. Goy, Genève, 1967, p. 92).

2) *L'exode comme paradigme.* – La focalisation sur ce qui gravite autour de l'exode s'explique également par le fait que cette série d'événements contient le paradigme de toute intervention divine dans les siècles à venir. D'une certaine manière le salut adviendra désormais dans les termes de l'exode. L'histoire subséquente s'inscrit sur la trajectoire de l'événement initial et le vérifie. Le second Isaïe annonce quelque chose qui s'apparente au premier exode. Il peut s'y référer parce que la liturgie en a gardé vivant le souvenir, mais en même temps le prophète invite le peuple à oublier : « Ne vous remémorez pas les premiers événements ; ne réfléchissez plus aux choses passées : voici que moi je réalise une chose nouvelle... » (*Is.* 43, 18-19). Or la suite du texte indique que ce que Dieu va accomplir est du même ordre que ce que l'on rencontre dans l'exode. Pour que Dieu puisse agir de nouveau comme dans l'exode, il faut que le peuple s'ouvre à l'imprévisible de l'action divine.

3) *L'absence du Sinaï* dans ces ps. a été interprétée de diverses manières ; disons pour faire bref que Jérusalem a tendance à absorber ce qui s'est passé au Sinaï. Lors du transfert de l'arche, la nuée remplit le sanctuaire, et le nom donné au Sinaï va s'appliquer à la ville sainte : la montagne sainte. Le *Ps.* 68, 17-18 reflète tout à fait cette conception : « Monts escarpés, pourquoi jalousez-vous la montagne qu'Élohim a désirée pour sa résidence, où YHWH demeure à perpétuité. Les chars d'Élohim sont des myriades, sur lesquels YHWH est venu du Sinaï au sanctuaire ».

D'autre part, la liturgie réactualisait la théophanie du Sinaï lorsque la loi était de nouveau proclamée (*Ps.* 81, 8 et 95, 7 ; 78, 2-8), lorsque la nuée voilait et dévoilait tout à la fois la présence de YHWH dans le temple (11, 4 ; 68, 34-36 ; 18, 10 ; 104, 3 ; 50 ; 90 ; 81, 8) et surtout la réponse joyeuse du peuple (47, 6 ; 66, 1 ; 89, 16 ; 98, 6). L'événement du Sinaï, à la différence de celui de l'exode, se reproduit chaque fois que le peuple accueille la manifestation de Dieu au temple et qu'il écoute sa parole. On peut dire que le premier événement est unique et non réitérable, tandis que l'autre se réactualise au rythme de la liturgie.

3. **L'expérience de la violence.** – Le psautier accorde une telle place à la violence qu'on ose à peine s'approprier de telles paroles dans la liturgie, qui omet certains de ces passages. Ce que ces textes évoquent est en effet choquant et peu en accord avec les appels évangéliques à la non-violence ou à l'amour des ennemis.

« Si je poursuis mes ennemis, je les atteins, et je ne reviens pas avant de les avoir achevés. Je les fracasse et ils ne peuvent se relever, ils restent gisants sous mes pieds » (18, 38-39). Passe encore que de tels cris sortent de la bouche d'un homme qu'on a torturé ; mais un peu plus loin il semble mettre Dieu de son côté pour l'aider dans son œuvre d'extermination : « Tu courbes sous moi mes agresseurs ; mes ennemis, tu leur fais tourner le dos devant moi ; et ceux qui me haïssent, je les anéantis. Ils crient, mais pas de sauveur, vers YHWH, et il ne leur répond pas. Je les broie comme la poussière en plein vent, je les triture comme la boue des rues » (18, 40-43). Dieu semble prêter main forte dans ces conflits et parachever les destructions de son peuple ou des individus qui réclament sa protection. Ce seul ps. résume bien à lui seul la forme que peut prendre la violence dans les ps. et qui rappelle très exactement ce que l'on rencontre dans l'*Exode* ou les *livres des Rois.*

Plus choquant encore, l'acharnement des psalmistes dans leur volonté de détruire. Ce n'est pas seulement l'ennemi qui fait l'objet de leurs imprécations, mais même parfois les innocents qui vivent à proximité : « Fille de Babel, qui seras dévastée, heureux celui qui t'infligera le traitement que tu nous as infligé. Heureux celui qui prendra et brisera tes enfants contre le roc » (137, 8-9) ; « Que ses fils deviennent orphelins et sa femme veuve ! Que ses fils soient vagabonds et qu'ils mendient ; qu'ils soient expulsés de leurs ruines ! ... Que personne n'ait pitié de ses orphelins » (109, 9-10.12 ; cf. 17, 10-14 ; 18, 38-49 ; 28, 4-5 ; 35, 1-8 ; 55, 16-24 ; 58, 7-12 ; 59 ; 69, 23-29 ; 79, 6-12 ; 83 ; 102 ; 109 ; 129 ; 137 ; 140). Si l'on ne perçoit pas la place de ces imprécations dans le psautier, on risque de conclure comme L. Évely : « A quand l'épuration des Psaumes ? N'est-ce pas un malheur pour l'Église de prier une révélation en retard ? » (*La prière d'un homme moderne,* Paris, 1969, p. 17). Leur fonction est essentiellement de trois ordres : anthropologique, théologique, herméneutique.

1° Fonction anthropologique. – Nous éprouvons quelque effroi devant de pareilles horreurs, et cependant nous vivons dans un monde qui les perpétue. L'homme demeure identique à lui-même, et seule la compréhension que nous en avons a changé.

Une simple lecture du psautier met en évidence que l'ennemi ou les adversaires sont rarement décrits sous des traits humains ou nommés par leur nom. Pourquoi faut-il qu'on désigne ceux qui menacent du nom d'un animal dangereux ou féroce : lion, serpent, taureau, chien ? Que peut signifier ce recours au bestiaire ? C'est que l'adversaire a perdu son visage d'homme ; parce que, dans une relation de violence, il ne paraît plus être mon semblable. Toutes ces métaphores convergent vers un archétype : la mort. « Leur gosier est une tombe béante ! » (*Ps.* 5, 20).

A ce premier niveau, on peut ajouter un autre élément. Ce dont j'ai peur est peut-être plus encore ce lieu obscur où reflue en moi tout un ensemble de forces de mort, que je maîtrise mal, parce que je ne les connais pas. On se surprend tout à coup à vouloir la mort de quelqu'un ou à lui souhaiter un malheur. D'un lieu inexploré de moi-même monte une violence capable de tout emporter. C'est peut-être cela surtout dont nous avons peur. Quand « je souhaite me laver dans le sang de l'impie », qui sait si je ne suis pas le méchant que je veux exterminer ?

2° Fonction théologique. – Le N.T., dit-on, est venu révéler une autre image de Dieu. L'amour s'est substitué à la colère. Cela implique que nous changions notre façon de parler à Dieu, que nous apportions quelques modifications à notre prière. Si la prière pouvait jadis remplir une fonction de défoulement, il n'en est plus ainsi et la prière de l'homme moderne est au contraire le lieu d'une purification de ses affects. Bref, on ne peut plus dire n'importe quoi à

Dieu. Avant de se mettre en prière, il convient de changer son cœur afin de faire don à Dieu du meilleur de soi-même.

Certes, les prières de l'A.T. constituent un lieu privilégié de transformation de son propre cœur et de sa relation à Dieu. Mais, comme la relation à autrui, la relation à Dieu se révèle souvent conflictuelle. Si Dieu existe, si Dieu m'aime, je suis en droit – en vertu de son alliance avec moi – d'attendre qu'il intervienne en ma faveur pour me relayer dans ma lutte contre le mal.

« Pourquoi dors-tu ? Pourquoi m'as-tu abandonné ? Jusques à quand me laisseras-tu dans cet état ? Prête l'oreille, Seigneur, entends ma parole ; comprends ma plainte ! » (*passim*). Si les psalmistes se laissent aller à de telles familiarités avec Dieu, c'est qu'ils savent que Dieu peut tout entendre et que leur parole est puissante sur son cœur. Mais il faut oser tout dire. Kierkegaard, dans une méditation sur Job, a exprimé cette attitude avec justesse : « Toi qui fus aux jours de ta puissance l'épée de l'opprimé, le soutien du vieillard et l'appui de celui qui succombe, tu n'as pas fraudé les hommes, quand tout s'effondrait autour de toi : alors ta voix fut celle du souffrant, le cri de l'écrasé, la clameur de l'angoissé et un apaisement pour tous ceux à qui la douleur clôt la bouche ; tu fus le fidèle témoin de toute la détresse et de tous les déchirements que peut contenir le cœur, le porte-parole osant se plaindre ' dans l'amertume de son cœur ' et contester avec Dieu » (*La Répétition*, Paris, 1933, p. 143).

3° Fonction herméneutique. – L'homme de la Bible correspond à un moment de la révélation où il était possible de haïr son ennemi et de parler à Dieu d'une façon abrupte. En effet, refaire siennes les paroles de violence que contiennent les psaumes d'imprécation c'est prendre purement et simplement le contre-pied des Béatitudes ou du Notre Père. « C'est au nom de la nouveauté radicale apportée par Jésus qu'il nous faut renoncer à ces prières. D'autre part, puisque la mort et la résurrection de Jésus ouvrent un avenir à l'homme, nous ne sommes plus tenus à redire ces prières de l'Ancien Testament. Jésus n'a-t-il pas pardonné lui-même à ses ennemis ? Cet événement exclut désormais que la prière du chrétien puisse comporter des demandes dirigées contre des hommes » (C. Westermann, *Mille ans et un jour*, Paris, 1975, p. 338-41, surtout 340).

Cet argument est de poids. Pour surmonter la difficulté, la plupart des Pères de l'Église ont remplacé les ennemis par Satan, le péché ou l'homme pécheur. Cependant le N.T. n'a pas hésité à appliquer à Judas des passages provenant des psaumes imprécatoires (*Actes* 1, 20 cite *Ps.* 109, 8 et 69, 26). Saint Paul les reprend pour désigner ceux qui refusent d'entendre sa prédication (*Rom.* 11, 7-10). Et Jésus n'a pas mâché ses mots avec les pharisiens. En redisant ces paroles de violence : « Je les hais d'une haine parfaite » (*Ps.* 139, 22), « Dans ta colère détruis-les, détruis-les qu'ils disparaissent ! » (*Ps.* 59, 14), je reconnais qu'il y a encore en moi des traces d'A.T. C'est parce que je suis encore violent qu'il me faut être sauvé de ma violence par le Christ. Paradoxalement, je suis à la fois l'homme des deux testaments : j'ai le cœur plein de haine et je suis sauvé en Jésus Christ. Quiconque n'a pas reconnu la violence qui l'habite n'a pas besoin de Jésus sauveur.

Certes, nous sommes invités à la pratique des Béatitudes ou au pardon des ennemis, mais à condition que nous reconnaissions que nous pardonnons difficilement le mal qu'on nous fait, que nous constations que nous préférons le plus souvent la violence ou la richesse à la paix ou à la pauvreté. Nos résistances à dire les psaumes imprécatoires sont peut-être une manière larvée de faire de notre vie une lecture innocente et de nous croire déjà parvenus au terme. Les phrases qui choquent peuvent révéler notre incapacité à nous reconnaître pécheurs, à constater le mal en nous et accompli par nous.

Conclusion. – Ces ps. viennent rappeler de quoi nous sommes faits. Ils constituent en quelque sorte le matériau brut à partir duquel l'Évangile peut œuvrer en nous. Le Christ n'est point venu pour supprimer la violence, mais pour la dépasser. Ils révèlent – s'il en était besoin – les forces de mort qui nous hantent et qui ont contribué à la mort du Christ. Il faudra donc les redire tant que la violence habitera notre monde. Lack conclut ainsi sur cette question :

« En ce qui nous concerne, nous ne pensons pas que le remède soit dans la censure. Il existe la possibilité de laisser parler les textes incriminés chaque fois qu'ils se présentent et de leur donner pleine attention. Les psaumes imprécatoires sont là pour nous rappeler qu'en tout temps et en tout lieu s'élèvent vers le Seigneur des cris semblables, venus d'un excès de souffrance. Bien loin de se fermer les oreilles, le chrétien répétera ces imprécations non pas en les adressant à Dieu, mais en les retournant vers sa propre conscience. Il se demandera en quelle mesure il a contribué à les provoquer par ses manquements personnels et par ses compromissions avec un monde oppressif. Il cherchera à rejoindre toute action qui vise à restaurer un ordre de justice. Quand ces imprécations auront cessé de résonner sur les lèvres humaines, alors il sera temps de les effacer également du livre des psaumes » (art. *Psaumes*, dans le *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, 1983, p. 931).

4. **L'expérience de la mort.** – Sur l'itinéraire de l'existence humaine l'affrontement à la souffrance et le passage par la mort constituent un achèvement et une limite. Les ps. nous livrent le langage de cette expérience telle que la vécurent les psalmistes. Sans exagération, on peut affirmer que la mort est l'un des thèmes centraux du psautier. Gunkel avait déjà noté avec raison que « les lamentations individuelles sont le lieu où la religion des psaumes s'affronte à la mort ». Le langage des ps. témoigne que cette expérience commune à tous s'est élevée au niveau d'une véritable expérience de Dieu. C'est dans et par la mort que la foi des psalmistes atteint son expression la plus pure. On comprend, dans cette perspective, pourquoi tant d'hommes et de femmes, juifs ou chrétiens, sont entrés dans la mort en murmurant ces versets.

1° Qu'est-ce que la mort ? – La Bible témoigne de deux sortes de mort. La première, qu'on pourrait appeler la mort naturelle, vient conclure une existence arrivée à son terme. On y entre le moment venu sans angoisse ni drame ; la Bible évoque avec une tranquille assurance le calme et la sérénité de ces hommes qui s'endorment dans la mort, comblés de jours, entourés de la gerbe de leurs fils, acceptant sans révolte ni angoisse d'aller reposer près de leurs ancêtres (cf. la finale des notices sur les rois dans le *Livre des Rois* ou des *Chroniques*). Mais il est une seconde forme de mort qui s'accompagne d'un cortège d'horreurs ou qui surgit avant l'heure. Seul ce second type de mort amène les individus à crier vers Dieu pour qu'il les en délivre.

La mort redoutée, celle dont on se plaint dans les ps., est moins ce moment ultime où l'on quitte cette vie que les longues et douloureuses heures qui le précèdent. En effet, la mort a droit de cité, mais elle ne doit pas sortir des limites qu'on lui reconnaît. La révolte surgit chez les psalmistes lorsqu'elle vient avant l'heure ou qu'elle empiète sur la vie. On qualifie alors de mort tout ce qui s'oppose à la vie ou au

bonheur, tout ce qui donne un visage d'horreur ou d'échec à l'existence humaine.

Pour les psalmistes la mort est l'envers de la vie, et tout ce qui atteint la vie appartient déjà au royaume de la mort. Ceci amène à redéfinir autrement ce qu'est la maladie. La maladie n'est pas une vie diminuée, c'est déjà la manifestation de la mort. Dans la Bible la maladie n'est jamais bénigne, elle compromet la santé. La mort est la suite logique de la maladie.

G. von Rad a fort bien résumé cette conception de la mort : Pour nous, « l'état de mort est déterminé par l'instant où s'éteint la vie physique. Mais pour Israël, le royaume de la mort s'étendait bien plus profondément dans celui de la vie. La faiblesse, la maladie, l'emprisonnement, l'invasion ennemie sont déjà des formes de la mort. Le malade grave qui est empêché d'accomplir un certain nombre de fonctions actives vitales se trouve déjà dans un état de mort relative. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre de nombreuses expressions des psaumes dans lesquelles ceux qui prient attestent qu'ils se sont déjà trouvés dans le shéol, mais qu'ils en ont été 'tirés' par Yahvé » (*Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, trad. E. de Peyer, Genève, 1963, p. 335).

2° Une mort aux visages pluriels. – Jamais en Israël la mort n'a pris place parmi les dieux comme chez les nations. Et cependant la manière dont la Bible en parle laisse deviner qu'elle est encore enveloppée de mystère. Elle recèle quelque chose d'invincible, voire d'inaccessible. Cette face mystérieuse n'est pensable qu'à travers la catégorie de mythe ou de symbole. Mais c'est moins sur la mort elle-même que les regards se concentrent que sur les relations qu'elle entretient avec les humains. On ne lui dénie pas le droit à l'existence, mais elle doit respecter certaines limites d'espace et de temps. Pour évoquer leurs démêlés avec cette puissance maléfique, les psalmistes empruntèrent les registres des symptômes ou des symboles.

1) *Les symptômes.* – Comme il est impossible de les énumérer tous, qualifions-les de maladies ou d'affaiblissement. Bref, tout ce qui porte atteinte à l'intégrité physique et porte en soi l'image d'une mort prochaine : « Je suis courbé » ; « Je suis voûté » ; « Je suis paralysé » ; « rien de sain en moi » (38, 4) ; « Je suis blessé » ; « Mon cœur est fauché comme l'herbe ; j'en oublie de manger mon pain » (102, 5) ; « Mon palais est sec comme un tesson » (22, 16).

On pourrait également dresser la liste des maladies plus psychologiques relevant de la névrose ou de la psychose : ainsi, parfois, le sujet des ps. n'est entouré que de gens hostiles : « Tous ceux qui me voient me bafouent ». Pire encore, il s'imagine que tout le monde lui en veut ou lui adresse des paroles de mal.

Il importe peu de connaître les causes de cette cassure dans les relations du sujet avec son environnement. Nous constatons que les psalmistes supportent mal une détérioration du tissu social et même qu'ils ont tendance à l'amplifier. L'homme qui souffre est en proie à la solitude, à l'exclusion du groupe ou au repliement intérieur. Nous y reviendrons plus loin, mais ne perdons pas de vue qu'en Israël l'individu n'existe que par le groupe auquel il appartient. Un homme seul, – par exclusion ou par séparation –, perd en quelque sorte son identité. Pour les Hébreux le corps social est une évidence, et ils n'ont pas de peine à penser l'unité du groupe, par exemple en référant l'ensemble du peuple à un seul homme Jacob-Israël, ou l'ensemble de l'humanité aux proto-parents Adam-Ève. Ce qui fait problème, au contraire, c'est comment survivre hors du groupe. Or certaines maladies ou certains comportements créent le vide, et l'individu doit affronter la « solitude » et « l'hostilité ».

La détresse atteint son paroxysme lorsque Dieu lui-même s'éloigne du « malade ». Celui-ci ressent que l'espace qui le sépare de Dieu est infranchissable. Aussi « Ne sois pas loin » (cf. 22, 12-20 ; 35, 22 ; 38, 22 ; 71, 12) devient un leitmotiv de ces plaintes. Dieu se voit reprocher son absence ou son silence : « Tu ne réponds pas » (22, 3) ; « Ne cache pas ton visage » (69, 18), ou même d'avoir rejoint les ennemis : « Sur moi ont passé tes colères ; tes épouvantes m'ont anéanti. Elles m'ont enveloppé tout le jour comme les eaux » (88, 17-18).

Le psalmiste se présente seul en scène, mais toute une foule bigarrée va défiler sur le plateau et envahir le décor : c'est toute « la gent grimacière » à la Jérôme Bosch qui déferle ; même les amis ont disparu. Ils se sont mués en accusateurs : « Mes amis et mes compagnons se tiennent à l'écart de ma plaie, mes proches se tiennent au loin » (38, 12). L'homme non intégré au corps social est un homme désintégré, forme de mort aussi efficace que l'absence de vie.

2) *La symbolique.* – La mort marque le terme au-delà duquel plus rien n'existe. A trois exceptions près (*Ps.* 16 ; 49 ; 73) – et dont le sens n'est guère obvie – une telle conception habite tous les psalmistes. Aussi est-il impossible, dans cette perspective, de décrire l'après-mort. La question n'a pas de sens. En revanche, le passage de la vie à la mort est souvent décrit comme une capture ou une absorption. Quelles que soient les métaphores utilisées, tous les champs sémantiques comportent l'une ou l'autre de ces scènes.

a) Dans le registre animal, la mort détruit de ses griffes, de ses pattes ou de ses cornes (22), mais plus encore elle ouvre une gueule béante pour détruire et absorber les vivants. Par sa gueule, l'animal s'incorpore à lui-même d'autres vivants ; il ne les restitue point. C'est surtout la figure du lion qui prédomine, moins par sa férocité que par sa voracité.

b) La terre, elle aussi, peut absorber les vivants et les retenir en son sein. L'ensevelissement dans la terre peut prendre trois formes : la tombe, la fosse ou la poussière. Toutes trois connotent la disparition de la vie, mais plus ou moins radicalement. La tombe demeure le lieu de la sépulture personnalisée : les ossements en sont la marque, et plus encore le nom. La fosse évoque la sépulture collective, et partant anonyme. Enfin, au-delà de tout, la poussière de la mort, c'est l'anéantissement total de la personne sans trace ni mémoire. La terre s'assimile ce qu'elle reçoit et ne le restitue pas.

c) Comme si la terre ne suffisait point, les Hébreux, à la suite des peuples du Proche-Orient, ont repris l'idée d'un monde souterrain, où reposeraient les corps ou du moins ce qu'il en reste quand la mort a fait son œuvre. Ce n'est pas un lieu plus terrible que la terre, mais l'endroit où il ne se passe plus grand-chose (6, 6). Le shéol lui aussi retient ce qu'il reçoit : « comme du petit bétail, ils s'enfoncent au shéol, où la mort les fait paître » (49, 15).

d) Un dernier terme vient évoquer le sceau de la mort : les eaux. Bien sûr, l'image de l'engloutissement des Égyptiens traverse la mémoire collective, avec tout ce qui s'apparente au liquide : la boue, les torrents, les lames et les vagues qui déferlent (42, 8 ; 69). Si dans de nombreux ps. l'eau évoque la vie et la fertilité, en quelques passages elle signifie la mort. Elle aussi récupère les vivants, les absorbe et ne les rend pas. Plus que la terre, l'eau provoque une disparition sans retour ni trace.

Malgré les connotations exclusives, ces quatre univers symboliques renvoient au même scénario archétypal. La mort capture les vivants et les stocke en des espaces d'où l'on ne revient jamais. Plus on tend vers le creux de la terre, plus on s'éloigne de Dieu et de la vie. C'est de ces profondeurs que surgit le cri des psalmistes : « Des profondeurs, je crie vers toi, Seigneur... » (130, 1). Les profondeurs évoquées ici ne

sont autres que l'espace où la mort recèle les vivants et les réduit au silence, œuvre ultime de son anéantissement.

5. **L'expérience du salut.** – Le psautier contient aussi les traces des interventions heureuses de Dieu dans l'histoire. Le salut, c'est d'abord l'acte par lequel il accorde à son bien-aimé plus qu'il n'a ; c'est la manière généreuse avec laquelle il « met au large » son élu et le gratifie de toute espèce de biens (richesse, paix, descendance...), au-delà même de ce qui est nécessaire. Cela rejoint le thème de la bénédiction, dont il sera parlé plus loin. Le salut, c'est aussi l'anéantissement de ce qui détruit, surtout de la violence et de la mort.

Le vocabulaire est ici diversifié et abondant. La racine traduite généralement par « sauver » est employée 354 fois dans la Bible, 120 fois dans le psautier. L'étymologie comporte l'idée d'élargir, de desserrer. A ce vocabulaire on peut joindre les termes « délivrer » et « racheter », etc. L'expérience du salut utilise 46 racines qui renvoient à 163 termes ; celle de la création ne recourt qu'à 8 racines et 65 termes. Plus significatif : là où on parle de création, on parle également du salut ; ce dernier terme est englobant. YHWH est d'abord et avant tout Celui qui sauve.

1° L'ANTÉRIORITÉ DU SALUT : *le temps du manque.* – Confronté à ses maux, l'homme éprouve l'absence du salut : là où il souffre, Dieu n'est pas présent. La distance entre Dieu « qui trône dans les cieux » et l'homme qui « gît dans la poussière de la mort » paraît infranchissable. Le psalmiste l'exprime avec diverses métaphores : Dieu s'est éloigné : « Ne sois pas loin ! Proche est l'angoisse » (22, 12-20 ; 35, 22 ; 38, 22 ; 71, 12). – Dieu se tait et ce silence équivaut à l'absence de salut. – Dieu cesse de regarder, ou sommeille. – Il arrive même qu'on le considère comme ayant rejoint le camp des persécuteurs ou des ennemis. Dieu ayant quitté la scène, les puissances des ténèbres peuvent régner en maître. Le déchaînement des violences et de la mort révèle l'absence du salut.

2° L'INTERVENTION DIVINE. – Le salut revêt d'abord les formes inverses du manque ; la distance se comble, Dieu se fait proche : « Je me lève à l'instant, a dit YHWH, je porte secours » (12, 6 ; 54, 6). Dieu écoute, plus qu'il ne parle ; sa réponse s'inscrit plus dans les faits que dans les paroles (12, 6 ; 20, 6 ; 22, 22 ; 28, 6 ; 61, 5s ; 71, 1s ; 83, 2).

Sur ces bases, certains ont pensé qu'il y avait là les traces d'oracles de salut, comme on en rencontre une quarantaine dans l'A.T., et dont la structure est : Ne crains pas / car je t'ai sauvé (je t'aime, etc.) / tu seras sauvé de tes ennemis. Fréquents chez les prophètes, ces oracles au sens précis et nettement exprimés sont absents du psautier, du moins les oracles de salut. Dans les ps. de plainte, YHWH répond, mais sa réponse ne prend pas corps dans la parole, elle agit directement sur le suppliant qui passe de la supplication à la louange ; elle agit aussi efficacement sur les événements qui cessent d'être hostiles.

Plusieurs ps. ont conservé les éléments d'une théophanie où Dieu parle ; ainsi *Ps.* 18, 14-20 : « Dans les cieux tonna YHWH, et le Très-Haut fit entendre sa voix : grêle et charbons de feu ; il lança des éclairs et les mit en déroute... D'en haut il étend la main, il me saisit, il me retire des grandes eaux, il me délivre de mon ennemi... Il me fit sortir au large, il me sauva parce qu'il m'aime ». Ces versets racontent l'intervention divine ; le vocabulaire du salut y est riche.

Une autre métaphore véhicule habituellement l'idée d'une intervention divine, celle du combat. Dieu combat les forces du mal pour les expulser : « Lève-toi, affronte-le, terrasse-le ! ... Par ton épée fais-les mourir de ta main. YHWH, achève-les, retire leur part de vie » (17, 13-14).

Dans quelques ps. et dans *Job* on fait parfois allusion au combat primordial et à la victoire de Dieu sur les forces du chaos. Les traces de ce récit, spécialement dans des textes poétiques, évoquent bien la lutte entre Dieu et le mal, combat sans cesse réactualisé dans l'histoire. Ainsi le *Ps.* 74, après avoir décrit les ravages causés par les ennemis, en appelle à Dieu : « Elohim, ô mon roi du temps jadis, qui opères des délivrances au sein de la terre, c'est toi qui par ta puissance as fendu la mer, qui as brisé les têtes des dragons sur les eaux, toi qui as fracassé les têtes de Léviathan... » (74, 12-15). Chaque victoire sur l'ennemi et la mort, grâce à l'intervention divine, est la réactualisation de cette lutte des commencements.

3° LES EFFETS DU SALUT. – Lorsque Dieu s'approche, le calme se fait, le suppliant peut retrouver la paix et jouir de la vie ; les ennemis sont dispersés, anéantis. Le salut se manifeste comme l'envers de la violence et de la mort. Le monde de la souffrance bascule et son opposé paraît.

Pour le suppliant : à la descente au shéol, séjour des morts, correspond la remontée vers le lieu de la vie. « YHWH, tu as fait remonter mon âme du shéol, tu as fait revivre ceux qui descendent à la fosse » (30, 3). A la défaite s'oppose la victoire (74, 13-14) ; aux ténèbres, la lumière (107) ; à la mort, la vie : « Ce dieu est pour nous un Dieu de secours ; grâce à Adonaï YHWH on peut échapper à la mort » (68, 21).

Pour les ennemis : ils souffrent les maux qu'ils avaient l'intention d'infliger. Cela apparaît soit sous forme de souhait (« Il fera retomber sur eux leur iniquité, et de leur propre malice il les anéantira », 94, 23 ; cf. 109, 17), soit effectivement (« Les nations s'enfoncent dans la fosse qu'elles avaient faite, leur pied se prend au filet qu'elles avaient caché », 9, 16 ; cf. 35, 8 ; 37, 14-15 ; 57, 7 ; 141, 10). Ce juste retour des choses est formulé de manière générale en *Ps.* 7, 17 : « Son méfait retombe sur sa tête, et sa violence redescend sur son crâne ».

Quand on parle de salut, une méprise demeure toujours possible. On pense à la libération, voire à un miracle. Certes, les interventions salvifiques de Dieu impliquent presque toujours une libération et s'accompagnent de miracle, mais le caractère spécifique du salut ne saurait se réduire à ces deux effets. Non seulement les ennemis doivent lâcher prise et libérer l'innocent, mais il importe à l'honneur de Dieu qu'ils connaissent et éprouvent les maux qu'ils voulaient infliger à autrui. Dans le renversement qui s'opère, Dieu se révèle non pas comme plus puissant, mieux « équipé » que les adversaires, mais comme le seul. Parce que le cercle de la violence vient se clore sur ceux qui en avaient pris l'initiative, Dieu est pensé comme l'unique Seigneur de l'histoire. Ainsi dans l'événement de l'exode il importait, certes, que le peuple, par une libération extraordinaire, échappe à la puissance égyptienne, mais l'anéantissement de cette puissance dans la mer témoigne d'une force d'un autre ordre ou d'une autre nature. Celui dont les interventions engendrent des mutations symétriques (« Il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles ») ne se pense pas dans le registre du comparatif, mais de l'exclusif (cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Paris, 1985, p. 144-46).

III. LES PSAUMES, ÉCOLE DE PRIÈRE

A. **Le problème.** – Dans la section précédente nous avons relu les ps. pour y déchiffrer les grandes expériences qui les sous-tendent. Il reste à nous demander en quoi ces poèmes sont des prières. Il convient de préciser quelque peu la question que nous examinons.

1. Si nous définissons la prière comme un dialogue avec Dieu ou comme un dialogue avec une assemblée pour lui parler de Dieu, on ne saurait dire que tous les ps. soient des prières : l'éloge du juste au *Ps.* 1 ou les célébrations de l'amour du Roi et de la Reine au *Ps.* 45 ne peuvent adéquatement porter ce titre. C'est donc par un abus de langage qu'on a considéré tout le livre comme un recueil de prières. Cependant, la plupart des ps. sont des poèmes décrivant les divers états d'âme face aux expériences ou aux événements ; en ce sens, ce sont des cantiques spirituels. Et la plupart, accordons-le, correspondent à des prières.

N'importe quel élan du cœur ne mérite pas le nom de prière. Celle-ci, en effet, inclut fondamentalement une sortie de soi-même, une mise à distance avec ses propres affects. Confondre ceux-ci avec la rencontre de Dieu, c'est confondre monologue avec soi-même et dialogue avec Dieu (cf. D. Bonhoeffer, *Das Gebetbuch der Bibel*, 1940 ; trad. fr., Paris, 1968, p. 51-52).

2. La prière suppose une certaine éducation et un long apprentissage. En proposant le psautier à notre méditation, l'Église offre un excellent moyen de nous y entraîner.

L'usage des ps. nous donne des mots pour converser avec Dieu. A certaines heures, il est difficile de trouver les mots qui conviennent pour nos entretiens avec Dieu. Alors les ps. s'offrent pour que nous les récitions pour notre compte, à la suite des auteurs et de ceux qui les récitèrent avant nous. En reprenant à notre compte les paroles des psalmistes, dans la prière personnelle ou dans l'office liturgique, nous puisons à bonne source une prière disponible. Celle-ci renvoie à des expériences où nous pouvons nous reconnaître : les résistances et les peurs ne sont point abolies, les fautes et les erreurs n'y sont point gommées ni les insatisfactions et les révoltes occultées, l'angoisse et le vertige devant la mort demeurent.

L'usage des ps. fournit aussi une grammaire pour dialoguer avec Dieu. Il peut se faire que le contenu des ps. ne nous convienne pas parce que trop lié à un système culturel qui n'est plus le nôtre. Mais on peut contourner cette difficulté : à force de revenir à ces textes, les mots s'estompent au profit de la structure ou de la grammaire qui les articulent. Les 150 ps. se laissent facilement ramener à des familles de textes, et l'ensemble à un jeu limité de règles. Progressivement ces règles mêmes structurent notre dialogue avec Dieu. D'autres contenus se substituent à ceux des ps., mais la prière respecte les mêmes lois.

Ainsi la pratique du psautier nous incite moins à la répétition qu'à l'invention. Mais celle-ci ne s'authentifie que par rapport au texte des ps., créant pour des situations nouvelles des voix inédites en harmonie avec les précédentes.

B. **Les louanges.** – La Bible ne contient pas une louange monolithique, mais elle emprunte des formes relativement variées. Il en existe au moins cinq que nous dégageons en nous appuyant sur des critères formels tels que le mode des verbes (indicatif ou impératif) ou l'emploi des pronoms (je/tu/il...) et sur les thématiques qu'ils mettent en œuvre (création, salut, vie quotidienne...). A ces cinq manières de louer Dieu, nous donnons des appellations compliquées à première lecture, mais qui rendent bien compte des diverses formes de la louange biblique.

1. *La louange factitive.* – Cette dénomination s'apparente aux verbes auxquels les grammairiens ont donné ce nom. Un verbe factitif exprime une action dont le sujet n'est pas l'acteur réel, mais la cause qui la déclenche. Ainsi la phrase « César construisit un pont ». Nous appelons factitive une louange où celui qui loue ne se tourne pas dès l'abord vers Dieu pour lui parler, mais se tourne d'abord vers les autres pour qu'ils louent Dieu en son lieu et place.

2. *La louange performative.* – Ici celui qui loue est le véritable acteur de la louange : il parle et il agit de son propre chef. Nous étudierons dans cette séquence le langage et le comportement de celui qui s'entretient avec Dieu et quel nouveau rapport au monde cela engendre.

3. *La louange mixte.* – C'est la forme la plus représentée dans les ps. Elle combine les éléments des deux premiers types. L'homme qui prie Dieu est à la fois metteur en scène et acteur.

4. *La louange performative communautaire.* – Comme le titre l'indique, elle dérive de la seconde louange en ce sens que celui qui prie est l'acteur principal, mais il ne peut accomplir sa louange qu'au sein d'une communauté, en général sous la forme d'une action rituelle. Celui qui loue Dieu ainsi vient de vivre une action de salut de la part de Dieu et, à travers un scénario assez élaboré, reconnaît en présence d'autrui les bienfaits de Dieu à son égard.

5. *La louange factitive inversée.* – Ce dernier type de louange se rattache à la première forme, mais en l'inversant. Celui qui prie se met à louer Dieu à propos de merveilles qui s'accomplissent chez une tierce personne. Ce tiers s'avère indispensable au déchiffrement de l'action discrète de Dieu dans les actions ou les faits les plus quotidiens.

1. La louange factitive : Faire louer les autres. – 1° *Forme.* – De façon schématique, on peut répartir la louange factitive en deux classes.

1) Sous sa forme la plus concise et cependant complète, elle comporte deux éléments inséparables. D'abord, une convocation, un appel, généralement exprimé par un verbe à l'impératif, adressé par un homme ou un groupe à d'autres personnes ou à un autre groupe. Celui-ci est bien déterminé et, si l'on peut dire, à portée de la voix de l'invitant : « Louez le nom de YHWH ! Louez-le, Serviteurs de YHWH, vous qui vous tenez dans la maison de YHWH, dans les parvis de la maison de notre Dieu » (135, 1-2).

Réduit à sa plus simple expression, cet appel tient en deux mots : Alléluia, qui signifie très exactement : Louez YA (YA étant le diminutif de YHWH). Cette petite phrase revient une vingtaine de fois entre le *Ps.* 104 et le *Ps.* 150, sans parler des formes voisines comme : Louez-le !

Dans les textes les plus anciens, le contenu de la louange vise toujours une action précise de Dieu dans l'histoire du peuple. L'événement le plus souvent cité est l'exode. Mais on peut rencontrer la mention d'une intervention de Dieu dans la vie d'un individu : « Il a écouté le pauvre ! » (22).

On a longtemps cru que ce type de phrase indiquait le motif de la louange et l'on traduisait par *car* une conjonction qui n'a pas ce sens la plupart du temps. En effet, on ne dit pas : venez car je me marie, mais venez, je me marie. Le second membre de la phrase ne justifie pas l'invitation, mais constitue la bonne nouvelle dont je vous fais part : Venez, « j'ai retrouvé la drachme que j'avais perdue ! » (*Luc* 15, 9).

2) Comme on peut le constater, ce sont les interventions de Dieu dans l'histoire des hommes qui donnent naissance à cette forme. Mais par la suite,

elle va se dissocier de l'histoire pour devenir une manière académique et habituelle de parler à Dieu. L'appel prendra l'allure d'une convocation rhétorique et abstraite parce qu'il s'adresse à des gens qui ne peuvent l'entendre, ou ne peuvent répondre : « Louez YHWH tous ses anges, louez-le soleil et lune... louez YHWH depuis la terre, monstres marins et les abîmes, feu et grêle, neige et brume... » (148). Dans d'autres textes, au contraire, cet appel manque et l'on retrouve une suite d'acclamations, comme en *Ps.* 48.

La réponse, elle aussi, subira au cours des âges des modifications notables. Dans le *Ps.* 150 par exemple, elle manque complètement. Pour clore le psautier, on a invité tout l'orchestre du temple à jouer pour le Seigneur. La parole a cédé la place à la musique et celle-ci n'exprime plus rien qu'elle-même. Ce ps. unique en son genre en dit assez sur le rôle de la musique dans la louange : elle prend le relais de la parole.

C'est désormais l'ensemble de la geste de YHWH dont on se sert pour le louer et non tel acte particulier. La création elle-même entre dans le champ des actes sauveurs. Les *Ps.* 136 et 137 énumèrent l'un après l'autre les hauts faits de Dieu dans l'histoire et dans la création. Il est rare, dans ce type de louange, qu'on parle exclusivement de la création ; elle est toujours mise en série avec l'histoire.

Mais la forme de base enregistrera sa mutation ultime lorsque Dieu lui-même deviendra l'objet de la louange. Cet usage n'a pu venir qu'au terme d'une évolution de la pensée religieuse. En effet, la Bible en général s'intéresse moins à Dieu lui-même qu'à ses diverses manifestations dans l'histoire des hommes. Ou plutôt Dieu ne se révèle que sous forme de passage et non face à face. Il semble que la parole qui interdisait la représentation de Dieu englobât aussi de ne le point décrire, ni d'énumérer ses qualités ou attributs. Or, ce type de prière abonde dans la littérature mésopotamienne ou égyptienne. Malgré de sensibles efforts pour s'en préserver, la Bible finit par se laisser influencer et la louange factitive elle-même, ce pur produit de la pensée biblique, en porte quelques traces. Le *Ps.* 47 présente avec force détails la manifestation de YHWH : « Battez des mains, vous tous... oui, YHWH, le très Haut est terrible, il est roi par toute la terre... il monte en fanfare... ». Désormais les attributs de Dieu peuvent fleurir dans les ps. : Dieu est roi (*Ps.* 93, 1 ; 96, 10 ; 97, 1 ; 99, 1), grand (35, 27 ; 40, 17 ; 70, 5), bon (136), etc.

2° *Structure.* – La louange factitive véhicule tout un monde de représentations sur Dieu et sur l'homme. – 1) *Un homme hors de soi...* – Certes, l'hymne est l'expression de la joie et du bonheur. Mais ceux-ci ne s'alimentent point toujours à la même source. Peut-être avons-nous entrevu un jour ce que pouvait être la présence de Dieu se révélant dans un face à face ou dans un colloque à cœur ouvert. Soudain et sans effort, Dieu se faisait proche et prenait les traits de l'être aimé, nous conversions avec lui comme avec un ami. Cette louange intimiste n'est pas absente de la Bible. La louange factitive, au contraire, prend sa source dans un événement d'importance, dans une expérience affective bouleversante. Celui qui le reçoit en est atteint si vigoureusement et si profondément qu'il ne maîtrise plus sa joie ni son langage.

2) *... appelant ses voisins.* – L'homme qui dit la louange se sent comme entraîné au-delà de lui-même pour diffuser cet élan qui le porte : « venez ! accourez ! écoutez ! applaudissez ! poussez des cris ! dansez ! à genoux ! musique ». En le proposant dans la liturgie, l'Église invite à entrer dans l'attitude qu'il présuppose, c'est-à-dire, dans bien des cas, à estomper les sentiments contraires qui nous habitent. Les mots du ps. nous transforment et engendrent en nous l'ouverture et l'accueil. La louange factitive n'est point remontée vers la source, mais courant vers la mer.

Comme on le voit, louer n'est pas dès l'abord ni toujours s'entretenir avec Dieu, mais c'est simplement partager la joie qu'il a donnée. Par ma joie, je deviens lieu de rencontre entre Dieu et l'homme. Mais je retrouve du même coup mes propres racines en me souvenant que je n'existe que par autrui et que je suis membre d'un peuple, que j'ai des frères par-delà l'espace et le temps : « J'annoncerai ton nom à mes frères dans la grande assemblée. Race de Jacob, glorifiez-le... On annoncera ton nom aux âges à venir et sa justice au peuple à naître » (*Ps.* 22). Attirer les autres et les orienter vers Dieu, telle est la structure englobante de la louange biblique.

3) *... pour leur parler de Dieu.* – Il arrive que le psalmiste rappelle que c'est bien la « Fête-Dieu » : « C'est lui la cause de notre joie » (*Ps.* 33, 21). Tout le monde redit ou mime le geste salvifique de Dieu envers son peuple : « Il nous a délivrés de la main des oppresseurs... Il a donné la victoire et la gloire... A toute chair, il donne le pain ». Personne ne s'adresse directement à Dieu en disant par exemple : « Je te loue, toi qui nous a sauvés ». En utilisant la troisième personne : « Il a fait ceci ou accompli cela », le psalmiste se met hors circuit.

Si le psalmiste hésite à s'adresser directement à Dieu et lui tenir un discours, c'est parce qu'il n'a saisi de Dieu qu'une trace fugitive et que le visage de l'Éternel demeure voilé. Ce n'est qu'après l'événement qu'il tient la certitude d'une manifestation de Dieu. Ce type de louange témoigne de l'absolue grandeur de Dieu, trop grand pour se laisser enfermer dans un seul mode de représentations. Dieu est au-delà de toute image, il ne se laisse entrevoir que de façon ponctuelle dans l'histoire du peuple.

C'est pour cela que le contenu le plus habituel de la louange factitive n'est point l'histoire individuelle ou le dialogue entre Dieu et l'homme, mais l'histoire collective. Celle-ci ne peut être monopolisée par personne, mais chacun peut l'emprunter. En fait, l'acte sauveur qui vient de se produire (victoire, guérison) n'acquiert son importance que parce qu'il s'inscrit dans la série qui commença avec l'exode, prototype de toutes les interventions divines, y compris de la création du monde. L'article central du credo israélite, c'est que Dieu a sauvé jadis le peuple esclave et que depuis lors Dieu intervient, mais par éclipses et de façon discontinue.

Après avoir occupé l'avant-scène parce qu'il connut jadis la faveur divine, le psalmiste a cédé la place à ses frères pour qu'ensemble ils évoquent le fil continu du salut de Dieu. A notre connaissance, il n'y a guère que la prière des ps. de la Bible qui accorde une telle importance à la louange factitive. Les ps. babyloniens et égyptiens lui laissent peu de place.

Nous pouvons déjà esquisser une première règle de cette grammaire de la prière que met en œuvre le psautier : prier, ce n'est point toujours se tourner vers Dieu et lui tenir des propos fervents, c'est aussi aller vers les autres pour les rassembler et leur parler de Celui qui continue d'agir dans l'histoire des hommes.

2. La louange performative. – La fréquentation exclusive des ps. bibliques pourrait donner à penser qu'ils sont des productions uniques où le peuple élu a manifesté son originalité théologique. Les découvertes faites en Égypte, en Mésopotamie ou à Ugarit ont singulièrement élargi ce champ que l'on croyait sans parallèles. Depuis quelques décennies en effet, nous possédons un grand nombre de textes religieux antérieurs le plus souvent ou contemporains de l'A.T., mais provenant des pays avec lesquels Israël fut en

contact incessant. La comparaison des textes manifeste les emprunts. Par exemple, on peut affirmer que la louange performative y fut en honneur et inspira les Hébreux ; les Égyptiens la portèrent à un degré de perfection inégalable.

1° *La forme et son évolution.* – 1) La forme élémentaire. – Proche de la langue spontanée et sur un mode peu élaboré, la louange performative consiste à énumérer, en les juxtaposant, les titres ou les qualités du dieu que l'on prie.

Voici un extrait d'un hymne sumérien en l'honneur de ENLIL, le dieu du monde : « Père Enlil, Seigneur des pays ! Père Enlil, Pasteur du peuple à la tête noire ! Père Enlil, dont l'omniscience s'est créée elle-même ! Père Enlil, Héros qui conduis l'humanité ! » Louer consiste en l'occurrence à accumuler toutes les fonctions ou les prérogatives du dieu, sans accorder plus d'importance à un thème qu'à un autre. Louer, c'est par la constellation d'un ensemble de noms, tenter de dire ce que l'on sait sur la divinité. Ce type de prière se fonde sur l'apparition à chaque phrase d'un élément nouveau et la répétition d'un terme identique. L'A.T. en fait peu de cas. Comment expliquer cette réserve à l'endroit d'une prière si simple ? Première réponse : les Hébreux répugnent à nommer Dieu, à le décrire dans son être. Mais il y a une cause plus profonde : dans la plainte ou dans la louange, Israël s'intéresse moins à Dieu en lui-même qu'à la relation entre Dieu et le peuple.

S'il est difficile de se prononcer sur la date à laquelle ce mode de louange performative fit son apparition en Israël, on peut penser selon toute vraisemblance qu'elle correspond davantage à la piété populaire et suppose une réflexion moins élaborée. Ceci ne préjuge point de son antériorité par rapport à la seconde forme dont nous allons parler maintenant.

2) La forme élaborée. – Prenant d'abord pour cible la personne divine, la louange performative s'en détache progressivement pour retrouver la trace de Dieu dans la création. Merveilleuse et grandiose, celle-ci manifeste la majesté et la puissance de son auteur : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains ; le jour au jour en dit une parole, et la nuit à la nuit en donne connaissance » (*Ps.* 19, 2-3).

Dans la plupart des textes bibliques, la série des épithètes fait place à une suite de participes qui décrivent l'œuvre de Dieu. Cette forme, inconnue en Israël avant Amos (750), atteindra son apogée avec le Deutéro-Isaïe (vers 550). Chez ces deux auteurs, la louange factitive et la louange performative se rencontrent indépendamment l'une de l'autre, ce qui prouve qu'elles connurent une existence autonome.

Mais la modification de la forme affecte également le contenu de ces hymnes. Nous avons pu le constater : la louange factitive s'alimentait le plus souvent aux thèmes de l'exode ou des guerres de conquêtes, c'est-à-dire aux événements propres à Israël. Dans la louange performative, ce qui domine, c'est le Dieu créateur. Or la création hante toutes les cosmogonies ou les hymnes aux dieux du Proche-Orient ancien. Israël n'a pas la paternité de ce thème ni de ce type de louange, mais il l'a utilisé en en modifiant la théologie et il assortit dans ses textes les formes et les contenus les plus divers.

2° *Conséquences théologiques.* – 1) La parole comme lieu de rencontre. – Dans la louange performative, Dieu se tient en face de moi, il est quelqu'un à qui je puis dire : « Tu » ou « Vous », quelqu'un qui peut prendre la parole et qui entend. Louer, c'est donc parler avec Dieu comme un ami avec son ami. Dire « Tu » à Dieu, c'est affirmer qu'il entend, c'est corrélativement accepter de se taire pour l'écouter.

Louer est, sans jamais abolir la distance qui sépare de l'Autre, aller à Sa rencontre. Désintéressée et gratuite, la parole de louange exauce, parfois dans l'ébranlement de tout mon être, le rêve impossible d'une communication avec la divinité. Emporté par l'élan des mots, je la rends présente dans une sorte d'épiphanie où elle se fait plus proche à moi-même que moi-même. Si les paroles que je balbutie exercent un tel pouvoir, c'est qu'elles sont dites en moi par Dieu lui-même.

2) Le monde comme lieu de rencontre. – La louange intimiste laisse à celui qui s'y engage le goût un peu amer de sa brièveté. Quittant le face à face avec Lui, je retrouve la marque de son passage dans l'univers tout entier. Entre moi et le monde, entre le monde et Dieu, des liens de parenté se tissent.

Dès l'aube de la conscience humaine, l'homme a toujours projeté sur la nature sa manière de sentir. A notre image, la mer se fâche, la terre se réjouit ou le temps devient clément. Mais cette nature nous dépasse en perfection et prend les traits de la divinité. Dans toutes les civilisations du Moyen-Orient, les forces de la nature furent élevées au rang de dieux ou de déesses. Israël n'a pas échappé à ces représentations, mais son monothéisme vigoureux l'empêcha de multiplier les intermédiaires divins. YHWH ne rivalise en rien avec d'autres dieux, il est le maître du monde. Il intervint un jour pour le mettre en ordre et, aujourd'hui encore, il le maintient en état de marche : « Dieu a dressé une tente pour le soleil » (*Ps.* 18) ; « Il a fondé la terre sur ses bases, elle est à tout jamais inébranlable » (*Ps.* 104). Dieu a tout prévu : un luminaire pour le jour, un pour la nuit et la nourriture en son temps pour chaque vivant (*Ps.* 135).

Louer, c'est, par-delà les objets, remonter jusqu'à la main du donateur ; par-delà la production des choses, tenter de rejoindre la source. Derrière l'opacité du réel, un autre monde transparaît ; tout relevant d'une lecture à plusieurs niveaux : « Le tonnerre ou l'orage, c'est la voix de YHWH » (*Ps.* 29).

Lui qui est tout en tout et rien en rien marque toute chose du sceau de sa présence. Tout est rappel, épiphanie. D'où ces exclamations de joie : « O Seigneur, notre Dieu, qu'il est grand ton nom par toute la terre ! » (*Ps.* 8). A certains moments, la symbiose se fait plus profonde : Dieu lui-même se pare des merveilles de la création : « Tu es vêtu de splendeur et de majesté » (*Ps.* 104) ; « Un épais nuage est autour de lui... Un feu marche devant lui » (*Ps.* 97).

Nous nous demandions en commençant quelles relations unissaient la prière et la vie. Un regard plus attentif sur un aspect de la louange des ps. oblige à poser la question autrement. Cela fournit aussi du même coup deux nouvelles acquisitions dans l'établissement des lois qui régissent la prière des psaumes. Prier, c'est à certains moments renoncer à tout pour accueillir la parole d'un autre dans un face à face imprévisible. C'est aussi, plus habituellement, découvrir au-delà des choses une autre lumière qui s'y dévoile, celle de Dieu en tout et tout en Dieu.

3. La louange mixte : *D'une louange à l'autre.* – Il est toujours possible de décomposer un texte et de le ramener à une série d'éléments simples. Nous avons pu établir – en les dissociant de leur contexte par l'analyse – ce qu'on pourrait nommer des *formes élémentaires* de louange et, dans chaque cas, dégager les caractéristiques théologiques propres à chacune d'entre elles. Une deuxième étape s'impose, car, mis à part quelques psaumes, on ne trouve dans la Bible que des textes où s'amalgament presque toujours louange factitive et louange performative : c'est qu'il est sans doute impossible de louer Dieu autrement.

L'amalgame des deux manières de louer Dieu produit en quelque sorte un troisième mode de louange où, par référence aux deux autres, un nouveau rapport à l'histoire s'énonce, une conception du salut plus universelle. Du même coup se laisse entrevoir un autre visage de Dieu. C'est dans ces trois directions que nous pousserons notre investigation.

1° *Un nouveau rapport à l'histoire.* – 1) Dans sa forme primitive, la louange factitive se concentre tout entière sur le passé, qui est idéalisé, car il apparaît avec le recul du temps comme le moment privilégié où Dieu est intervenu dans l'histoire des hommes : « Oui, YHWH a fait pour nous des merveilles, nous étions dans la joie » (126, 3) ; « Je t'exalte, YHWH : oui, tu m'as relevé ! Tu n'as pas réjoui mes ennemis à mon sujet » (30, 2). L'énumération des manifestations du Seigneur fait ainsi partie du genre et il ne faut pas s'étonner de rencontrer à plusieurs reprises les mêmes faits et gestes (136, 10-24). Le mémorial appartient donc à la louange factitive ; le rôle des pères est de transmettre à leurs fils ce que Dieu a fait : « Élohim, nous l'avons entendu de nos oreilles. Nos pères nous l'ont raconté, ce que tu fis durant leurs jours, aux jours d'antan » (44, 2). Le passé est donc plus valorisé que le présent et l'avenir, qui se définissent tous les deux par rapport au premier.

2) Tout autre est la fonction primitive de la louange performative. Lorsqu'elle mentionne une action de Dieu, celle-ci se situe habituellement en dehors de coordonnées historiquement déterminées. Ce n'est plus dans le passé que Dieu se manifeste, mais c'est en permanence. D'ailleurs, cette action permanente intègre le plus souvent le thème de la création comme dans les *Ps.* 104, 144 ou 18. Et progressivement, des créatures on rejoint le Créateur pour décrire son être propre.

3) Quelle signification prend alors la juxtaposition des deux louanges dans un même psaume ? La conséquence la plus évidente est que le passé n'est plus le seul moment de l'action divine. Dieu ne cesse d'intervenir ; malgré les apparences contraires, Dieu se manifeste encore et ne cesse d'être louable. Le psalmiste s'engage à louer le nom de Dieu toujours et à jamais. Par la suite, Dieu est confessé comme le maître de toute l'histoire : l'à-venir lui appartient, car il est fidèle : « Élohim, ô mon roi du temps jadis, qui opères des délivrances au sein de la terre » (74, 12).

L'à-venir et le passé forment un tout et s'entremêlent dans la louange des psalmistes ; il faudrait relire en ce sens le *Ps.* 89 dont voici le début : « L'amour de YHWH à jamais je le chante, d'âge en âge, ma parole annonce ta fidélité. Oui, j'ai dit : l'amour est bâti à jamais ; aux cieux, tu as fondé ta fidélité » (89, 2-3).

Enfin, si l'attention se focalise sur une série d'événements (cf. *Ps.* 136), chaque acte perd un peu de son relief et la séquence laisse apparaître des constantes : Dieu est tellement intervenu dans l'histoire d'Israël et de manières si différentes qu'il devient désormais impensable que cela cesse. Malgré leur apparente opacité, les événements demeurent encore le lieu où YHWH déploie la puissance de son bras.

2° *Une nouvelle conception du salut.* – La louange factitive s'enracine dans un événement dont elle est l'annonce joyeuse : Dieu sauve de la maladie, de l'injustice ou de la mort. Il sauve de l'oppression des Égyptiens, événement qui fonde Israël comme peuple. Cinq ps. – tous de type factitif – en font la matière principale de la louange (78, 81, 105, 106, 114). La louange performative, au contraire, décrit les merveilles de Dieu dans la nature.

Que produit alors l'imbrication des deux thématiques ? Exode et création vont s'enrichir mutuellement de leurs connotations particulières. D'abord centré sur sa propre histoire et plus spécialement sur l'acte qui le fonde, Israël découvre avec séduction les religions de ses voisins. Jusqu'alors Israël était le peuple que Dieu s'était acquis et en faveur duquel il avait multiplié des prodiges pour le faire sortir de la servitude. Mais le doute s'insinue dans la conscience d'Israël : YHWH ne serait-il point aussi le dieu des autres nations, le maître de l'univers ?

C'est donc sur une vaste échelle, dans le temps et l'espace, qu'il fallut repenser l'exode. Pour résoudre la difficulté, on contrebalança le thème de l'histoire par celui de la création, qui devint, par-delà une expérience propre à un peuple, le fondement de relations spéciales avec Dieu, dans une perspective élargie où entrent le cosmos et l'humanité tout entière. La création se pense alors comme la première victoire de YHWH sur le chaos. On va donc écrire l'histoire des origines avec les mots classiques de l'exode : « C'est toi qui fendis Rahab comme un cadavre, dispersas tes adversaires par ton bras de puissance » (89, 11). Dans ce psaume, et dans quelques autres, la création est le premier acte d'une pièce dont – bien plus tard – l'exode sera le troisième ou quatrième.

Mais ranger la création dans la catégorie des actes de Dieu modifie désormais la conception même du salut. En effet, celui-ci en devient plus universel dans l'espace et le temps.

1) *Dans l'espace.* – Israël découvrait donc qu'il n'est pas le centre du monde et que YHWH – tout en ayant pour Israël un amour de prédilection – s'intéresse aux autres nations. Israël n'est qu'une nation parmi d'autres, même si, à la différence des autres, elle est une nation sainte. Plus tard, les prophètes utiliseront le même vocabulaire pour parler de la création du monde ou de la sortie d'Égypte : « C'est moi qui ai fait, par ma grande puissance et mon bras étendu, la terre, l'homme et la bête qui sont sur la face de la terre » (*Jér.* 27, 15).

2) *Dans le temps.* – L'exode est un événement historique, unique. Théoriquement, il ne devrait plus y avoir d'exodes. Or les prophètes répéteront à satiété qu'il y aura un nouvel exode auquel ils joignent le thème de la création : l'exode devient ainsi permanent. A privilégier les textes de l'exode dans notre vie ou nos méditations, on accentue sans s'en rendre compte l'aspect ponctuel de l'intervention de Dieu : « Le doigt de Dieu est là » (*Ex.* 8, 15). La contemplation de la création permet peut-être de constater que le doigt de Dieu est partout : toute la vie évoque le salut de Dieu et son amour. Le miracle est continuel. Dieu sans cesse crée. Cette nouvelle vision de l'action de Dieu dans le monde n'élimine pas sa composante historique ou salvifique, mais elle en recule l'horizon aux dimensions du monde.

3° *Une image de Dieu renouvelée.* – Dans la louange factitive, on parle de Dieu plus qu'on ne lui parle : « Rendez grâce au Seigneur : oui, il a fait éclater sa gloire ! ». Que signifie cette manière de procéder ? Parler de quelqu'un à la troisième personne, c'est le considérer comme un absent. Cela met en relief l'aspect transcendant et la radicale altérité de YHWH, qui pourtant entre dans l'histoire et y laisse la marque de son passage. La louange factitive s'apparente davantage au récit qu'au dialogue.

Avec la louange performative, on quitte la forme narrative pour la forme dialogale. On s'adresse directement à Dieu. Dire « tu » à Dieu, c'est s'impliquer soi-même, c'est accepter de dire corrélativement « je » ou « nous ».

Passer d'un pronom à l'autre, c'est donc modifier notre regard sur Dieu. Or c'est sans doute l'un des points qui embarrassent le plus notre logique occidentale. C'est

pourquoi nombre d'exégètes, déroutés par ces changements, n'ont pas hésité à corriger le texte en vue d'obtenir une séquence homogène. On a donné du phénomène diverses explications : quand il dit « tu », c'est que le psalmiste est seul avec Dieu ; quand il emploie « il », c'est que ses amis l'ont rejoint. D'autres au contraire imaginent que le même ps. proviendrait de deux fragments indépendants qu'un ultime rédacteur a recollés ensemble.

Par l'alternance des pronoms, les psalmistes tentent d'exprimer le caractère nécessairement diversifié de leur relation à Dieu. Si la louange commence par la troisième personne, le psalmiste veut se mettre en retrait : tout centré sur Dieu ; même s'il dit « il est mon Dieu », il affirme d'entrée de jeu son caractère transcendant. Passant à la seconde personne – parfois sans transition – il s'entretient seul à seul avec Dieu. On passe donc d'une prière extravertie à une prière plus intimiste (cf. *Ps.* 66 ; 68 ; 99).

Inversement, commencer sa louange à la seconde personne, c'est partir du caractère privé de la relation à Dieu, faire une part plus large à l'intimité ou à l'histoire personnelle, pour l'élargir ensuite. On assiste à un refus de privatiser la prière – la tendance à la privatisation se manifeste malgré tout de plus en plus dans les ps. tardifs, qui n'ont d'ailleurs pas été intégrés dans le Psautier (cf. les Psaumes dits de Salomon composés au seuil de l'ère chrétienne).

4. La louange performative communautaire : Reconnaître. – La quatrième manière de louer Dieu s'apparente à la seconde, raison pour laquelle on lui donne le même nom en y adjoignant le qualificatif « communautaire ». La plupart des auteurs, à la suite de la version grecque de la Bible (Septante), ont nommé ce type de louange « action de grâce », mais cette terminologie a l'inconvénient d'introduire une notion étrangère à la culture sémitique, à savoir le remerciement. En effet, lorsqu'il veut exprimer sa reconnaissance envers un bienfaiteur, l'européen utilise d'ordinaire des formules de remerciement. Les gens de la Bible ignorent cette façon de faire dans leur relation à Dieu ou aux autres. Placés dans une situation identique, les psalmistes ne remercient point Dieu, mais en paroles ou en actes ils en font l'éloge ; cette louange se moule dans un certain rituel et suppose presque toujours une communauté liturgique.

1° *La forme et son évolution.* – On peut établir avec une relative certitude les différentes mutations que connut cette forme au cours de son histoire. Comme pour presque toutes les autres formes de prières que nous avons étudiées, on constate qu'elle passe par trois phases successives. On perçoit facilement ses racines dans le culte et la vie liturgique. Puis, on peut suivre les amplifications qui visent à la mettre en valeur. Enfin, perdant tout lien avec la liturgie, elle devint une manière « classique » de parler à Dieu.

1) *La forme élémentaire.* – Dans son état original, la louange performative communautaire intègre presque toujours des éléments narratifs (on parle de Dieu, on raconte ses hauts faits) et des éléments discursifs (on parle à Dieu des bienfaits qu'il a accomplis).

L'ordre des éléments peut varier, mais dans presque tous les ps. de ce genre, on en retrouve l'alternance. Voici le détail pour l'ensemble des ps. considérés : *Éléments narratifs* : 18, 2-7 et 17-25 ; 30, 5-6 ; 32 ; 34 (tout le ps.) ; 40 ; 41, 5-11 ; 52, 3-10 ; 66, 16-20 ; 116, 1-15 et 18-19 ; 118, 5-6.8a. – *Éléments discursifs* : 18, 26-30 ; 30, 2-4.7-13 ; 32, 3-7 ; 40, 6-12 ; 41, 12-13 ; 52, 11 ; 66, 13-15 ; 116, 16-17 ; 118, 1-4.7.8b.

De ce point de vue, ce sont des louanges mixtes. Mais, à la différence des louanges mixtes, ces ps. prennent place dans un contexte bien défini : le psalmiste évoque en « tu » ou en « il » ses déboires passés, tandis qu'il procède, avant ou après, à une action rituelle. Le livre du *Lévitique* renseigne assez bien sur les diverses célébrations qu'on effectuait dans le Temple. Qu'on ne s'étonne donc point de voir les ps. si peu prolixes en matière d'action liturgique. Quand on accomplit un rite, on ne décrit pas ce que l'on fait mais, par de discrètes allusions, on met les paroles qu'on prononce en rapport avec les gestes. C'est seulement de cette façon que les ps. de reconnaissance renvoient au culte. Pourtant les traces sont suffisamment claires pour qu'on ne doute pas de l'enracinement cultuel de ces textes. C'est le sacrifice qui semble être à l'origine de cette forme. Dans la détresse, on en faisait la promesse et on devait au plus vite s'acquitter de son vœu : « Et moi, en reconnaissance, je t'offrirai un sacrifice, j'accomplirai ce que j'ai voué : à YHWH le salut » (*Jonas* 2, 10).

Tantôt on offrait à Dieu un « holocauste », tantôt on faisait un « sacrifice de paix », c'est-à-dire que la majeure partie de l'animal était mangée lors d'un repas sacré. Parmi les sacrifices de paix, l'un est précisément le sacrifice de louange, pour lequel on doit joindre au sacrifice une offrande et tout doit être mangé avant le lever du jour (*Lév.* 7, 12-15 et 22, 18-23). Ainsi *Ps.* 66, 13-15. En revanche, la finale du *Ps.* 22 (v. 23-32) renvoie à un sacrifice avec banquet.

On pratiquait aussi d'autres gestes tels que la libation ou la pose d'un ex-voto dans le Temple. Pour la libation, on prenait une coupe remplie de vin et, après en avoir répandu, on buvait : « J'élèverai la coupe du salut et j'invoquerai le nom de YHWH » (116, 12-13). La pose d'un ex-voto est moins explicite dans les psaumes.

Pour accomplir son vœu, le fidèle devait se soumettre à un rituel assez codifié. A travers les allusions des psaumes, on peut en reconstituer les étapes. L'homme se rendait au Temple avec ses amis ou ses proches, soit un jour de fête, soit un jour ordinaire. Un prêtre venait l'accueillir à l'entrée du sanctuaire, devant les portes fermées, et prononçait sur lui une phrase telle que : « Heureux celui qui s'acquitte de ses vœux ! » L'homme demandait alors l'ouverture des portes afin d'accéder à l'autel des sacrifices en compagnie du prêtre : « Ouvrez les portes de justice ! Je veux entrer par elles. Je veux faire reconnaissance à YHWH » (116, 12-13). Puis, accomplissant l'action rituelle de son choix, il chantait la louange de reconnaissance. Celle-ci pouvait être soit un texte déjà en usage et dont le prêtre lui remettait le canevas, soit un texte que le fidèle avait composé avant de venir au Temple.

2) *La forme amplifiée.* – En se détachant du culte ou en se laissant imprégner par les autres courants, la forme va s'incorporer d'autres paroles et d'autres rites. Comme on ne les retrouve pas à chaque fois, on peut penser qu'on en usait *ad libitum* ou que la forme n'était pas inchangeable.

L'amplification se caractérisa le plus souvent par une introduction. C'est ainsi qu'on ajoutera : « Je veux te chanter » (89, 2 ; 104, 33) ou « Je veux te faire acte de reconnaissance » (52, 11 ; 118, 21 ; 138, 1-2). Des éléments propres à la louange factitive finiront par se glisser dans ce type de louange : « Faites acte de reconnaissance ! » Les thèmes eux aussi se modifient, sous l'influence des Prophètes ou des Sages. Le bienfait dont on parle n'est plus un acte sauveur particulier, mais une grâce générale ou de coloration « sapientielle » : « A toi, Dieu de mes pères, je donne louange et grâce, car tu m'as donné la sagesse et la force... Tu m'as fait connaître ce que nous t'avons demandé » (*Daniel* 2, 23). Enfin, la mention du passé, sobre dans les textes anciens, s'engage dans une narration détaillée où apparaissent nettement les procédés rhétoriques et académiques. L'assistance a pris des proportions énormes puisque c'est tout Israël et le monde entier qui sont censés assister à la cérémonie.

3) *La forme désagrégée.* – Sans tout à fait y parvenir, cette forme va se détacher du culte et perdre son caractère *mixte* (narratif/discursif). Les Prophètes et les Sages la récupéreront pour en faire une manière de parler à Dieu (cf. *Is.* 12, 1-5).

2° *Les représentations à l'œuvre.* – Malgré son succès dans l'histoire de la prière israélite et les multiples usages qu'on en fit, la louange performative communautaire s'est toujours maintenue pure : c'est-à-dire que, sans subir l'influence de l'univers grec, elle est toujours demeurée louange, sans devenir action de grâce ou remerciement. Cette constatation induit une conception de la prière. Quelle signification peut donc revêtir pour la théologie biblique l'absence caractérisée de prière de remerciement ?

1) *Approche linguistique.* – Aucun mot hébreu ne correspond à notre verbe « remercier » ou à notre substantif « merci ». C'est la Septante qui, pour traduire le verbe hébreu, a fait cette transposition commode, avec l'inconvénient de laisser croire qu'il y aurait en hébreu un verbe signifiant « remercier ».

En Hébreu biblique, le verbe souvent traduit par « rendre grâce » ou « remercier » a d'abord le sens de « jeter », « lancer » ; d'où dérive : « reconnaître », « confesser ». Cette dérivation n'a d'ailleurs eu lieu que dans certaines langues sémitiques comme l'araméen ou l'arabe. On en est venu sans doute à ce deuxième sens par allusion à des gestes ou à des rites accomplis dans le culte : en signe de gratitude, on aurait lancé ou fait lancer quelque chose. Mais tout cela reste fort conjectural.

En revanche, il est sûr que, lorsque deux hommes veulent se gratifier, on ne rencontre jamais ce verbe, mais le verbe « bénir » qui s'applique aussi bien aux relations avec Dieu ou avec l'homme. Ainsi donc, l'expression de la gratitude n'a pas de mots propres en hébreu : on lui substitue ceux de la louange ou de la bénédiction.

2) *Approche anthropologique.* – L'absence d'un mot dans le dictionnaire d'une langue signifie-t-elle que la réalité visée par le mot lui est totalement étrangère ? Si le monde est le même pour tous les hommes, quelle que soit leur culture, chaque langue se la représente différemment par les découpages qu'elle y effectue et l'importance relative qu'elle donne à chaque élément. L'absence d'un terme dans une langue est un indice précieux qui renvoie à une autre manière de voir les choses. Sur l'exemple que nous étudions, essayons de comparer les conduites respectives d'un Oriental et d'un Occidental.

En Occident, à une demande de choses ou de renseignements, on ajoute souvent la formule type : « S'il vous plaît ». Dès que je suis satisfait par mon interlocuteur, je lui exprime ma gratitude. Lorsque, pour des raisons diverses, j'ai dû différer mon remerciement, je m'empresse de dire : « Vous savez, le cœur y était » ou « J'ai bien pensé à vous ! » Pour nous, ce qui est premier dans la gratitude, c'est l'attitude intérieure. Pourtant de telles attitudes ne sont pas innées. L'apprentissage est souvent long et la pression sociale finit toujours par inculquer ces réflexes. Mais, là où les conventions sociales s'estompent, l'expression de la gratitude diminue.

En Orient, les choses se passent autrement. L'Oriental fait sa demande et utilise une formule équivalant à : « S'il vous plaît ! » Quand la demande est honorée, il s'empresse de féliciter ou de louer son donateur sans même faire allusion au cadeau reçu. Le corollaire normal de la demande n'est pas pour lui le remerciement, mais l'expression de la joie par la parole, les cris ou un geste. Dans la relation avec Dieu, il va ritualiser sa joie en faisant abstraction du don qui le concernait et de quel don il s'agit. Le don reçu n'est pas la cause de sa joie, mais l'occasion. L'Occidental reste encore centré sur le bien reçu ou sur lui-même : « Je vous remercie... ». L'Oriental, au contraire, se retire de la scène et centre toute sa joie sur le donateur : « Tu es merveilleux, tu es grand, tu es formidable ».

Dans les ps. la louange, à l'instar du remerciement, permet au psalmiste de donner toujours la première place à Dieu. Les bienfaits ne sont que des raisons supplémentaires de louer Dieu ou de dire ses qualités.

La louange performative communautaire investit l'homme tout entier. Il ne suffit pas d'y penser : des gestes doivent l'incarner. Mais en évitant le risque du formalisme où le geste est accompli sans le cœur. Les prophètes se chargeront de rappeler que l'un ne va pas sans l'autre.

5. La louange factitive inversée : Bénir. – Il reste à examiner un dernier type de louange qui diffère des précédents sur trois points. D'abord – et c'est sans doute le plus important –, elle introduit au moins deux acteurs : celui qui reçoit le don de Dieu n'est plus le même que celui qui loue. On pourrait presque dire : celui qui reçoit la faveur divine a besoin du témoignage d'un tiers pour s'en rendre compte. Ensuite, elle fait partie de la vie quotidienne et, dans ses premiers emplois, elle est spontanée. Enfin, en bénissant Dieu, on bénit du même mouvement celui en qui il a fait des merveilles. Pour ces raisons, et en attendant de trouver une meilleure désignation, nous l'appellerons louange factitive inversée. Plus facilement que pour les autres formes de louange on peut suivre le développement de son évolution historique.

1° *L'évolution de la forme.* – On peut diviser en trois périodes l'emploi de la louange-reflet : la première va de l'époque patriarcale à la fin du Royaume du Sud (vers 586) ; la deuxième couvre l'exil et s'étend jusqu'aux abords de l'ère chrétienne ; la troisième est contemporaine de l'époque du Christ et s'étend ensuite.

1) Première période. – Cette louange se retrouve sous deux formes différentes : soit au participe, soit à l'indicatif.

a) Au participe, on peut rencontrer la double formule : « Béni soit untel en qui YHWH a fait ceci... » ou « Béni soit YHWH qui a fait telle chose en untel... ». Cette double formulation remonte à une époque fort ancienne puisqu'elle apparaît plusieurs fois dans les récits des Patriarches. Ainsi, lorsqu'Éliézer est à la recherche d'une femme pour le fils de son maître Abraham, il s'exclame en apercevant Rébecca : « Béni soit YHWH, Dieu de mon maître Abraham ; lui qui n'a pas refusé sa bienveillance, et sa fidélité à mon maître » (*Gen.* 24, 27).

Durant la période des Rois, la formule reste encore en usage ; David l'utilise dans une circonstance bien définie. Entre lui et Nabal, une querelle sanglante est sur le point d'éclater. Pour la prévenir, la femme de Nabal court au-devant de David pour lui faire un excellent accueil ; en la voyant, David s'écrie : « Béni soit YHWH, Dieu d'Israël, qui t'a envoyée à ma rencontre en ce jour ! Bénie soit ta prudence et bénie sois-tu, ô toi qui m'as retenu en ce jour d'en venir au sang et de me sauver par ma propre main ! » (1 *Sam.* 25, 32-33).

Ce qui caractérise l'emploi de ce type de louange, c'est qu'elle surgit dans un événement quelque peu fortuit. On n'attendait rien de particulier et voilà que YHWH par l'intermédiaire d'un homme ou d'une femme manifeste sa prévenance. Aussi spontanément que l'événement arrive, on se met à louer Dieu.

b) A l'indicatif, on aura la double formulation : « Untel bénit untel » ou « Untel bénit YHWH ». La première formule s'emploie dans des circonstances fort diverses et dès

les textes les plus anciens. Quand l'heure de la mort arrive, les patriarches bénissent leurs enfants. Ce scénario revient près de treize fois. Mais cela peut prendre une tournure moins solennelle et équivaloir à une salutation révérencielle. Voici deux exemples, la rencontre de Jacob et de Pharaon, et celle de Joab et de David : « Jacob bénit Pharaon (au début et à la fin de l'entrevue) et il sortit de devant Pharaon » (*Gen.* 47, 7-10). « Joab tomba la face contre terre et bénit le roi ; puis Joab dit : Aujourd'hui, ton serviteur sait que j'ai trouvé grâce à tes yeux, mon seigneur le roi, puisque le roi va exécuter la parole de son serviteur » (2 *Sam.* 14, 22).

La seconde formule n'est pas absente des textes les plus anciens, mais elle s'y fait plus rare. Dans le texte auquel nous avons déjà fait allusion, Rébecca dit : « Je me suis agenouillée et prosternée devant le Seigneur. J'ai béni le Seigneur, Dieu d'Abraham » (*Gen.* 24, 48).

Comme on peut le constater, cette façon de s'exprimer durant la première période garde encore un caractère très spontané et s'enracine dans les actes les plus quotidiens de la vie.

2) Deuxième période. – Durant cette période, la bénédiction ne perd pas toutes ses attaches avec la vie de tous les jours, mais elle entre dans le culte ou le chant. Cette mutation opérée, on peut dire qu'elle devient équivalente de toute autre forme de louange. Voilà pourquoi le verbe « bénir » sera souvent traduit par les verbes « louer », « rendre grâce ». En s'intégrant à la liturgie, le terme a perdu de sa précision. Plus on avance dans le temps, plus on s'aperçoit que « bénir » ne véhicule pas de sens particulier et qu'il forme une série avec trois autres verbes dont le sens est manifestement proche (cf. 1 *Chron.* 16, 8-10. 34-36).

Au retour de l'exil, ce type de prière s'étoffe pour s'intégrer dans un ensemble liturgique plus large, ainsi qu'en témoigne le livre de *Néhémie*. On commence par une convocation, puis on lit la parole de Dieu. Ces deux éléments étant suivis par la confession des péchés et un sacrifice de communion dans la joie. Puis, on prononce sur le peuple une très longue bénédiction qui rappelle toutes les grandes actions de Dieu à l'égard de son peuple (*Néh.* 9, 5-6).

Malgré la difficulté de leur datation, on peut rattacher à cette période un certain nombre de ps. où apparaît l'expression : « Untel bénit YHWH ». C'est à cause du sens qu'ils donnent à « bénir » que nous les classons dans cette seconde période, mais certains peuvent remonter à une date plus ancienne : *Ps.* 26, 12 ; 34, 2 ; 63, 5 ; 66, 8 ; 96, 2 ; 100, 4 ; 103, 1 ; 104, 1.35 ; 115, 18 ; 134, 1 ; 135, 19-21 ; 145, 10.21.

3) Troisième période. – Sans perdre sa vitalité, ce type de louange va connaître aux environs de l'ère chrétienne une nouvelle phase de succès. Les textes de Qumran ne sont pas très éclairants pour notre question. Leur facture est ancienne et ne montre pas une évolution du genre. En revanche, dans le Judaïsme pharisien, contemporain de Jésus et de la primitive Église, la bénédiction va devenir une manière populaire et habituelle du langage de la prière. Toute action, si banale qu'elle soit (repas, travail...), doit être précédée d'une bénédiction.

Durant cette troisième période, la bénédiction a pris deux formes : a) Une forme brève, remontant à une date sans doute assez ancienne puisqu'on ne la retrouve guère après 70 (destruction du Temple). C'est sans doute sous cette forme que Jésus la prononça. Par exemple : « Béni sois-tu, YHWH roi de l'univers, Toi qui donnes le pain aux hommes ». Malgré sa simplicité, cette tournure obéit à plusieurs caractéristiques : on parle à Dieu à la seconde personne et l'on mentionne sa royauté sur le monde. Le bienfait appartient à l'ordre de la création, il est donc d'ordre universel.

b) Une forme développée sans doute plus récente, car on ne la trouve pas dans les textes les plus anciens, développe la première ou s'articule sur elle. Elle passera dans le culte. On la trouve dans de nombreuses prières sous la forme suivante : un long rappel du passé (anamnèse), introduit et conclu par la formule : Béni sois-tu Seigneur. Ces deux formes vont jouer un rôle important dans la liturgie juive aussi bien synagogale que domestique.

2° *Implications théologiques.* – Que manquerait-il à la louange si elle n'incluait la bénédiction ? La vie quotidienne de la famille ou du travail par exemple serait absente de la prière de louange. En effet, la bénédiction consiste à reconnaître que Dieu agit dans toutes les sphères de l'existence humaine. Nous terminons notre étude sur la louange par la forme la plus ancienne et aussi la plus simple. Avant les prodiges de l'exode ou du désert, avant de découvrir que Dieu a tout créé, les Patriarches et le peuple de Dieu avaient fait l'expérience que Dieu agit au plus secret de toute réalité. Des multiples conséquences théologiques de ce type de louange, ne retenons que les éléments plus typiques.

1) *Tout don vient de la libre initiative de Dieu.* – A l'époque patriarcale, c'est dans la famille et la vie pastorale qu'on expérimente la bénédiction de Dieu. Toute la vie de ces grands croyants est marquée par l'intervention discrète, mais réelle, de Dieu.

Au centre de l'histoire d'Abraham, le rédacteur a placé une promesse de bénédiction (*Gen.* 12, 1-3). Or l'histoire d'Abraham est une affaire de famille : il n'y est question que d'un couple à qui Dieu promet un fils qui tarde à venir et dont l'existence est menacée. Parce que YHWH bénit Abraham, il lui donne aussi des brebis et des bœufs, des serviteurs et des servantes, des ânes et des chameaux (*Gen.* 24, 35). Abraham a donné sa bénédiction à Isaac, lequel a transmis son propre pouvoir non à son fils aîné Ésaü qui n'en était pas digne, mais à Jacob qui était plus apte à faire prospérer l'héritage paternel. Et Jacob, lui aussi, fut riche en enfants et en troupeaux.

Mais ce n'est pas un hasard si l'argent n'entre pas en ligne de compte dans la bénédiction. Certes, nous sommes dans un monde de troc, mais la bénédiction vise presque exclusivement le monde de la nature ; le monde de l'artifice n'en fait jamais partie. Cela ne veut pas dire que la bénédiction ne s'étend qu'à la nature. *Ce qui est béni, c'est le travail de l'homme qui transforme les éléments naturels.* Dieu par sa bénédiction couronne l'œuvre de l'homme. L'expression : « le travail de tes mains sera béni » revient près de dix fois dans le *Deutéronome*. Comme on peut le constater, la bénédiction est liée à la fécondité de l'homme ou des animaux. « Être béni de Dieu », c'est avoir une nombreuse famille et de nombreux troupeaux.

2) *Une nouvelle manière de rencontrer Dieu.* – L'exode et la traversée du désert vont marquer profondément la foi du peuple élu. Israël reconnaît l'action de Dieu dans des signes : miracle de la Mer Rouge, victoires sur les peuples d'alentour, manne, eau. YHWH sera reconnu comme celui qui libère son peuple et le prend en charge pour le faire échapper à la mort. Il faudra sans doute attendre encore quelques siècles avant qu'Israël découvre que Dieu est le créateur de *tout* ce qui existe. La période intermédiaire est précisément celle où Dieu donne sa bénédiction. C'est le temps où Israël découvre que le Dieu qui l'a fait sortir d'Égypte est encore à l'œuvre, mais autrement. En devenant agriculteurs, les nomades de l'exode apprennent à reconnaître Dieu autrement : désormais non spectaculaire, son action se moule dans le rythme des saisons à travers semailles et moissons.

Mais la tentation devint forte d'attribuer les richesses du sol aux pouvoirs des divinités locales. Est-ce le même Dieu qui opéra les prodiges de l'exode et qui féconde la terre ? Il faudra la voix des prophètes pour persuader le peuple que « c'est le même Dieu qui a sauvé d'Égypte et qui fournit l'huile, le grain et le vin » (*Os.* 2, 7). Aussi les autorités religieuses, pour éviter que les réjouissances agraires ne sombrent dans les cultes des Baals, articulèrent-elles sur celles-ci les grands événements de l'histoire passée. La fête des premiers-nés ou de la première gerbe fut connectée à la sortie d'Égypte ; la fête de la récolte coïncida avec le séjour au désert et, bien plus tard, la moisson des blés avec le don de la Loi au Sinaï. Trois moments importants de la vie pastorale ou agricole devinrent trois temps forts de la vie religieuse : Pâque, fête des Tentes, et fête des Semaines ou Pentecôte. Les Chrétiens firent à peu près la même chose en fixant la fête de Noël à la date de la fête païenne du *sol invictus* ou des Saturnales.

3) *En quoi Dieu peut-il être béni ?* – Ainsi, c'est plutôt Dieu qui bénit l'homme que l'inverse. Et pourtant la Bible contient des bénédictions adressées à Dieu. Comment peut-on bénir Dieu, c'est-à-dire lui faire des cadeaux, des dons ? Si Dieu est Dieu, il est comblé et n'a point de besoin. En fait, les traductions induisent en erreur, en appliquant la même notion à Dieu et à l'homme, alors que l'hébreu opère une distinction. Certes, il s'agit du même verbe bénir (*barak*), mais la forme varie selon qu'il s'agit de l'homme ou de Dieu. Sans entrer dans le détail, disons que la forme du verbe implique une action continuelle quand il s'agit de Dieu et que l'expression « Béni soit Dieu » devrait se traduire pour éviter toute ambiguïté : « Dieu est par nature celui qui ne cesse de gratifier ses créatures : il est la source permanente de tout bien ».

Mais lorsque l'homme bénit Dieu, il ne fait que constater avec émerveillement le résultat de l'action divine. En disant à quelqu'un : « Béni sois-tu », on signifie en fait : « Tu as de la chance de participer à la puissance de Dieu », « tu es heureux parce que Dieu t'a choisi pour manifester sa prévenance et sa gloire ». En grec, on réserve l'adjectif verbal quand il s'agit de bénir Dieu ; on recourt au participe passif quand il s'agit d'un homme ou d'une femme. Luc maintient bien la distinction : « Béni (= adjectif verbal) soit le Seigneur Dieu d'Israël » (*Luc* 1, 68) et, à propos de Marie, « tu es bénie (= participe passif) entre les femmes et béni (= participe passif) le fruit de ton sein » (*Luc* 1, 42). Cette nuance éclaire la prière de louange : Dieu ne peut rien recevoir de nous et n'a aucun manque : « O Toi, Seigneur de toutes choses, qui n'as nul besoin, il t'a plu que le temple où tu habites se trouve au milieu de nous » (2 *Macc.* 14, 35).

Sous sa forme la plus ancienne, on parle de Dieu à la troisième personne et, sous cet angle, bénir s'apparente à la louange factitive. Mais, progressivement, à partir des *Chroniques* (cf. 1 *Chron.* 29, 10 ou *Ps.* 119, 12), ainsi qu'à Qumran ou dans les bénédictions juives que nous avons mentionnées, les formules à la seconde personne commencent à l'emporter. Nous avons là une preuve supplémentaire de la tendance, déjà repérée dans la louange reconnaissante, à privatiser la louange.

4) *Faut-il au moins deux personnes pour bénir Dieu ?* – Nous avions noté à propos de la louange factitive qu'il fallait au moins deux personnes pour qu'elle ait lieu : celui qui reçoit la faveur divine et celui qui est convoqué à la louange. Dans la louange de bénédiction, on retrouve une situation analogue, mais inversée : celui qui reçoit la faveur divine n'est pas toujours conscient de ce qui lui arrive et c'est un autre qui le lui indique en déclenchant un processus de louange. Dans le premier cas, j'ai besoin du concours d'autrui pour louer Dieu ; dans le second, j'ai besoin d'un autre pour attester que Dieu vient d'opérer quelque chose de merveilleux en moi ou par moi.

Une fois encore, nous venons de découvrir notre rapport aux autres dans notre relation à Dieu. Si nous avons souvent besoin des autres pour découvrir en nous les traces du péché (cf. Nathan pour David), nous n'en avons pas moins besoin pour déchiffrer en nous l'action merveilleuse de Dieu dans nos vies.

C. **La supplication.** – 1. Problèmes de méthode. – Dans l'étude de la louange nous avons mis en lumière cinq formes. Même si un ps. en intègre plusieurs, l'ensemble des cinq formes ne produit pas une structure, mais plutôt une constellation d'éléments rassemblés autour du thème de la louange. Il en va autrement de la supplication. Si elle aussi se ramène à un certain nombre d'éléments isolables, ceux-ci composent entre eux un ensemble structuré.

L'École des formes (H. Gunkel et ses successeurs) a pu retrouver dans 45 ps. un schéma assez constant : une invocation à YHWH, une plainte, une requête, un vœu de louange. Ce schéma, le plus fréquemment utilisé, a l'inconvénient de donner à penser qu'il existe un ps. type, bien qu'il ne s'applique pas à l'ensemble des ps. de plainte.

Nous lui préférons un modèle qui, sans prétendre être réalisé de façon exhaustive par tous les ps., rend compte de l'ensemble des relations possibles et montre comment elles s'organisent entre elles. Ce modèle s'inspire de celui que R. Jakobson propose pour l'analyse du langage (*Essai de linguistique générale*, Paris, 1954, « Linguistique et poétique », p. 209-49). A sa suite, nous utiliserons des expressions qu'il faut ici préciser très simplement. Nous parlerons de locuteur et de fonction expressive (= celui qui s'exprime et ce qu'il exprime de lui), d'élément destinataire et de fonction conative (le récepteur du message et l'effet qu'il produit sur lui).

2. Éléments expressifs. – Le suppliant exprime son état d'âme, sa situation : peurs, angoisses, bonheur perdu, voire ses fautes ou son innocence.

Cette expression peut être *élémentaire*. La forme la plus simple de la plainte est l'interjection (Ah !, Oh !, Hélas !). L'interjection ne vise pas dès l'abord à entrer en communication avec autrui, mais à extérioriser le trop-plein de nos réactions ou de nos sentiments (cf. *Ps.* 116, 4.16). Notons que les impératifs jouent le même rôle.

Divers *procédés d'amplification* accentuent ou redoublent l'effet : accumulation de mots ou de phrases synonymes, répétitions : « Et moi, je suis un vermisseau, non un homme, opprobre des hommes et méprisé du peuple » (22, 7) : « Je suis comme l'eau qui s'écoule et tous mes os se disloquent ; mon cœur est comme la cire, il fond au milieu de mes entrailles, mon palais est sec comme un tesson et ma langue est collée à mon gosier » (22, 15-16).

Il y a enfin la *forme développée*, qui nous retiendra plus longtemps. Trois éléments s'y présentent théoriquement. D'abord la description du manque (élément toujours présent) ; puis l'aveu du péché ; enfin la déclaration d'innocence ou de fidélité.

1° *Le manque* : tout ce qui entrave le bonheur du suppliant ou menace sa sécurité (mort, violence) occupe une place considérable dans les plaintes. Le manque équivaut fondamentalement à l'angoisse.

2° *L'aveu des péchés* : la confession des fautes occupe une place relativement restreinte dans les ps. israélites en comparaison des ps. retrouvés en Babylonie ; les premiers s'écartent des seconds sur trois

points. Presque toujours le psalmiste affirme en même temps la faillibilité de l'homme et le pardon ou la miséricorde de Dieu (vg *Ps.* 78, 36-39). Ensuite, il met en relation la maladie ou la mort et le péché. Nous avons déjà situé l'une par rapport à l'autre la maladie et la mort, mais elles se présentent aussi comme une conséquence du péché. « Des insensés, par leur conduite criminelle et par leurs fautes, s'étaient rendus malheureux, leur gosier avait horreur de toute nourriture, et ils touchaient aux portes de la mort » (107, 17-18). Si la mort est le châtiment extrême et irréversible, la maladie peut servir d'avertissement (cf. *Ps.* 118, 18 ; 32, 3-5 ; 38, 19 ; 39, 2.10). Enfin par l'aveu des fautes le suppliant obtient le salut de Dieu : « Je te fis connaître mon péché et ne te cachai pas ma faute ; j'ai dit : 'je reconnaîtrai mes transgressions devant YHWH'. Et toi, tu as remis la peine de mon péché » (32, 5). L'absolution prend la forme inverse de l'effet du péché : soit la guérison de la maladie, soit la réintégration dans le bonheur disparu (cf. 25, 18).

Conséquences théologiques : si Dieu pardonne celui qui se reconnaît pécheur, il n'empêche nullement le mal de faire son œuvre. La miséricorde de Dieu n'enlève rien à la responsabilité de l'homme. Mais pourquoi exiger un aveu des fautes avant d'absoudre ? La confession des péchés indique adéquatement la nature du péché et son rapport à Dieu : le péché véritable est une transgression qui atteint Dieu ou se situe par rapport à lui. Trop souvent – et c'est une plaie de la vie spirituelle – on mesure la portée d'une faute à l'aune de notre culpabilité. Les psalmistes au contraire regardent leurs transgressions sous le regard de Dieu : « Car mon péché, moi, je le connais, c'est ce qui est mal à tes yeux que j'ai fait ; contre toi, et toi seul, j'ai péché » (51, 5-6). Une telle affirmation entrave tout narcissisme culpabilisant et pose l'altérité d'un Dieu capable de pardon. Ensuite, la confession des péchés évite d'encourir la peine liée au péché, mais ne se substitue pas à elle puisqu'elle précède souvent l'aveu (maladie, angoisse, souffrance). Elle permet seulement d'en limiter les effets nocifs. L'homme, être de langage, dit à Dieu son péché, et cet acte de parole, comme le cri de la plainte, provoque le salut de Dieu.

3° *La déclaration d'innocence.* – Certains ps. comportent une déclaration d'innocence, élément étrange, voire mal venu, car si l'on est sans reproche, à quoi bon le dire à Dieu ? Cet acte a cependant une fonction précise : le psalmiste refuse que toute souffrance vienne du péché ; certaines ne peuvent être des châtiments car il n'y a pas eu de péché commis, du moins par le suppliant.

Cela renseigne également sur la conception du péché chez les Israélites. Si pécher consiste à commettre des actes précis, on peut en vérité, même si l'impeccabilité est impossible, protester qu'on n'a pas commis tel mal, transgressé tel commandement (cf. *Ps.* 17, 3 ; 16, 4 ; 18, 21-24 ; 59, 4-5 ; 69, 5 ; 86, 2 ; 131, 1). Si le psalmiste se déclare innocent, c'est que d'autres le jugent coupable (31, 12-14.19) ; aussi demande-t-il à Dieu de lui rendre justice (7, 2-3 ; 26, 1).

La déclaration d'innocente atteste la justice divine ou du moins se fonde sur elle. Dieu peut et doit sauver celui qui n'a pas commis de péché et qui demeure fidèle. Cela implique qu'il soit intervenu déjà jadis et qu'il le fasse encore à l'avenir (16, 10 grec ; 18, 21-28). La conscience qu'a le psalmiste de son innocence justifie aussi ses protestations, sa révolte : puisqu'il est sans reproche, pourquoi le laisser souffrir sans raison ?

3. Éléments conatifs. – Les suppliants veulent atteindre Dieu afin qu'il réponde et intervienne. Les éléments conatifs des supplications sont la demande, le reproche, l'affirmation de la compétence divine, à quoi on peut ajouter le temps.

1° *La demande.* – 1) *La forme,* quand elle est simple, peut être d'ordre cognitif : Dieu doit faire connaître quelque chose (« Fais-moi connaître tes voies... », 25, 4 ; « Fais briller ta face sur ton serviteur... », 31, 17), – ou d'ordre pragmatique : Dieu doit faire quelque chose (« aplanis ta route devant moi », 5, 9 ; « garde-moi comme la prunelle de l'œil... », 17, 8). Quand la forme est amplifiée, la demande est ponctuée de notations spatiales ou temporelles : le temps met en évidence l'urgence (« Hâte-toi de me secourir », 38, 23) ; l'espace, car loin de Dieu le mal fait ses ravages (38, 22-23 ; 71, 12).

2) *Le statut de la demande.* – Le manque, le besoin ne replie jamais le psalmiste sur lui-même, mais au contraire l'ouvre au dialogue avec Dieu : Lui peut entendre les cris de l'angoissé, du torturé qui l'appelle.

Dans les supplications la demande (aspect conatif) l'emporte sur la plainte (aspect expressif). Les psalmistes mettent tout en œuvre pour joindre Dieu : rappel du passé, promesse pour l'avenir, séduction ou reproche dans le présent. En définitive, ils n'exigent point de Dieu quelque objet qu'il pourrait octroyer, mais au-delà des dons recherchent sa présence.

Pour certains auteurs, les supplications sont essentiellement des plaintes ; pour les autres au contraire, elles seraient des demandes. Du fait que notre présentation est faite dans une perspective structurale, on ne peut que situer l'un par rapport à l'autre ces deux éléments, en reconnaissant que la demande tient une place plus importante.

3) *Les composantes.* – a) L'objet demandé : on demande à Dieu des choses fort diverses, et il serait fastidieux de les énumérer. Notons la nourriture et la boisson (107, 3-6), une vie longue et heureuse (102, 25), la disparition de l'angoisse (84, 12), la guérison d'une maladie (102, 3), la victoire sur l'ennemi (85, 8) ou la libération de l'oppression (69, 5). Malgré leur apparente hétérogénéité ces objets ont plusieurs traits communs : leur manque risque d'entraîner la mort, rien ne peut les remplacer, le suppliant est dans l'impossibilité de se les procurer par lui-même.

b) Le destinataire : le psalmiste demande en général pour lui-même : « O Dieu, crée pour moi un cœur pur » (51, 12). Il arrive que l'orant intercède pour d'autres. Dans ce registre, on peut situer les imprécations ; il s'agit bien d'une demande au plan formel, même si l'objet demandé est connoté négativement. Plus rarement l'objet demandé est destiné à Dieu lui-même : « Élève-toi, Dieu, au-dessus des cieux ; que ta gloire s'élève au-dessus de la terre » (*Ps.* 57, 6.12).

c) Dans la plupart des cas le suppliant *motive* sa demande, soit par une déclaration d'innocence ; soit en indiquant que la mort imminente risque de mettre un terme irréversible à la relation homme-Dieu ; soit en s'appuyant sur la pitié de Dieu qui déclenche l'action divine (« A cause de l'oppression du malheureux, du soupir des indigents, je me lève à l'instant, a dit YHWH ; je porte secours à celui sur qui on souffle » ; 12, 6) ; soit, le plus fréquemment, en s'appuyant sur ce qui était considéré comme la valeur la plus sûre : la relation entre Dieu et son peuple, l'alliance (89, 50). Ou encore : Dieu a tout à gagner dans le salut de son fidèle, sa gloire en ressortira plus éclatante (« Aide-nous, Dieu de notre salut, par égard pour la gloire de ton nom. Délivre-nous et pardonne nos péchés en vertu de ton nom » ; 79, 9). Car Israël manifeste Dieu devant les nations et son sort engage la réputation de YHWH.

4) *Implications théologiques.* – La demande demeure toujours ambivalente. Elle postule un Dieu

tout-puissant, capable d'octroyer ce qui est hors de nos prises : le salut. Cependant, Dieu refuse de se laisser réduire à un pur distributeur de bienfaits. Aussi appartient-il à la logique de la demande de ne pas être satisfaite telle quelle. Dieu creuse le désir de l'homme afin de lui faire découvrir que l'objet demandé demeure toujours dans l'ordre des signes et que le donateur se distingue bien du don. De même se profile ici une révélation de l'identité de l'homme dans ses rapports à Dieu. « L'homme comme manque de Dieu » : cette expérience s'enracine au plus profond de notre être, en ce lieu obscur où se côtoient nos failles et notre finitude, là où refluent nos besoins les plus viscéraux : la faim, la soif, la domination ou la possession sous toutes ses formes. La Bible prend un compte exact de notre côté faillible, et même un ps. (8, 5-6) va jusqu'à définir l'homme sous cet angle : « Qu'est-ce que l'homme que tu t'en souviennes !... Tu l'as fait manque de Dieu un peu... ». Non seulement l'homme n'est pas Dieu, mais dans sa condition ontologique il dépend de Dieu. Hors de Dieu l'homme se perd. Aussi l'homme recherche-t-il sa présence. Avec lui point de manque (23, 1). Il a besoin d'entendre (85, 9), de voir Dieu (85, 8) ; c'est moins un objet que le suppliant recherche, que le visage ou la voix de son Dieu.

Rechercher Dieu, et lui seul, telle est la véritable demande en sa forme la plus pure. Dieu m'y mène en mettant à l'épreuve mon propre désir de le trouver. D'où l'impression de sevrage : « Mon âme est en moi comme un enfant sevré » (131, 2), ou d'abandon (22, 1.20), d'absence (13 ; 10, 1) ou d'oubli (42, 10). Cette distance nous hausse au désir de Dieu : « En tes mains, je remets mon esprit » (31, 6). Au terme, le psalmiste peut dire ce verset qui semble contredire ce qui précède et qui pourtant indique la véritable satisfaction : « avec toi je ne désire rien sur la terre » (73, 25).

2° *Le reproche.* – Sur la seule base de critères formels, il est à peu près impossible de faire la distinction entre la demande et le reproche. Pour savoir si une proposition relève du reproche ou de la demande, il importe d'examiner le contexte ou la situation de la phrase.

1) *Les formulations linguistiques du reproche.* – a) *Les questions* : cette forme apparaît plus dans les plaintes collectives qu'en contexte individuel (cf. *Ps.* 22 et 13).

On aura : pourquoi ou en vue de quoi ? « Pourquoi Élohim rejettes-tu pour toujours, pourquoi es-tu fumant de colère ? » (74, 1 ; cf. 42, 10 ; 44, 24s ; 22, 2) ; – jusqu'à quand ? « Mon âme est dans une grande épouvante, mais toi, YHWH, jusques à quand ? » (6, 4 ; cf. 80, 5 ; 13, 2s ; 35, 17 ; 79, 5 ; 82, 2 ; 89, 47 ; 90, 13 ; 94, 3) ; – jusqu'à quoi, jusqu'où ? « Nous ne voyons plus nos signes ; il n'y a plus de prophètes, ni personne parmi nous qui sache jusqu'où » (74, 9 ; cf. 79, 5 ; 89, 47) ; – plus rarement : Est-ce pour toujours ? « Seras-tu pour toujours en colère contre nous ? » (85, 6 ; 30, 10 ; cf. 88, 11-13).

Comment attribuer une valeur de reproche à ces questions ? En général une question a pour fonction de demander une information. Quand au lieu d'en demander, elles en fournissent, elles perdent leur valeur interrogative et acquièrent un sens rhétorique qui les rapprochent des impératifs souvent voisins. Ces interrogations visent à mettre en accusation le destinataire. Elles ont une coloration juridique.

b) *Les déclarations* : Dieu se voit reprocher sa conduite. On accumule contre lui un certain nombre de griefs, exprimés par des verbes comme « rejeter », « humilier », « châtier » : « ...tu nous a rejetés, couverts de honte, tu ne sors plus avec nos armées, tu nous fais reculer devant l'adversaire..., tu nous livres comme du bétail de boucherie » (44, 10-12 ; cf. v. 13-15). Ces formules sont plus rares que les questions, mais peut-être remontent-elles à une période plus ancienne.

2) *Implications spirituelles.* – Avec le reproche nous parvenons à la limite extrême que la liberté humaine peut atteindre dans ses rapports avec Dieu. Dans sa déréliction et sa détresse, l'homme peut encore se tourner vers Dieu pour l'invectiver. Certes, la malédiction, qui mettrait un terme à l'alliance, lui demeure interdite, mais dans les limites de l'alliance, le reproche correspond aux oracles de jugement du corpus prophétique. Dans ce cas, Dieu reproche au peuple de s'écarter des clauses de l'alliance, et il lui intente – par prophète interposé – une action en justice. Ici c'est le peuple qui, reconnaissant la culpabilité de YHWH par psalmiste interposé, le traduit devant le tribunal des hommes. Par l'alliance, Dieu et Israël se donnent des droits l'un sur l'autre. Et quand le peuple n'a rien, ou croit ne rien avoir à se reprocher, Dieu doit endosser la responsabilité de ce qui arrive. Aux jours de bonheur et de paix, Israël – par la bouche des psalmistes – exprime sa reconnaissance envers le Dieu qui le comble. En revanche, aux jours sombres, si le peuple estime que Dieu s'est mis dans son tort, son reproche éclate en cris pathétiques. La vérité de la relation entre Dieu et Israël ne se laisse point trouver uniquement dans les mots de tendresse, mais aussi dans les cris de l'amour déçu.

3° *Affirmation de la compétence de Dieu.* – Presque toutes les plaintes contiennent quelques versets où les psalmistes affirment que Dieu peut sauver. Cet élément ne livre pas d'emblée sa signification, et on l'a souvent mis au compte d'une rhétorique surannée. Pour en saisir toute la portée, examinons d'abord ses diverses formulations, avant d'en dégager la valeur spirituelle.

1) *Les différentes formulations.* – Pour qualifier la compétence de Dieu, les psalmistes recourent à deux types d'expressions qui peuvent se juxtaposer dans un même ps. La première s'exprime sous forme verbale. Un verbe d'action indique soit que le suppliant s'en remet à Dieu (se confier, se réfugier, s'appuyer, espérer, attendre...), soit que Dieu le prend en charge (garder, protéger, sauver...) : « J'ai confiance en Dieu » (31, 6). Cette déclaration permet de projeter dans le langage ce qu'on espère voir advenir. Elle prend l'allure d'un gage. La seconde prend la forme d'une qualification de Dieu. Sous des modalités très diverses, Dieu est considéré comme détenteur d'un pouvoir réel. Seul le contexte permet de décider si cette qualification divine affirme la compétence de Dieu ou si elle a une autre fonction.

Voici quelques exemples : « En toi nos pères ont espéré » (22, 5) ; « C'est toi le Dieu de mon salut » (25, 5) ; « Tu es mon rocher... » (28, 1) ; « YHWH est ma force et mon bouclier » (28, 7-8). Ces phrases, en d'autres ps., auront valeur de louange, mais elles affirment la compétence de Dieu.

2) *Selon sa place* dans un ps., cette affirmation prend plus ou moins de relief et elle marque sa dépendance par rapport à d'autres éléments. Parfois elle introduit le ps. ; la chose demandée sera donc sous le signe de la foi en un sauveur (7, 2 ; 11, 1 ; 16, 1 ; 25, 2 ; 27, 1 ; 28, 1 ; 31, 2-5 ; 35, 3 ; 40, 2 ; 43, 2 ; 57, 2). En d'autres ps., elle prend place entre le reproche et la demande ; malgré son contentieux avec Dieu, le psalmiste doit bien confesser que YHWH est le seul sur qui il puisse compter (60, 4-5a ; 74, 12 ; 106, 43-46 ; 115, 9-11). Dans la plupart des cas l'affirmation ne se contredistingue guère de la demande avec laquelle elle fait corps et qu'elle ponctue de façon lancinante et répétitive. Parfois elle s'incorpore au mémorial, ou plus exactement le mémorial a pour fonction

de signifier la compétence de Dieu. Ce que Dieu jadis a pu faire doit pouvoir se refaire aujourd'hui (22 ; 44, 4-8).

3) *Valeur spirituelle* : Prière et foi. – Présente dans presque toutes les supplications, l'affirmation de la compétence de Dieu rappelle cette évidence que la prière présuppose la foi. Évitant les lieux communs sur pareil sujet, les ps. mettent en acte le rapport de ces deux réalités.

La demande du psalmiste repose sur la foi, sur la certitude que Dieu peut le sauver et même qu'il est le seul à pouvoir le faire efficacement. Cette profession de foi, interne à la prière psalmique, rappelle la vanité ou l'inefficience de toute autre instance : alliances politiques ou militaires, soins médicaux, voire même les idoles. Avant d'exiger de Dieu une réponse ou une transformation des événements, il importe de l'en croire capable et de renoncer à toute autre forme de libération. Au cœur même de la détresse, l'homme perd la maîtrise sur lui-même et s'en remet à la puissance d'un autre. Selon le sens de la racine *AMAN*, il se laisse porter par Dieu, comme un enfant par sa nourrice. Quels que soient les avatars de l'histoire, les psalmistes gardent en eux la certitude qu'avec YHWH l'impossible devient possible : « Je mets mon espoir dans le Seigneur, je suis sûr de sa parole » (130, 5).

L'audace et l'insolence des psalmistes envers Dieu repose sur leur foi monothéiste. « Mon Dieu, c'est toi » est l'expression la plus pure et la plus ramassée de cette foi. Ce fondement étant assuré, ils se permettent toutes les audaces et toutes les insolences envers YHWH dont la puissance est plus forte que les ténèbres de la mort, dont la tendresse est plus durable que l'amour des parents : « Même si mon père et ma mère m'abandonnent, YHWH m'accueillera » (27, 10).

4° *Le facteur temps.* – Dans les supplications collectives on affirme que Dieu peut sauver puisqu'il a déjà sauvé ; on fait mémoire du passé (cf. ce que nous avons dit du mémorial).

Par contre, dans les supplications individuelles le psalmiste fait plutôt un vœu de louange. Cette relative discrétion du rappel de l'histoire passée dans ce dernier type de ps. livre une donnée fondamentale de la prière biblique. D'une certaine manière le sort de l'individu ne met pas en jeu l'existence du peuple. Cependant, en danger de mort, il fait référence à la communauté à laquelle il appartient soit en amont (les pères), soit en aval (les fils), soit synchroniquement (les frères). Ainsi Dieu est celui qui sauvera pour que dans l'avenir on annonce encore l'actualité de son salut. Le psalmiste fait une promesse de louer, c'est-à-dire promet de faire connaître les hauts faits de Dieu dans l'histoire la plus banale et la plus quotidienne.

Mais les deux éléments intègrent la temporalité et jouent le même rôle. Ils servent à fonder ou à motiver la confiance qu'on accorde à Dieu dans le présent.

Conclusion. – Au principe et au terme : la louange. Pour que les ps. deviennent le modèle de notre prière, il importe moins de les redire dans leur littéralité que d'entrer dans le mouvement vers Dieu qu'ils dessinent. Or parmi les lois de la prière il en est deux qu'il convient de nous approprier. Tout d'abord, la prière n'est pas toujours un dialogue avec Dieu ; ensuite, toute prière conduit d'une manière ou d'une autre à la louange ; arrêtons-nous, en terminant, sur le second.

La louange est au principe de toute prière, elle demeure l'attitude normale du psalmiste. Quand sa souffrance entrave son expression, il peut crier vers YHWH, mais l'ultime écho de ses plaintes résonne de louange. A quelques exceptions près (cf. *Ps.* 88), les supplications s'achèvent soit sur un vœu de louange, soit par une hymne.

Comparés aux prières babyloniennes, les ps. bibliques dévoilent toute leur originalité. D'une part, Israël connaît des ps. de pure louange. Ce trait le rapproche de l'hymnique égyptienne. D'autre part, la séquence babylonienne (louange – demande) qui apparaît encore dans une certaine mesure dans la louange performative communautaire, s'inverse habituellement en Israël pour donner : demande – louange.

L'ordre des éléments est lourd de signification théologique. Le premier cas pourrait se traduire ainsi : je te loue parce que tu m'accordes ce que je te demande. Cette formulation peut recevoir deux sens, non nécessairement exclusifs. Elle peut avoir le sens d'une *captatio benevolentiae* de la divinité : on fait son éloge pour mieux obtenir ses gratifications. Mais elle peut fonctionner aussi comme une anamnèse : on rappelle à Dieu ses qualités et ses prodigalités passées pour mettre plus crûment en évidence le caractère aberrant de la situation présente.

La juxtaposition des deux types de réalités n'a d'autre finalité que de faire basculer l'événement malheureux dans la série des actes sauveurs. A dire vrai, cette séquence est plutôt rare dans l'A.T. En revanche, c'est celle que la liturgie chrétienne a privilégiée, par exemple dans les prières eucharistiques et dans les préfaces consécratoires de l'ordination.

La seconde séquence correspondrait davantage à : je te demande quelque chose pour que je puisse te louer. On entre tout de suite dans le vif du sujet, mais la prière se meut soit en vœu de louange, soit en hymne. Dans le premier cas, on a la logique suivante : si tu me sauves, alors je te louerai. Qu'on se garde bien d'un contresens qui reposerait sur la loi du donnant-donnant. Le sens authentique de la formule étant : si j'en réchappe, tu disposeras d'une voix supplémentaire pour te louer. On demeure dans une logique de la gratuité, l'enjeu du salut étant moins la libération de l'homme que la gloire de Dieu, objet premier et dernier de la louange. Telle est la fonction du vœu : en toute circonstance, s'orienter vers la louange.

Lorsque la supplication s'achève par une hymne, on anticipe en quelque sorte sur le déroulement des événements. Quoique plus rare, cette forme demeure l'expression la plus haute de la prière gratuite, puisqu'elle s'abandonne au libre vouloir de Dieu. Quelle que puisse être sa décision, il appartient à ses créatures de le louer. Le psalmiste, tel Job dans ses malheurs, s'ouvre à l'imprévisible : « Dieu a donné, Dieu a repris ; Que le nom de YHWH soit béni ! » (*Job* 1, 21).

IV. LE PSAUTIER ET LE NOUVEAU TESTAMENT

On ne saurait conclure une étude sur la spiritualité des ps. sans prendre en compte la relecture qu'en fit le N.T. S'agit-il encore d'une autre interprétation qu'il faut adjoindre aux précédentes ? S'agit-il d'une interprétation définitive du recueil ? Ni l'un, ni l'autre, mais pour celui qui accueille la figure du Christ dans sa radicale singularité, de nouvelles lectures de l'A.T. deviennent possibles, accomplissant ou assumant les précédentes. Le N.T. projette sur l'Ancien une lumière autre, non encore à l'œuvre jusqu'à son jour. Alors un nouvel éclairage surgit de l'ombre, et des personnages

ou des événements dévoilent des secrets restés celés jusque là.

1. **Le problème.** – Le N.T. fait référence à l'Ancien soit en le citant, soit en reprenant ses schèmes mentaux. Le second phénomène nous intéresse sans doute plus que le premier, mais il demeure plus difficile à mettre en évidence. Aussi n'étudierons-nous que le premier.

Le procédé de la citation intervient près de 360 fois, si l'on en croit la table du N.T. de K. Aland. Mais, un même passage étant cité plusieurs fois, cela ne renvoie qu'à 265 passages, de longueur variable (entre 3 mots et quelques versets). Sur ce total,la répartition est significative :

	N.T.	A.T.
Pentateuque	157	109
Prophètes	115	91
Psaumes	79	58
Autres écrits	9	7

Le quart des citations du N.T. provient du psautier. Or le psautier ne représente que 6,4 pour cent de l'A.T. Comment expliquer cette sélection ? Pour y répondre correctement, il faudra prolonger cette étude en sondant les Pères de l'Église, car ils ne font qu'amplifier le mouvement amorcé par le N.T.

L'interprétation du phénomène a retenu l'attention de nombreux auteurs. Et l'on trouve çà et là divers types d'explications. Le psautier est le texte le plus cité, parce que c'est le plus connu. Solution embarrassée, à exclure : les Juifs pieux d'aujourd'hui, comme les contemporains du N.T., connaissent leur Bible par cœur du début à la fin. On a aussi donné comme raison que le psautier était le livre le plus beau ou le plus dense théologiquement. Conclusion *a posteriori* qui révèle sans doute le comment, mais non le pourquoi ; elle contient cependant une part de vérité.

L'enquête que nous avons menée jusque-là permet d'indiquer le principe de cette relecture. Si le psautier a retenu spécialement l'attention des communautés chrétiennes où naquit le N.T., c'est que ce livre rassemblait en quelques poèmes la richesse multiforme de l'expérience de tout un peuple. Le psautier concentrait en lui l'essentiel de la foi juive. Il se présentait alors comme le texte le mieux approprié à énoncer la continuité et la radicale nouveauté du christianisme.

En parcourant l'ensemble du N.T. ou quelques textes majeurs des Pères, on voit se profiler une triple manière de se référer au Livre des Psaumes.

2. **Première approche** : *reprise du sens littéral.* – Citer un texte, c'est arrêter son propre discours pour donner la parole à un autre. En général on procède ainsi soit pour fonder une croyance sur une tradition vénérable, soit pour justifier une pratique qui semble n'avoir aucune racine. L'auteur de la Lettre aux Éphésiens donne un conseil qu'il préfère emprunter aux anciens : « 'Êtes-vous en colère, ne péchez pas !' (*Ps.* 4, 5). Que le soleil ne se couche pas sur votre ressentiment » (*Éph.* 4, 26). Dans le contexte biblique, la parole des anciens fait toujours autorité. Si on trouve bien exprimée une idée, on reprend le mot à mot d'un auteur. Les *Cantiques* de Luc illustrent bien cela. Le *Magnificat* (*Luc* 1, 46-55) ou le *Benedictus* (1, 68-79) sont truffés de réminiscences des ps. Soit enfin que, comme dans toute culture, des mots ou des phrases connus de tout le monde servent de signes de reconnaissance entre les membres d'une communauté. Ceci vaut surtout pour les noms propres ou les événements historiques. L'auteur des *Actes* (13, 32) évoque ainsi les origines du Messie en citant librement le *Ps.* 89, 21 : « J'ai trouvé David, fils de Jessé, un homme selon mon cœur, qui accomplira toutes mes volontés ».

Cette manière d'approcher l'Écriture vaut pour l'ensemble du N.T., mais Paul ou l'*Apocalypse* en usent plus volontiers que Jean ou les Évangélistes dans le cours de la narration. On peut dénombrer une cinquantaine d'emplois de ce genre.

3. **Deuxième approche** : *application des ps. au Christ.*

1° Fondement. – Toute expérience, si bouleversante ou si banale soit-elle, se révèle toujours singulière et inédite. Notre vécu diffère et cependant pour le communiquer, nous utilisons les mêmes mots ou les mêmes images. Dans tous les cas, un registre de mots ou de schèmes préexiste à notre prise de parole, où nous pouvons puiser.

Dans leur rencontre avec le Christ, les disciples firent une expérience sans précédent historique : ils venaient de passer quelques années en compagnie de quelqu'un qui prétendait avoir avec Dieu une relation tout à fait privilégiée et qui, par-delà la mort, était à jamais vivant. Comment ces hommes allaient-ils transmettre cette expérience dont il n'existait aucun analogue ?

Nous avons peine à mesurer l'ampleur de la difficulté, habitués que nous sommes au texte des *Évangiles*. En la surmontant, les premières communautés donnèrent la preuve que l'Esprit les habitait. Pour rendre compte de l'événement, trois solutions se présentaient à eux. Les disciples auraient pu inventer des mots nouveaux, mais cette voie offrait plus d'inconvénients que d'avantages et risquait de faire sombrer l'Église dans l'ésotérisme ou de la transformer en une secte d'initiés. C'est pourquoi cette possibilité ne fut retenue que pour quelques mots tels que *Agapè* (= amour) ou *Charis* (= grâce). Le plus commode consistait à reprendre les schèmes théologiques contemporains. Ce fut le cas pour « ressusciter » ou « monter au ciel ». Le premier terme n'était en usage que depuis un siècle environ. Mais cette manière de procéder ne faisait-elle point la part trop belle à la modernité ? Elle risquait de disparaître quand d'autres termes les auraient supplantés. Pour pallier cette difficulté, les disciples prirent le parti d'inscrire leur expérience dans la trame spirituelle et culturelle du peuple juif en s'appropriant les textes de l'A.T. Or, dans cet enracinement historique, dans ce transfert, le psautier occupe une place de premier plan et le mouvement ira s'amplifiant avec les Pères de l'Église.

2° Fonctionnement. – Relire les ps. dans la lumière du mystère du Christ imposait cependant une singulière transformation du sens littéral. C'est en cela que cette lecture allait diverger de l'interprétation juive des Écritures. Elle présupposait en effet qu'avec le Christ on pouvait porter sur l'A.T. un regard autre et définitif. Cela donna naissance à une double lecture des ps. : tantôt, c'est le Christ qui redit les paroles des psalmistes ; tantôt, c'est la communauté qui s'adresse au Christ dans la langue des ps.

Ces deux approches furent employées conjointement ; vers l'an 150, Justin en donne la clé à propos des prophètes : « Quand vous entendez ainsi les prophètes s'exprimer comme en leur propre nom, ce ne sont pas des hommes inspirés qui parlent, mais le Verbe divin qui les meut, tantôt il annonce l'avenir par mode de prédiction, tantôt il fait parler directement Dieu le Maître et le Père de toutes choses, tantôt il fait répondre les peuples au Seigneur [le Christ] ou à son Père » (*Première Apologie* 36, 2).

1) *Voie I.* – Dans un premier temps, on mettra sur les lèvres du Christ le texte des ps. Chaque fois que l'on trouve « Je », on peut faire énoncer cette phrase par le Christ. Cette forme d'actualisation revient une

trentaine de fois dans le N.T. (*Mt.* 7, 23 ; 13, 35 etc.). Pratiquée largement par les Pères, elle donnera naissance à une lecture typologique. Au début du 3e siècle, Tertullien pense qu'on peut la pratiquer avec la plupart des ps. : « En fait, presque tous les psaumes s'appliquent à la personne du Christ... c'est-à-dire qu'ils représentent le Christ disant des paroles à Dieu » (*Adv. Praxeam* 11).

Le « presque » indique que l'auteur a bien senti la difficulté d'appliquer au Christ un certain nombre de paroles, et malgré les transpositions, il était choquant de faire dire au Christ certaines phrases. Augustin (vers 400), malgré sa préférence pour ce genre de lecture, écartera treize ps. et une cinquantaine de passages. Vers la même époque, Théodore de Mopsueste n'admettra ce principe que pour quatre ps. (2, 8, 40, 110), par souci de ne pas dissoudre le sens littéral des ps. dans la typologie.

Sans vouloir entrer dans le détail de l'argumentation, essayons de cerner le fonctionnement de cette appropriation par le Christ. Pour y parvenir, on postule d'emblée que les textes de l'A.T. doivent se vérifier dans les paroles ou les actes de la vie du Christ. Prenons quelques exemples : Le *Ps.* 16, v. 10 peut se traduire ainsi selon le texte hébreu : « Car tu n'abandonneras pas mon âme au Shéol, Tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption ». La version grecque a fait subir au texte quelques modifications ou adaptations : « Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès, Tu ne supporteras pas que ton saint voie la corruption ».

C'est selon la version grecque que le texte des *Actes* 2, 27 cite le ps. et en donne l'interprétation en quatre moments : Dans une première étape, on explique en clair ce que ce verset signifie. Aucune ambiguïté n'est possible : l'auteur du ps. pense que le juste échappera à la mort. Dans un second temps, on concède que l'auteur présumé du ps. est David, tradition tardive et sans doute fausse, mais qu'importe ! Dans une troisième étape, on n'a pas de peine à constater et à faire constater que David n'a pas bénéficié de ce privilège, puisque son tombeau est encore visible à Jérusalem (*Actes* 2, 29). Donc ce texte ne s'est pas accompli ou vérifié avec David. En fin d'argumentation, l'Église affirme que le Christ est ressuscité et que, par conséquent, il a réalisé la promesse de ce ps. Il est donc le seul à pouvoir dire vraiment ce texte. Comme on le voit, appliquer cette parole au Christ, la lui faire prononcer, c'est équivalemment affirmer sa résurrection ou du moins la situer dans l'histoire d'Israël.

Les Pères effectueront le même raisonnement et fonderont toute leur théologie sur le nécessaire accomplissement des ps. Voici la démarche que Justin effectue avec le *Ps.* 72 qu'il cite en entier : « Pour vous (= juifs) convaincre une fois de plus que vous ne comprenez rien aux Écritures, laissez-moi vous citer un autre psaume dit par l'Esprit Saint à David ; vous dites qu'il se rapporte à Salomon, lequel aussi fut votre roi ; mais c'est bien à notre Christ qu'il se rapporte... Parce que Salomon est devenu roi, vous soutenez que c'est de lui qu'a été dit ce psaume, alors que les paroles du psaume vous crient clairement qu'il fut dit du roi éternel, c'est-à-dire du Christ. Car le Christ nous a été annoncé comme roi, prêtre, Dieu, Seigneur, ange, homme, chef suprême, pierre, petit enfant par sa naissance, comme un être de douleur d'abord, puis montant au ciel, revenant dans la gloire avec la royauté éternelle, comme je le prouve d'après toutes les Écritures... Je sais bien que Salomon fut un grand et illustre roi, c'est sous lui que la maison qu'on appelle le temple de Jérusalem fut bâti,mais il est également clair que rien de ce qui est dit dans le psaume ne lui arriva. Tous les rois ne l'ont pas adoré, il n'a pas non plus régné jusqu'aux extrémités de la terre, ses ennemis ne sont pas davantage tombés devant lui pour lécher la poussière. Au contraire, je dois dire ce qu'il fit selon qu'il est écrit dans le *Livre des Rois* : « A cause d'une femme, il fut idolâtre à Sion ». Ce que ne veulent point faire celles des nations qui, par Jésus le Crucifié, ont appris à connaître l'auteur de l'univers, Dieu » (*Dialogue avec Tryphon* 34, 1-2, 7-8 ; trad. G. Archambault, coll. Hemmer et Lejay, t. 1, Paris, 1909, p. 149 et 153).

Cette argumentation peut se ramener à deux points : on élimine tout d'abord les candidats proposés par les lecteurs juifs et on montre ensuite comment Jésus est le seul à accomplir parfaitement le texte du ps.

2) *Voie II.* – Nous avons pu suivre une des manières dont les premières communautés chrétiennes relurent pour leur compte le texte des ps. Cette lecture cependant demeurait insuffisante et c'est ainsi qu'une deuxième manière de lire les ps. prit naissance. Elle est celle que nous pratiquons le plus volontiers aujourd'hui. Puisque prier c'est s'adresser à Dieu pour lui parler, les ps. fournissent à la communauté des paroles toutes faites pour s'adresser à Dieu. On lui parlera surtout du Christ et insensiblement c'est au Christ lui-même qu'on adressera ces paroles.

a) *Premier type de lecture : on parle du Christ à Dieu.* – Si le destinataire de la prière reste le même que dans l'A.T., YHWH, le contenu de ce qui lui est dit a quelque peu changé. La prière est tout irradiée par la présence du Christ. On le voit présent en chaque ps. Tout se centre sur lui et il jette sur chaque personne ou sur chaque élément une lumière nouvelle. Chaque fois qu'un personnage (sauf l'ennemi) apparaît dans le texte, c'est du Christ qu'il s'agit. Il se charge de toutes les figures des ps. (hommes ou objets), avant d'être assimilé à Dieu lui-même.

– *Voir le Christ en tout lieu, en tout temps.* – Tout l'A.T. accède ainsi à un second niveau de lecture ; il devient l'ombre des réalités à venir ou l'image d'une réalité dévoilée seulement avec le mystère du Christ.

Le Christ est aussi bien « la pierre rejetée des bâtisseurs qui est devenue la pierre d'angle » (*Ps.* 118, 22 ; *Mt.* 21, 42 ; *Actes* 4, 11 ; 1 *Pierre* 2, 7). On projette sur lui ce qu'on disait de l'agneau pascal en affirmant qu'aucun os ne serait brisé (*Ps.* 34, 21 ; *Jean* 19, 36). Le plus souvent, ce sont les personnages de l'ancienne alliance qui préfigurent le Christ. Le *Ps.* 45, en l'honneur d'un roi qui se marie, est utilisé par l'*Épître aux Hébreux* (1, 8-9) pour affirmer la supériorité du Christ sur les anges. On peut multiplier les exemples. Les Pères iront encore plus loin dans la démarche, au point de dissoudre le sens littéral. On serait tenté de dire : quel que soit le sujet du ps., il faut qu'il parle de quelque manière du Christ. Amoureusement, l'Église sent partout sa présence.

Les applications sont parfois forcées. « Là-bas, Dieu a dressé une tente pour le soleil » (*Ps.* 19, 5) ; le soleil devient symbole du Christ ressuscité (Justin, *Apologie* I, 54, 9). Autre exemple : « Voici le jour du Seigneur, jour d'allégresse et de joie » (*Ps.* 118, 24) ; le jour devient, chez une vingtaine de Pères, la figure du Christ ; le terme « jour » sera même un de ses titres. Il faut que le texte, au risque de devenir prétexte, parle du Christ aux chrétiens ; faute de quoi, il serait sans intérêt. On enregistrera une réaction, qui fera naître une autre lecture, plus respectueuse du sens littéral.

Éclairé de cette lumière nouvelle, tout dans les ps. peut être christianisé. Si le personnage en « il » est le Christ, il sera facile de désigner ses comparses. Ainsi, tout le *Ps.* 2 est dit messianique : il préfigure ce que sera l'envoyé de Dieu quand les temps seront accomplis. Cette lecture ne pose pas de problème, puisqu'il est question dans le ps. de la consécration du messie par YHWH. Puisqu'il est dit que ce messie doit affronter des ennemis, des événements du N.T. trouvent

alors leur prédiction dans le texte. Aussi les *Actes* (4, 25-27) commentent librement : « En vérité, *ils se sont rassemblés* dans cette ville *contre* ton saint Serviteur Jésus, celui que tu as *oint,* Hérode et Ponce Pilate avec *les nations* et les *peuples* d'Israël ». Cette méthode se rapproche de celle que l'on pratiquait à Qumran vers la même époque.

On pourrait fournir de nombreux exemples de ce mode de lecture des ps., tant dans le N.T. que dans la Patristique. Cette lecture donne tout son relief à ce qui fut fait et dit par Jésus ; elle donne aux ps. le caractère d'un évangile avant la lettre. Thomas d'Aquin dit en une formule heureuse : « Les ps. abordent avec tellement d'évidence tout ce qui concerne le mystère de l'incarnation qu'ils apparaissent plutôt comme une sorte d'évangile que comme une prophétie » (*In Psalmos Davidis expositio,* préface, dans *Opera omnia,* t. 18, Paris, Vivès, 1876, p. 229).

– *Substituer Jésus à YHWH.* – Ce titre apparemment scandaleux indique assez bien ce que firent les auteurs du N.T. De façon radicale, ils posèrent l'identité entre Dieu et le Christ. L'entreprise était hardie en milieu juif. Deux facteurs jouèrent en faveur de cette transposition : d'une part, l'attribution à Jésus du nom de Seigneur et d'autre part, le recours aux ps. pour fonder cette titulature. Conjugués, ces deux éléments marquèrent une étape décisive dans la christianisation des ps. Pour la communauté primitive, c'était une manière de s'approprier le texte de l'A.T. En effet, si l'acteur principal des ps. demeure Dieu lui-même qui sauve de toute difficulté ou vers qui monte la louange, en remplaçant Dieu par Jésus, l'Église primitive manifesta la singularité scandaleuse de sa foi par rapport à celle des juifs, mais du même coup elle allait consacrer sa rupture avec le peuple élu.

On peut retracer avec quelque vraisemblance l'histoire de cette interprétation. D'abord, l'Église ancienne confessa Jésus comme le seul Seigneur du monde et de l'histoire. Ensuite, elle enracina cette prétention dans l'histoire qui précédait Jésus et spécialement en s'appuyant sur le texte des ps. Enfin, elle procéda à une systématisation qui consistait à reprendre tous les ps., et chaque fois que le mot YHWH s'y rencontrait, elle le remplaçait par Jésus ou, du moins, l'expression Seigneur s'y entendait de Jésus.

α) *La confession de Jésus Seigneur.* Quelque temps après la résurrection, la communauté dut prendre la parole pour dire ce qui lui arrivait et ce qui était advenu à celui dont elle parlait. Pour témoigner de Jésus, elle lui conféra un certain nombre de titres, dont le plus ancien et sans doute le plus important reste celui de Seigneur. Le N.T. l'a même conservé sous sa forme araméenne dans l'expression : MARANATHA (cf. 1 *Cor.* 16, 22 et *Apoc.* 22, 20). Quel que soit le choix qu'on fasse pour traduire cette formule (question assez complexe), on peut affirmer que, dès les débuts du Christianisme, Jésus fut appelé Seigneur.

Quel pouvait bien être le sens de cette dénomination de Jésus dans les premières communautés ? Le mot Seigneur a d'abord sans nul doute une coloration royale et cela équivaut à dire : Jésus est Roi. N'oublions pas qu'à cette époque on rendait un culte aux souverains. Pour les premiers chrétiens, Jésus est roi, mais il a manifesté sa royauté ou sa souveraineté de messie dans sa mort et sa résurrection. Pour reprendre une expression des *Actes,* c'est dans cet événement qu'il a été fait Seigneur et Christ, c'est-à-dire Roi et messie (2, 36). Ce n'est qu'après Pâques que les auteurs du N.T. appliquent ce titre à Jésus. Luc cependant procède autrement et confère à Jésus ce titre environ seize fois avant la résurrection, mais, dans presque tous les cas, l'événement raconté préfigure le temps de la résurrection ou de l'Église. L'événement est vu en quelque sorte comme une anticipation. On peut donc affirmer que, dans tout le N.T., le titre Seigneur conféré à Jésus évoque Jésus ressuscité.

β) *Le fondement du titre.* La confession de la foi doit se fonder dans les Écritures ou se donner des raisons. Une des pièces maîtresses de l'argumentation fut fournie par le v. 1 du *Ps.* 110 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite ». Ce texte apparaît déjà dans les controverses qui opposent Jésus aux Pharisiens (*Mt.* 22, 44). Or, en ce passage, on montre que ce texte ne peut viser David. En conséquence de quoi Jésus se l'applique à lui-même. Le verset de ce ps. revient près de 20 fois dans le N.T. et plus de cent fois chez les premiers Pères. Les auteurs ne lui font pas toujours jouer la même fonction, mais, de près ou de loin, il est lié à l'événement de Pâques.

γ) *Jésus est le Seigneur dans les psaumes.* Après la confession de la foi et son enracinement dans l'Écriture et plus particulièrement les ps., la communauté primitive et plus largement encore les Pères remplacèrent systématiquement YHWH par Jésus.

Ainsi, au *Ps.* 34, 9,nous lisons : « Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur (YHWH) ». La *Première Lettre de Pierre* (2, 3) en fait une application au Christ et non à Dieu. Ce texte fut pris très tôt dans les Églises anciennes comme chant de communion. Le texte des *Constitutions apostoliques,* datant de la fin du 4e siècle et originaire de Syrie, en témoigne : « On dit le *Ps.* 34 pendant que tous les autres communient » (VIII, 13, 16). Le même processus se retrouve avec le *Ps.* 23, 1 : « Le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien ».

Cette transposition de « YHWH » en « Seigneur » a été effectuée dans la plupart des manuscrits de la Septante. Faut-il y voir une influence des copistes chrétiens, ou bien, comme il est légitime de le penser, cette substitution a-t-elle commencé et s'est-elle développée progressivement avant l'ère chrétienne ? Selon cette hypothèse, la voie se trouvait tracée pour les auteurs du N.T. qui, reprenant à leur compte le texte de la Septante, n'avait nulle modification de vocabulaire à effectuer. Les Juifs firent d'ailleurs, quelque temps après, une nouvelle traduction en grec de la Bible en translittérant cette fois le nom divin, en le restituant sous sa forme hébraïque de YHWH.

Telle est, à gros traits, l'histoire de la christianisation des ps. Un second type de lecture sera désormais possible où le Christ lui-même deviendra le destinataire de la prière chrétienne.

b) *Deuxième type : on parle au Christ comme à Dieu.* – Puisque Jésus est identifiable à Dieu, on peut donc lui adresser la prière. Essayons de voir comment le N.T. s'est situé par rapport à ce nouveau modèle de prière, en apportant les confirmations ou infirmations des Pères. Cette forme de prière peut paraître plus familière que la précédente. Dans le N.T. et pour les Pères, elle est au contraire plus rare. Cela ne tient pas seulement à une naissance plus tardive, mais à la relation qui s'instaure entre le fidèle et le Christ et, d'autre part, à la relation qu'on établit entre le Christ et Dieu.

Dès l'époque du N.T., on la rencontre une quinzaine de fois et chez des auteurs différents ; ainsi par exemple : 2 *Cor.* 12, 8 : « A ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi » (sans aucun doute, le titre renvoie à Jésus). – 1 *Tim.* 1, 12 : « Je suis plein de reconnaissance envers celui qui m'a donné la force, Christ Jésus notre Seigneur ». – *Actes* 7, 59 où Étienne s'inspire de *Ps.* 31, 6 : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit ».

Ce type de prière passera presque tel quel dans la tradition chrétienne. On retrouve souvent dans les actes des martyrs la formule suivante : « Seigneur Jésus, tu es notre espérance ». Malgré ses réticences théologiques pour ce genre de prière, Origène conclura parfois ses sermons en reprenant les mots d'un ps., où Dieu était bien le destinataire de la prière, en l'appliquant au Christ : « Elle a laissé sur nous son empreinte, la lumière de ta face, Seigneur ». Il s'agit

d'une citation du *Ps.* 4, 7, or le contexte chez Origène indique clairement qu'il l'applique au Christ (*Homélie 32 sur Luc* ; PG 13, 1884). Malgré ses arguments théologiques en d'autres passages pour détourner de ce type de prière, il semble bien que sa piété l'ait fait dévier de ses propres convictions théologiques. En effet, la dévotion populaire a tendance à penser : Puisque le Christ est Dieu ou l'égal de Dieu, on peut s'adresser à lui quand on prie ! Le savant a plutôt tendance à affirmer que, si le Christ est Dieu, leurs rôles mutuels diffèrent, et qu'en conséquence il faut procéder autrement dans la prière.

Saint Augustin admettra les deux styles avec, de temps à autre, des notations de ce genre : « ' Seigneur, j'ai crié vers toi... ' C'est le Christ tout entier qui parle, mais plutôt en tant que corps » (= l'Église ; *Enarratio in Ps.* 140, PL 37, 1817). On voit les limites de la méthode ou les embarras du commentateur qui cherche à préciser quel est le destinataire de la prière sans trouver des critères rigoureux pour choisir. C'est pourquoi, à certains moments, il emprunte le premier type de lecture, à d'autres le second, et parfois mêle les deux.

Peut-on toujours remplacer Dieu (YHWH) par Jésus dans la prière des ps. ? La chose est facile quand la référence à Dieu est métaphorique ; lorsque le texte renvoie à un acte historique, la transposition est plus malaisée. Tel est le cas, par exemple, pour l'exode ou la création.

Il n'est pas rare de trouver dans les textes anciens des allusions au Christ créateur ou auteur de l'exode. A propos de ce dernier, la transmission du verset 5 de la lettre de Jude est intéressante ; le texte le mieux attesté dit : « ... le *Seigneur*, après avoir sauvé son peuple du pays d'Égypte, a fait périr ensuite ceux qui s'étaient montrés incrédules » ; or un certain nombre de mss portent, au lieu de Seigneur : « le Seigneur Jésus » ou « Jésus ».

Théodote d'Ancyre, dans son *Exposition du Symbole de Nicée*, écrit à propos des paroles de Pierre dans *Actes* 3, 12-16 : « Jesum vocat, et auctorem vitae appellat, eumdem simul et creatorem universorum, et hominem qui mortem gustavit, ostendens » (III, PG 77, 1317c).

Ces quelques exemples montrent jusqu'où a pu aller la christologisation des ps. On doit pouvoir tout appliquer au Christ de ce que Dieu fit dans l'ancienne alliance. Mais cette amplitude maximale montre les limites de la méthode. Tout au long de la tradition, une certaine méfiance se fait jour à l'endroit de ce second mode de lecture des ps. Cependant, ce qui frappe à la lecture des Pères, c'est leur refus du système et leur extrême liberté dans l'application des ps. au Christ. Ce qui pour eux est premier, ce n'est pas le texte des ps., mais la manière dont il peut se rapporter au Christ. Tout dépend alors de la conception qu'ils se font du Christ : leur exégèse dépend de leur christologie.

La bibliographie des études exégétiques et des présentations plus orientées vers la prière liturgique ou personnelle est immense. Nous nous bornons ici à donner des orientations et les études dont nous nous sommes davantage servi.

Généralités. – 1. Histoire de la recherche. – M. Haller, *Ein Jahrzehnt Psalmenforschung*, dans *Theologische Rundschau*, t. 1, 1929, p. 377-402. – J.A. Montgomery, *Recent Developments in the Study of the Psalms*, dans *Anglican Theological Review*, t. 16, 1934, p. 185-98. – J. Hempel, *Neue Literatur zum Studium des Psalters*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, t. 56, 1938, p. 171-74. – A.R. Johnson, *The Psalms*, dans *The Old Testament and Modern Study* (éd. H.H. Rowley), Oxford, 1951, p. 162-209. – S. Mowinckel, *Psalm Criticism between 1900 and 1935*, dans *Vetus Testamentum*, t. 5, 1955, p. 13-33. – J.J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*, dans *Theologische Rundschau*, t. 23, 1955, p. 1-68.

J. Coppens, *Les études récentes sur le Psautier*, dans *Le Psautier : ses origines, ses problèmes littéraires, son influence*, Louvain, 1962, p. 1-71. – A.S. Kapelrud, *Scandinavian Research in the Psalms after Mowinckel*, dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, t. 4, 1965, p. 74-90. – D.J.A. Clines, *Psalm Research (Litterary Genres, Cult)*, dans *Tyndale Bulletin*, t. 18, 1967, p. 103-26 ; t. 20, 1969, p. 105-25. – C. Hauret, *Les Psaumes, études récentes, état de la question*, dans *Où en sont les études bibliques ?*, Paris, 1967, p. 67-84. – J. van der Ploeg, *L'étude du psautier (1960-1967)*, dans *De Mari à Qumran*, Gembloux, 1967, p. 174-91. – E. Lipinski, art. *Psaumes*, DBS, t. 9, 1971, col. 1-125. – E. Beaucamp, art. *Psautier*, *ibid.*, col. 125-206. – *Psalms (Book of)*, dans *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971. – *Zur neueren Psalmenforschung* (éd. P.H.A. Neumann), Darmstadt, 1976.

2. Choix d'introductions « savoureuses ». – Athanase, *Pour l'interprétation des Psaumes. Lettre à Marcellin*, PG 27, 11-46 ; trad. et commentaire par J. Trublet (à paraître). – *Les Psaumes commentés par les Pères*, Textes traduits par Baptista Landry, Paris, 1983. – D. Bonhoeffer, *Das Gebetbuch der Bibel*, Bad Salzuflen, 1940 ; tr. fr. par H. Rochais, *Bible, ma prière...*, Paris, 1968. – T. Merton, *Bread in the Wilderness*, New York, 1953 ; tr. fr. par F. Fumaroli, *La manne du désert ou le mystère des psaumes*, Paris, 1954. – G. Pidoux, *Du portique à l'autel. Introduction aux psaumes*, Paris, 1959. – C. Hauret, *Notre psautier*, Paris, 1964. – C. Barth, *Einführung in die Psalmen*, Neukirchen, 1961 ; tr. anglaise, New York, 1966. – A. Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, 1970, p. 83-112. – H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen, 1979. – C. Westermann, *Der Psalter*, Stuttgart, 1967 ; tr. anglaise, Minneapolis, 1980. – B.W. Anderson, *Out of Depths. The Psalms speak for us to-day*, Philadelphie, 1983. – W. Brueggemann, *The Message of the Psalms*, Minneapolis, 1984.

3. Commentaires techniques plus importants. – C.H. Briggs, *A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 2 vol., Édimbourg, 1906-1907. – H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926. – J. Calès, *Le livre des Psaumes traduit et commenté*, 2 vol., Paris, 1936. – W.O.E. Oesterley, *The Psalms*, 2 vol., Londres, 1939. – E. Podechard, *Le Psautier*, 2 vol., Lyon, 1949-1954. – G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Rome, 1955. – A. Weiser, *Die Psalmen*, 2 vol., Göttingen, 1959 (5e éd.). – A. Maillot et A. Lelièvre, *Les Psaumes*, 3 vol., Genève, 1962-1969.

A. Deissler, *Die Psalmen*, 3 vol., Düsseldorf, 1963-1964 ; tr. fr. par J. Décla et N. Boyer, *Le Livre des Psaumes*, 2 vol., Paris, 1966-1968. – H.J. Kraus, *Psalmen*, 2 vol., 3e éd., Neukirchen, 1966. – M. Mannati, *Les Psaumes*, 4 vol., Paris, 1966-1968. – É. Beaucamp, *Les Psaumes*, 2 vol., Paris, 1976. – L. Jacquet, *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, 3 vol., Gembloux, 1975-1979.

Ch. I. – 1. Les Ps. et le culte dans l'A.T. – C.C. Keet, *A liturgical Study of the Psalter*, Londres, 1928. – S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vol., Oxford, 1962. – H.J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 2e éd., Munich, 1962 ; tr. anglaise, *Worship in Israel*, Oxford, 1966. – M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford, 1978. – J.H. Eaton, *The Psalms and Israelite Worship*, dans *Tradition and Interpretation*, éd. G.W. Anderson, Oxford, 1979. – H. Seidel, *Aufführungspraxis der Psalmen im Altisraelitischen Gottesdienst*, dans *Vetus Testamentum*, t. 33, 1983, p. 503-09.

2. Les Ps. et le culte synagogal. – K. Kaufmann, *The Psalms and their Place in the Liturgy*, Philadelphie, 1897. – E. Werner, *The Sacred Bridge, The Interdependance of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the first Millenium*, New York, 1959 (ch. 5). – J. Rabbinowitz, *The Psalms in the Jewish Liturgy*, New York, 1944. – A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes, Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges*, Trèves, 1961. – I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1962 (1e éd. 1913). – A. Millgrom, *Jewish Worship*, Philadelphie, 1971.

Ch. II. – 1. Les Ps. et l'histoire. – J. Ker, *The Psalms in*

History and Biography, Londres, 1886. – E. Day, *The reminiscences of the Psalter*, dans *American Journal of Semitic Languages*, t. 37, 1921, p. 263 svv. – R.H. Kenneth, *The historical Background of the Psalter*, dans *Old Testament Essays*, Oxford, 1927, p. 119 svv. – A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki, 1945. – A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult : die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 513-31.

W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen, 1961. – B.S. Childs, *Memory and Tradition*, Londres, 1962. – C. Westermann, *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen*, dans *Forschung am A.T.*, Munich, 1963, p. 36 svv. – J. Harvey, *La typologie de l'Exode dans les Psaumes*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 15, 1963, p. 383-405. – F.N. Jasper, *Early Israelite Traditions and the Psalter*, dans *Vetus Testamentum*, t. 17, 1967, p. 129-37. – O. Eissfeldt, *Die Psalmen als Geschichtsquelle*, dans *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright* (éd. par H. Goedicke), Baltimore, 1971, p. 97-112. – J. Kühlewein, *Geschichte in den Psalmen*, Stuttgart, 1973. – J.W. Bos, *Psalms and Sinai Covenant*, New York, 1982.

2. La violence dans les Ps. – J. Trublet, *Violence et prière. Essai sur les Psaumes d'imprécation*, dans *Christus*, n. 106, 1980, p. 220-24.

3. La mort dans les Ps. – A. Bentzen, *Der Tod des Beters in den Psalmen. Randbemerkungen zur Diskussion zwischen Mowinckel und Widengren*, dans *Eissfeldt Festschrift*, Halle, 1947, p. 57-60. – R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956. – N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer* (ch. 8 sur la mort), Francfort/Main, 1965. – L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, 1967. – A.M. Dubarle, *La maladie et la mort d'après l'A.T.*, dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 89, 1975, p. 127-39. – P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris, 1971. – O. Kaiser et E. Lohse, *Tod und Leben*, Stuttgart, 1977, p. 7-80. – L.R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphie, 1979, ch. 3.

4. Le salut dans les Ps. – C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zöllikon, 1947. – C.M. Hyatt, *The Doctrine of Salvation in the Book of Psalms*, Fort Worth, 1952. – A.B. Rhodes, *Creation and Salvation in the Psalms*, Chicago, 1952. – W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, Göttingen, 1970. – J. Barr, *An Aspect of Salvation in the Old Testament*, dans *Man and his Salvation, Studies in Memory of S.G.G. Brandon*, Manchester, 1973, p. 39-52. – É. Beaucamp, *Le Présent de salut dans le livre des Ps.*, dans *Studia Hierosolymitana III* (éd. G.C. Bottini), = *Studii Biblici Franciscani Liber annuus*, t. 30, 1982, p. 47-73.

Ch. III. – 1. Structure de la prière selon les ps. – H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, Giessen, 1928. – J. Begrich, *Die Vertrauensäusserungen im Israelitischen Klageliede des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, t. 46, 1928, p. 221-60. – H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, Oslo, 1933. – H. Gunkel et J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, 1933. – G.R. Castellino, *Le Lamentationi individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turin, 1940.

P. Drijvers, *Les Psaumes, genres littéraires et thèmes doctrinaux*, Paris, 1958. – O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, Stuttgart, 1969. – E. Lipinski, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris, 1969. – F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen, 1969. – E.S. Gestenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*, Neukirchen, 1980. – P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Paris, 1980. – C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, 1977 ; trad. anglaise, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta, 1981. – J. Trublet, *Créés pour louer. La louange dans la Bible*, Paris, 1981. – J.-N. Aletti et J. Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris, 1983.

2. Hymnes ou prières non bibliques. – M.-J. Seux, *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1976. – A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, 1980.

Ch. IV. – 1. Les ps. dans la prière ou la liturgie chrétiennes. – H. de Candole, *The christian Use of the Psalms*, Londres, 1955. – F. Vandenbroucke, *Les Psaumes et le chrétien*, Louvain, 1955. – R.B.Y. Scott, *The Psalms as christian Praise*, Londres, 1958. – T. Worden, *The Psalms are christian Prayer*, New York, 1961. – C.D. Moule, *Worship in the New Testament*, Richmond, 1961. – J.A. Lamb, *The Psalms in christian Worship*, Londres, 1962. – A. Rose, *La lecture chrétienne du Psautier dans la liturgie des heures*, dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 86, 1972, p. 5-30. – R.P. Martin, *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, 1974. – M.H. Shepherd, *The Psalms in christian Worship. A practical Guide*, Collegeville, 1976. – J. Gelineau, *Les Psaumes à l'époque patristique*, dans *La Maison Dieu*, n. 135, 1978, p. 99-116.

2. Interprétation des ps. dans le N.T. – J. Daniélou, *Les Ps. dans la liturgie de l'Ascension*, dans *La Maison Dieu*, n. 21, 1950, p. 40-56. – B. Fischer, *Le Christ dans les Ps.*, *ibid.*, n. 28, 1951, p. 86-113. – O. Linton, *The Interpretation of the Psalms in the Primitive Church*, dans *Studia Patristica* (éd. F.L. Cross), t. 4, Berlin, 1961, p. 143-56. – B. Fischer, *Les Ps., prière chrétienne. Témoignage du 2e siècle*, dans *La Prière des Heures* (éd. Cassien-Botte), Paris, 1963, p. 85-99. – A. Rose, *L'influence des Ps. sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les Évangiles*, dans *Le Psautier* (éd. R. de Langhe), Louvain, 1962, p. 277-356). – J. Dupont, *L'interprétation des Ps. dans les Actes des Apôtres*, *ibid.*, p. 357-88 (repris dans *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 283-307). – J. Daniélou, *La session à la droite du Père*, dans *Études d'Exégèse Judéochrétienne*, Paris, 1966. – D. Hay, *The Use of the Psalms in the Early Church*, Yale, 1965. – M.-J. Rondeau, *Le commentaire des Ps. de Diodore de Tarse et l'exégèse antique*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, t. 176, 1970, p. 5-33, 153-88. – J. Dupont, *L'interprétation du Ps. 110, 1 dans le N.T.*, dans *Resurrexit* (éd. E. Dhanis), Brescia, 1974. – A. Rose, *Les Psaumes, voix du Christ et de l'Église*, Paris, 1981. – B. Fischer, *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, Trèves, 1982.

Jacques TRUBLET.

V. LES COMMENTAIRES

L'abondance de la matière est telle qu'il faudra se borner ici à un inventaire des écrits des Pères, avec quelques notes brèves sur le Moyen Âge. Nous suivons l'étude très documentée de Marie-Josèphe Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier (3e-5e siècles)*, OCA 219-220, Rome, 1982-1985. Au t. 1 (sous-titre : *Les travaux des Pères grecs et latins sur les Psaumes. Recherches et bilan*, cité R.), nous empruntons la liste des auteurs et des écrits, avec leurs éditions récentes ; on y trouve en outre l'état des recherches et la bibliographie afférente dans les notes.

Pour les deux premiers siècles et le début du 3e, c'est-à-dire avant les premiers écrits sur l'ensemble du Psautier, consulter les études B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Fribourg, 1949 (trad. mise à jour : *Le Christ dans les Psaumes. La dévotion aux Psaumes dans l'Église des martyrs*, dans *La Maison-Dieu*, n. 27, 1951, p. 86-109) ; *Les Psaumes, prière du Christ*, dans *La prière des Heures*, éd. Mgr Cassien et B. Botte (Lex orandi 35), Paris, 1963, p. 85-89 ; *Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen*, dans *Theologische Revue*, t. 67, 1971, col. 6-12). Voir aussi la synthèse d'O. Linton, *Interpretation of the Psalms in the Early Church*, dans *Studia Patristica* IV – TU 79, Berlin, 1961, p. 143-56. Linton étudie d'abord la *Prima Clementis*, Justin, Clément d'Alexandrie ; ce dernier

affirme que, dans les ps., David, ou plutôt le Seigneur par David, fait parler le Christ et en lui « tout homme pieux » : « Il est unique depuis la création du monde tout homme qui, en des temps différents, est sauvé ou sera sauvé » (*Stromate* VI, 6, 49, 2-50, 1). Augustin reprendra plus tard la même idée.

1. **Les Pères grecs.** – *Hippolyte* (début 3e siècle) : *Homélie sur les Psaumes* (œuvre authentique de l'Hippolyte romain selon R.), éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra,* t. 2, Tusculum, 1884, p. 418-27 ; en outre, trois fragments transmis par Théodoret dans son *Eranistès* (R. p. 28-43). – *Origène,* † 253/4, selon Jérôme (*In XV hom. in Ezech. Origenis,* praef.), aurait composé sur les ps. des *Excerpta* ou *Scholia,* des *homélies* et des *Tomoi.* Récemment V. Peri, *Omelie origeniane sui Psalmi,* Vatican, 1980, a reconnu dans les *Tractatus in Psalmos* de Jérôme une traduction remaniée des *homélies* ; cf. Jérôme, *infra.* Sur les fragments d'Origène transmis par les chaînes, cf. R., p. 55-62.

Eusèbe de Césarée † 339 avait commenté intégralement le Psautier (Jérôme, *De viris ill.* 81 ; *Ep.* 112, 20) ; les commentaires sur les Ps. 51-95, 3 sont conservés dans le ms Paris Coislin. 44 (non contaminés selon R., p. 64, n. 137) ; d'autres fragments sont disséminés dans les chaînes ; les éd. de Montfaucon (= PG 23 : *Ps.* 1-118), de Mai (= PG 24, *Ps.* 119-150), de J.-B. Pitra (*Analecta sacra,* t. 3, Venise, 1883, p. 365-520) sont à utiliser avec prudence (R., p. 65). – Le commentaire de *Théodore d'Héraclée* (vers 335-341), mentionné par Jérôme (*Ep.* 112, 20), est perdu. – *Astérius le sophiste* (arien, † après 341) : une partie de son commentaire, récemment retrouvée, a été éditée par M. Richard, *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt = Symbolae Osloenses,* supplt. 16, Oslo, 1956 (index par E. Skard, supplt. 17, 1961). Il s'agit surtout d'homélies pascales.

Athanase d'Alexandrie † 373 : *Ep. ad Marcellinum* (PG 27, 14-45), adressée à des moines pour l'utilisation spirituelle du Psautier (R., p. 79-80) ; *Expositio in Psalmos,* transmise par les chaînes : c'est un Athanase fortement contaminé (R., p. 80-87, qui, en raison de l'incertitude des attributions, préfère parler d'« Athanase »). – *Apollinaire de Laodicée* † vers 390 : fragments conservés dans les chaînes édités par E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung,* t. 1, Berlin, 1975, p. 1-118 (R., p. 87-93, avec examen de l'hypothèse suggérée par Mühlenberg sur les rapports entre les divers types de chaînes).

Diodore de Tarse † avant 394 : ses commentaires ont été repérés par L. Mariès ; éd. en cours par J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos,* t. 1 (*Ps.* I-L), CCG 6, Turnhout, 1980 (2 autres vol. prévus) ; cf. R., p. 93-102. – *Théodore de Mopsueste* † 428 : son commentaire, écrit vers 370-380 et qui dépend de Diodore, est transmis seulement par les chaînes, les traductions latine et syriaque (R., p. 102-07) ; il a été reconstitué en partie par R. Devreesse, *Le commentaire de Th. de M. sur les Ps. (I-LXXX),* Studi e Testi (= ST) 93, Vatican, 1948 ; pour la trad. lat., voir Julien d'Éclane, *infra.*

Basile de Césarée † 379 : sont à retenir comme authentiques quinze homélies sur les *Ps.* 1, 7, 14 (2 hom.), 28 (hom. 1), 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 (PG 29, 209-494) et 132 (PG 30, 104-16) ; cf. R., p. 107-12. – *Grégoire de Nysse* † 394 : a) un traité *In inscriptiones Psalmorum* (éd. J. McDonough, *Gr. Nyss. Opera,* t. 5, Leyde, 1962, p. 24-175) ; b) quelques homélies sur divers ps. : *In Ps.* 6 (même éditeur, p. 187-93) ; paraphrase des *Ps.* 22-23 (éd. E. Gebhardt, *ibid.,* p. 323-27) ; *Ps.* 117, 14 dans l'hom. *In S. Pascha* (éd. Gebhardt, *Opera,* t. 9, 1967, p. 309-11) ; 94 dans l'hom. *Sur le Saint Esprit* (PG 46, 696-701).

Didyme l'aveugle † 398 : son commentaire sur tout le Psautier est mentionné par Jérôme (*Ep.* 112, 20 ; *De vir.* 109) ; il en reste des fragments en deux recensions : une transmise par les chaînes ; l'éd. d'E. Mühlenberg, *Die Psalmenkommentare...,* t. 1, p. 120-375 (*Ps.* 1-50) ; t. 2, 1977 (*Ps.* 51-150), rend périmée celle d'A. Mai (PG 46, 696-701) ; une autre, découverte dans le cod. V des papyrus de Toura, contient les notes prises par un auditeur à un cours de Didyme (il reste les exposés sur *Ps.* 20-26, 10a ; 29-31, 3b ; 34, 7a - 44, 4a) ; éd. et trad. allem. par L. Doutreleau, A. Gesché, M. Gronewald, 5 vol., Bonn, 1969-1970 ; cf. R., p. 116-21.

Évagre le Pontique † 399 : l'existence d'un commentaire sous forme de scolies a été établie par H.U. von Balthasar d'après la critique interne (*Die Hiera des Evagrius,* ZKT, t. 63, 1939, p. 86-106, 181-206) et M.-J. Rondeau par l'étude de la tradition manuscrite ; dans les textes imprimés, il se trouve mêlé aux scolies d'Origène (*Selecta in Psalmos,* PG 12, 1053-1686 ; *Origenes in Psalmos,* éd. Pitra, dans *Analecta sacra,* t. 2, p. 444-83 et t. 3, p. 2-364). M.-J. Rondeau avait donné un premier catalogue des morceaux dus à Évagre (*Le commentaire sur les Ps. d'É. le P.,* OCP, t. 26, 1960, p. 307-48) ; elle apporte des précisions dans son ouvrage, p. 121-26 et p. 203-339 (« La tradition manuscrite des Scolies aux *Ps.* d'É. le P. », avec 31 planches de mss).

Jean Chrysostome † 407 : 58 *Hermeniai* (explications) sur les *Ps.* 4-12, 43-49, 108-117, 119-150 (PG 55, 39-154, 167-97) ; commentaires occasionnels de plusieurs versets dans ses homélies (inventaire dans R., p. 127-28). Les *Hermeniai,* qui datent de la période antiochienne (avant 397), ne semblent pas être des homélies mais un texte rédigé pour l'enseignement (R., p. 129-31).

Cyrille d'Alexandrie † 444 : l'*Explanatio in Psalmos* (éd. A. Mai = PG 69, 717-1274), mêle les pièces de Cyrille à celle de nombreux auteurs, mais l'étude de la tradition manuscrite des chaînes permettrait de distinguer ce qui est authentiquement cyrillien (R., p. 131-34). La préface, éditée par G. Mercati (*Osservazioni a proemi del Psalterio di Origene..., Cirillo d'Aless. e altri,* ST 142, Rome, 1944, p. 133-39), « se caractérise par un désintéressement total à l'égard des questions d'érudition d'ordre philologique ou historique et met l'accent sur la signification théologique, c'est-à-dire christique, du recueil » (R., p. 132). – *Théodoret de Cyr* † 466 : *Commentarii in Psalmos* (PG 80, 857-1998) ; d'après la préface (857c-860a), le commentaire est destiné aux ascètes et aux fidèles « pour leur expliquer ce qu'ils chantent » ; il écarte en même temps l'allégorisme des alexandrins et la réduction des ps. à l'histoire d'Israël pratiquée (mais avec des exceptions) par Diodore et Théodore (R., p. 134-37).

Hésychius de Jérusalem † après 450 semble avoir écrit trois commentaires. a) *Le Grand commentaire,* transmis par les chaînes, est édité en partie : *Ps.* 37 (R. Devreesse, *La chaîne sur les Ps. de Daniel Barbaro,* dans *Revue biblique,* t. 33, 1924, p. 512-21) ; *Ps.* 77-99 (PG 55, 711-84 = Pseudo-Chrysostome) ; les textes publiés en PG 93, 1180-1340 sous le nom d'Hésychius ne sont pas tous de lui (pour une utilisation correcte, voir R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des psaumes,* ST 264, Vatican, 1970, p. 250-61). b) *Gloses aux Psaumes* (éd. N. Antonelli = PG 27, 649-1744, présentées à tort comme le *De titulis Psalmorum* d'Athanase). c) *Explanatio Psalmorum* (éd. V. Jagič, *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio...,* Vienne, 1917). Sur l'authenticité et le contenu de ces deux derniers recueils, cf. R., p. 140-43.

2. **Les Pères latins.** – Tandis que les Grecs suivent habituellement la version des Septante (parfois les trad. postérieures d'Aquila et Symmaque), le texte des ps. utilisé par les Latins est plus diversifié ; il est important de connaître cette diversité pour évaluer correctement leurs interprétations.

Éditions de base, publiées par les moines de Saint-Jérôme : *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins*

(Collectanea Biblica Latina = CBL X), éd. R. Weber, Rome, 1953. – *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam editionem*, t. 10, *Liber Psalmorum ex recensione s. Hieronymi*, Rome, 1953 (= Psautier dit « Gallican » de Jérôme, passé dans la Vulgate et traditionnel dans l'Église latine jusqu'à Vatican II). – *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL XI), éd. H. de Sainte-Marie, Rome, 1954. – Voir aussi *Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins* (CBL XIII : coll. d'études), Rome, 1959. Il faut savoir cependant que le Psautier de la Vulgate ne s'est pas imposé de manière absolue : jusqu'au moyen âge, ce texte est souvent contaminé par celui des anciens Psautiers latins.

Hilaire de Poitiers † 367 : *Tractatus in Psalmos* (PL 9, 231-890, qui reprend l'éd. de Vérone, 1730, améliorant légèrement celle de P. Coustant, Paris, 1693 ; l'éd. d'A. Zingerle, CSEL 22, 1891 néglige des mss importants). Hilaire semble avoir commenté tous les ps., mais il ne reste que les *Tr.* sur les *Ps.* 1-2, 9, 13-14, 51-69, 91, 118-150 ; postérieurs au *De Trinitate*, ils datent des dernières années de la vie. Hilaire dépend d'Origène, mais ne le traduit pas (malgré Jérôme, *Ep.* 112, 20) ; il utilise une méthode allégorique et met en relief l'interprétation christique en fonction d'*Éph.* 3, 6 (DS, t. 7, col. 481-83 ; R., p. 145-49). – *Eusèbe de Verceil* † 371 « traduisit » l'*In Psalmos* d'Eusèbe de Césarée (Jérôme, *Ep.* 112, 20), en corrigeant les positions hétérodoxes (Jérôme, *Ep.* 61, 2) ; commentaire perdu. – *Ambroise de Milan* † 397 : a) *Expositio super Psalmos XII* (*Ps.* 1, 35-40, 43, 45, 47-48, 61 ; éd. M. Petschenig, CSEL 64, 1919) ; b) *Expositio de Psalmo CXVIII* (même éditeur, CSEL 62, 1913) ; c) commentaires occasionnels dans d'autres traités : *De interpellatione Job et David* II (*Ps.* 41-42) et IV (*Ps.* 72) ; *Apologia prophetae David* (*Ps.* 50). Les commentaires prêchés (pas tous) ont été retravaillés pour la publication (R., p. 149-54).

Jérôme † 419/20 a d'abord révisé trois fois le texte latin du Psautier : correction d'après la Septante, vers 384 ; révision d'après les Hexaples, qui aboutit au Psautier Gallican (éd. citée *supra*), entre 389 et 392 ; trad. directe de l'hébreu : *Psalterium iuxta Hebraeos* (éd. citée *supra*), en 392-93 ; cf. *Ep.* 106 aux goths Sunnia et Frétéla. Voir Colette Estin, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* (CBL xv), Rome, 1984.

On a également de Jérôme deux œuvres exégétiques sur les *ps.* a) Les *Commentarioli* (éd. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. 1, Maredsous, 1895 = PLS 2, 29-75 et CCL 72, 1959, p. 177-245), recueil d'« explications concises et indispensables », présenté comme un supplément à l'*Enchiridion* d'Origène (*prol.* ; sur le sens de ce dernier titre, cf. R., p. 46-51) et rédigé entre 389 et 392 ; on peut y joindre les *Lettres* 25-26, 28, 30 et 34, adressées de Rome à Marcella ou Paula entre 383 et 385 et qui traitent diverses questions techniques concernant le Psautier. b) Les *Tractatus* ou homélies sur divers Psaumes : une première série porte sur les *Ps.* 1, 5, 7, 9, 14, 66-67, 74-78, 80-84, 86, 89-91, 93, 95-98, 100-111, 114-115, 119, 127-128, 131-133, 135-137, 139-143, 149 (éd. Morin, *An. Mared.*, t. 3/2, 1903 = CCL 78, 1958, p. 1-352), plus un sermon sur le *Ps.* 41 adressé à des néophytes (éd. Morin, *ibid.*, p. 410-13 = CCL 78, p. 542-44) ; une autre collection reprend certains des *Tr.* précédents et de nouveaux sur *Ps.* 82-84, 87-93, 95-96, avec un sermon sur le *Ps.* 93 pour Pâques (éd. Morin, *An. Mared.*, t. 3/3, 1913 ; CCL 78, p. 355-447) ; y joindre un sermon pour l'Épiphanie sur le *Ps.* 28 (CCL 78, p. 530-32).

S'appuyant sur des témoignages anciens de Nicolas Maniacutia (12e s.) et Jean Trithème (fin 15e s.), V. Peri (*Omelie origeniane sui Salmi...*, ST 289, Vatican, 1980) a découvert que les *Tractatus* sont en grande partie une traduction inavouée des *Homélies* d'Origène (cf. *supra*) ; cependant Jérôme a traité librement le texte originel, notamment pour y ajouter des allusions aux doctrines ou événements postérieurs à Origène (cf. R., p. 157-61) ; il conviendrait donc de parler plutôt d'une « adaptation ».

Sur quelques *minores* qui ont traité des ps. en passant (Zénon de Vérone, l'Ambrosiaster, Priscillien, Grégoire d'Elvire, Philastre de Brescia, Chromace d'Aquilée, Nicétas de Rémésiana, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue), cf. R., p. 161-67 ; les sermons de Pierre Chrys. publiés depuis lors en CCL 27A et 27B, 1981-1982, ne traitent pas des ps.

Augustin † 430 est le grand commentateur de l'Église latine avec ses *Enarrationes in Psalmos* (titre donné par Érasme), qui couvrent tout le Psautier et dont la plupart ont été prêchées (état de la question dans R., p. 168-71) ; utiliser désormais l'éd. d'E. Dekkers et J. Fraipont, CCL 38-40, 1956 (corrections textuelles proposées par V. Bulhart, RBén., t. 67, 1957, p. 220-24). Augustin utilise un Psautier milanais, proche du Psautier de Vérone ; après 415, il tient compte du Psautier Gallican de Jérôme. Son interprétation, qui dépasse la méthode allégorique, fait des ps. la prière de tout chrétien et même de tout homme, dans le Christ, Tête de son Corps, « qui prie pour nous, prie en nous, est prié par nous » (*In Ps.* 85, 1). « Ce Corps du Christ crie tout le jour en ses membres qui se remplacent et se succèdent : c'est *un seul homme* qui s'étend jusqu'à la fin du monde » (*In Ps.* 85, 5 ; cf. art. *Prière, supra*, col. 2263). Augustin sera la source principale de Prosper d'Aquitaine, Cassiodore et de nombreux commentateurs médiévaux.

Julien d'Éclane † avant 455. – Le commentaire conservé dans l'Ambrosianus C 301 inf. (8e s.) a suscité de multiples recherches ; il contient un commentaire *détaillé* sur les *Ps.* 1-40, 13a (transmis aussi par le Taurinensis IV, 1 ; 8e s.) ; on y reconnaît désormais une trad. du commentaire de Théodore de Mopsueste par Julien d'Éclane, l'adversaire d'Augustin (cf. art. *Pélage, infra*) ; il contient aussi un commentaire *abrégé* sur la totalité du Psautier qui s'inspire aussi de Théodore et pourrait être l'œuvre d'un autre traducteur ; cf. R., p. 175-88, favorable à l'attribution de l'abrégé à Julien. Éd. L. De Coninck, CCL 88A, 1977.

Prosper d'Aquitaine † après 455 : *Expositio in Psalmos* (éd. P. Callens, CCL 68A, 1972), composée surtout d'extraits des *Enarrationes* d'Augustin ; elle porte uniquement sur les *Ps.* 100-150 ; cf. *supra*, art. *Prosper d'Aquitaine*. – *Arnobe le jeune* : *Commentarii in Psalmos* (PL 53, 327-570) ; l'auteur, tout en interprétant les ps. du Christ et de la vie chrétienne, s'oppose sans le nommer à Augustin (R., p. 190-94). – *Cassiodore* † 580 : *Expositio in Psalmos* (éd. M. Adriaen, CCL 97-98, 1958) ; ce commentaire à la fois grammatical, littéraire, ascétique et théologique, dépend surtout d'Augustin mais on y relève des traces d'autres auteurs ; il sera très utilisé au Moyen Âge (R., p. 194-96).

Sur les *Titres* et les *Collectes* du Psautier, où l'aspect christique apparaît nettement, voir R., p. 197-200. Éd. : P. Salmon, *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins* (CBL XII), Paris, 1959 ; *Analecta liturgica. Extraits des manuscrits liturgiques de la Bibliothèque Vaticane...* (ST 273), Vatican, 1974. – A. Brou et A. Wilmart, *The Psalter Collects from V-VIth Century...*, Londres, 1949. – P. Verbraken, *Texte latin et trad. franç. des trois séries de Collectes du Psautier* (Lex orandi 42), Paris, 1967 (classement par ps. et texte amélioré du précédent).

Dans le t. 2 de son ouvrage (sous-titre : *Exégèse prosopologique et théologie*), développant une étude de C. Andresen (*Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 52, 1961, p. 1-39), M.-J. Rondeau montre comment les Pères (y compris Diodore et Théodore de Mopsueste pour les ps. appliqués au Christ dans le Nouveau Testament) cherchent à discerner *qui parle* (le locuteur) ou qui fait parler le

psalmiste dans les divers versets d'un ps. ; la formule *apo* ou *ek prosôpou,* dérivée de la prosopopée et du drame antique, est caractéristique du procédé. Cette exégèse « prosopologique » conduit à discerner les passages qui peuvent être appliqués à Dieu le Père, au Christ et, par extension, à l'Église et à tout chrétien ; en outre, elle s'oriente peu à peu vers une exégèse théologique qui jouera un rôle dans la formulation des dogmes trinitaire et christologique par les notions de *prosôpon* et de *persona.* On notera surtout l'étude des formules : *una persona* (*una quaedam persona*) et *nos transfiguravit in se (Christus)* chez Augustin (p. 370-88).

On peut ainsi considérer les psaumes, recueil de prières, comme la réponse de l'homme à la Parole de Dieu. « Mais le seul qui soit capable de donner véritablement à Dieu la réponse qu'il attend, c'est le nouvel Adam, le Christ. C'est donc lui qui, assumant cette réponse, en éclaire le sens. Et c'est en lui, locuteur inclusif qui s'approprie les faiblesses et les péchés de toute l'humanité, que celle-ci en réalité la prononce. Tel est le fondement, non seulement d'une intelligence chrétienne du Psautier, mais de son adoption comme prière chrétienne » (conclusion, p. 396).

3. **Pour le Moyen Âge,** il n'existe pas de monographie spécifique. Globalement, les auteurs latins de l'époque carolingienne, Alcuin, Florus de Lyon, Walafried Strabon (?), Haymon et Remi d'Auxerre (?) s'inspirent encore d'Augustin, Cassiodore ou Jérôme. Avec les « écoles » monastiques ou cathédrales à la fin du 11e et durant le 12e siècles, les commentaires commencent à prendre une allure didactique, bien que la dépendance des trois auteurs précités soit souvent discernable ; on peut citer, entre autres, suivant l'ordre chronologique : Lietbert de Lille (à qui reviennent les exposés sur les *Ps.* 1-75 mis sous le nom de Rufin d'Aquilée en PL 21, 641-960), Bruno le chartreux (conservé dans le ms Grenoble 240 provenant de la Chartreuse, le commentaire de PL 152, 715-738 semble bien authentique), Odon et Bruno d'Asti, Rupert de Deutz (éd. Hr. Haacke, CCM 22, 1972, p. 1338-1408), Gilbert de la Porrée (inédit), Gerhoch de Reichersberg, Pierre Lombard (PL 191, 55-1296 ; cf. DS, t. 12, col. 1606). Au 13e siècle, viennent Hugues de Saint-Cher, Thomas d'Aquin, Robert Grosseteste (inédit) ; enfin au 14e Nicolas de Lyre, déjà marqué par les commentateurs juifs. Mais restent à résoudre de nombreuses questions de datation et d'attribution. Il faudrait en outre parler des « psautiers de luxe » (celui de Charlemagne), des psautiers enluminés, etc., signes d'intérêt permanent pour les ps.

D. Van den Eynde, *Literary Note on the Earliest Scholastic Commentarii in Psalmos,* dans *Franciscan Studies,* t. 14, 1954, p. 121-54 ; *A Complementary Note..., ibid.,* t. 17, 1957, p. 149-72. – W. Hartmann, *Psalmenkommentare aus der Zeit der Reform und der Frühscholastik,* dans *Studi Gregoriani,* t. 9, 1972, p. 313-66 (corrige certaines datations tardives de Van den Eynde). – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* 11 vol., Madrid, 1940-1980 (mais sans index des livres de l'Écriture).

V. Leroquais, *Les Psautiers manuscrits latins des Bibliothèques publiques de France,* 3 vol., Mâcon, 1940. – On trouvera de nombreux renseignements dans *The Cambridge History of the Bible,* t. 2, *The West from the Fathers to the Reformation,* Cambridge, 1969 (index à *Psalms, Psalter*), et dans *Le Moyen Âge et la Bible* (Bible de tous les temps 4), éd. P. Riché et G. Lobrichon, Paris, 1984 (index à *Ps.*).

Nous arrêtons ici notre enquête historique pour la simple raison que le Psautier a été de tout temps un des livres de l'Écriture les plus utilisés et commentés dans le monde chrétien.

Aimé Solignac.

PSEUDÉPIGRAPHES. – Quant à la littérature juive intertestamentaire, voir art. *Judaïsme* (DS, t. 8, col. 1489-90 : présentation des textes), art. *Odes de Salomon* (t. 11, col. 602-08) et art. *Testament des 12 patriarches.*

PSICHARI (Ernest), 1883-1914. – La vie et l'œuvre d'Ernest Psichari manifestent un cheminement spirituel qui eut grande influence sur la jeunesse durant la première moitié de ce siècle.

Né à Paris le 27 septembre 1883, petit-fils d'E. Renan par sa mère Noémie, fils du philologue Jean Psichari, baptisé selon le rite orthodoxe, il fut nourri d'intellectualité et de dilettantisme, de positivisme et d'idéalisme humanitaire, non sans la permanence d'une certaine religiosité. Une crise d'insatisfaction profonde le détourna de l'Université au moment de ses vingt ans ; il choisit même de mener une vie de misère pendant quelques mois ; après son service militaire, il s'engagea dans l'artillerie coloniale.

La participation à une expédition au Congo (1905-1907) combla son besoin d'aventure et d'énergie qu'il attendait de la vie militaire ; il se satisfait alors de ce triomphe de l'individu comme le montre le recueil de ses souvenirs sur ces années-là, *Terres de soleil et de sommeil* (1908). Durant son passage à l'école militaire de Versailles, d'où il repartira pour l'Afrique comme sous-lieutenant, Psichari prit une claire conscience de sa vocation militaire : elle répondait à son besoin de s'inscrire dans la tradition française ; le soldat est une sorte de croisé qui maintient l'intégrité de la terre où les valeurs d'un peuple ont pris racine, et il les propose, par les interventions coloniales, comme des valeurs plus hautes aux peuples qu'il asservit.

Puis un long séjour dans les solitudes de la Mauritanie (1909-1912), l'amitié de Ch. Péguy et de J. Maritain, approfondissent son besoin de tradition jusqu'à lui faire entrevoir la tradition chrétienne. Il fit le récit romancé de ces démarches dans *L'Appel des armes* (1913), témoignage exemplaire des aspirations d'une jeunesse qu'exprimait aussi la même année l'enquête d'Agathon (H. Massis et A. de Tarde), *Les jeunes gens d'aujourd'hui.* Lorsque *L'Appel* paraît, il était en retard sur l'évolution intérieure de Psichari ; dans sa solitude saharienne, au contact de l'âme musulmane, il mesure son désir de croire. En même temps, il s'est senti davantage rattaché au Catholicisme par ce qu'il y a en lui de fidélité française comme à la valeur religieuse la plus authentique. En témoignent deux œuvres posthumes. *Le voyage du centurion* (1915) et *Les voix qui crient dans le désert* (1920).

Les récits de voyage de l'officier, obligé de se battre avec les hommes du désert ou leur imposant sa loi, sont aussi ceux d'un voyage intérieur vers les certitudes de la foi. Les deux aventures sont soudées l'une à l'autre jusqu'à ce que la seconde prenne le pas sur la première, quand le rayonnement d'amour qui émane de la personne de Jésus achève d'emporter les résistances. Le dialogue mystique qui termine *Le Voyage* et le credo proclamé au terme des *Voix* montrent l'évolution d'un esprit qui a désormais trouvé sa raison de vivre.

A ce point de son itinéraire, se disant persuadé mais non croyant, catholique sans la foi, Psichari mesure

parfaitement le rôle de la grâce, qu'il ne possède pas ; il s'efforce sur le chemin de la Vérité (cf. *Les voix...*, p. 91, 342). Psichari rentra en France au début de décembre 1912. La rencontre du dominicain H. Clérissac, provoquée par Maritain, fut en quelques semaines l'instrument de la grâce et aboutit à la démarche de la première communion, le 9 février 1913. Officier instructeur à Cherbourg, Psichari ne tarde pas à devenir tertiaire dominicain, songeant même à entrer dans l'Ordre des Prêcheurs. La guerre survint, il mourut au combat, près de Virton (Belgique), le 22 août 1914.

Ses dix-huit mois de vie chrétienne nous sont connus par sa correspondance (*Lettres du Centurion*, 1933) ; ce furent des mois de plénitude dans la foi et de joie aussi intense que modeste : force et énergie dans les exigences envers soi-même, obéissance à la règle, besoin de sacrifice animé d'un esprit de rachat, exaltation de l'amour dans la ferveur eucharistique et l'attention charitable à autrui, fidélité à la tradition de l'Église, spiritualité du désert conservée à travers l'attachement à la liturgie jusque dans la succession des heures.

Ch. Péguy, *Victor Marie comte Hugo*, coll. Cahiers de la Quinzaine 61, Paris, 1910, p. 249 svv. – A.-M. Goichon, *Ernest Psichari d'après des documents inédits*, Paris, 1921. – J. Maritain, *Antimoderne*, Paris, 1922, ch. 6. – Henriette Psichari, *Ernest Psichari mon frère*, Paris, 1933. – H. Massis, *Notre ami Psichari*, Paris, 1936. – Daniel-Rops, *E.P.*, Paris, 1942. – F.-L. Charmont, *E.P., l'homme et l'œuvre* (thèse), Paris, 1944. – Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*, Paris, 1949. – Ch. Poulet, *La sainteté française contemporaine. Convertis*, Paris, 1952, p. 113-79. – H. Psichari, *Les convertis de la Belle Époque*, Paris, 1972. – P. Savin, *Psichari et Péguy*, dans *Revue des Deux Mondes*, septembre 1984, p. 606-22.

DS, t. 1, col. 1142, 1157 ; t. 2, col. 2499-2500 ; t. 3, col. 596 ; t. 5, col. 997 ; t. 8, col. 1435.

Jean Lebrec.

PSYCHISME ET VIE SPIRITUELLE. – De nombreux articles du DS ont déjà, sous une forme ou sous une autre, abordé la question des rapports entre la vie spirituelle et les dimensions psychologiques de l'existence humaine.

Qu'il s'agisse du *corps*, dans la mesure où l'on reconnaît son importance pour le maintien d'un certain équilibre psycho-somatique (t. 2, col. 2353-78), des divers aspects de l'*affectivité* (*Crises affectives*, t. 2, col. 2537-56), du *caractère* (t. 2, col. 121-32), des dynamismes inconscients qui le sous-tendent (*Inconscient*, t. 7, col. 1642-57, *Katharsis*, t. 8, col. 1683-90), des conséquences *éthiques* de certaines attitudes psychologiques (*Culpabilité*, t. 2, col. 2633-54 ; *Conscience*, t. 2, col. 1548-75 ; *Défauts*, t. 3, col. 68-88 : *Morale et vie spirituelle*, t. 10, col. 1697-1717), des conditions et des étapes d'une authentique *expérience* spirituelle (*Ascèse*, t. 1, col. 1001-10 ; *Chasteté*, t. 2, col. 797-805 ; *Expérience spirituelle*, t. 4, col. 2004-26, etc.), ou de la *direction spirituelle* (Sanctification des *Anormaux*, t. 1, col. 678-89 ; *Direction spirituelle et psychologie*, t. 3, col. 1143-71 ; *Discernement des esprits et direction spirituelle*, t. 3, col. 1281-86 et 1286-91), sans parler de tout ce qui concerne les états plus ou moins extraordinaires, la liste est longue des thèmes étudiés : encore faut-il remarquer qu'on ne renvoie ici qu'aux seuls articles dans lesquels la dimension psychologique est *explicitement* évoquée dans l'acception *moderne* du mot « psychologique ». Il est bien évident qu'on n'a pas attendu le 20e siècle pour « faire de la psychologie » : tous les grands auteurs spirituels (chrétiens ou non) ont, à cet égard, « fait de la psychologie » comme M. Jourdain faisait de la prose, mais n'éprouvaient pas habituellement le besoin de thématiser, à plus forte raison de thématiser de manière « scientifique », ces aspects humains de la vie spirituelle dont ils étaient loin de méconnaître l'importance. Qu'on pense aux Pères du désert, aux grands docteurs médiévaux, aux grands mystiques, etc. : il faudrait alors tout citer. Cette simple et sèche énumération montre au moins à quel point le donné humain, notamment dans les perspectives où l'étudie la psychologie contemporaine, doit être pris en considération dès qu'il s'agit de « vie spirituelle », d'expérience spirituelle, de discernement spirituel, de direction spirituelle. Sans prétendre épuiser, en un article, un sujet qui risque d'être inépuisable, nous tenterons ici de tracer quelques pistes de réflexion et de fixer quelques points de repère.

Nous commencerons donc par rappeler, dans une *première partie*, ce que l'on entend aujourd'hui par *psychisme*, par structure, fonctions, dispositions ou (éventuellement) déterminismes psychiques, ce qui nous amènera à distinguer diverses lignes de pensée en ce domaine ; nous verrons ensuite, en une *deuxième partie*, quelles lumières peuvent apporter les recherches contemporaines à celui qui se livre à l'étude ou à la pratique de la vie spirituelle ; *expériences, attitudes, motivations*, etc. devront alors être examinées avec soin, sans méconnaître les risques de dérive ou de déviation ; nous pourrons alors, prenant quelque recul, nous demander si et en quel sens on peut dire que « la sanctification dépend du psychisme » (L. Beirnaert) ; les notions de *maturité* psychique, d'*intégration* de la personnalité, d'équilibre humain, etc., permettront de mieux préciser les conditions psychologiques d'une vie spirituelle authentique ; ce sera notre *troisième partie* ; il restera, dans une *quatrième partie*, à situer dans ce contexte, la *direction spirituelle* ou, plus largement, le *dialogue* spirituel ou pastoral, pour autant que le cheminement dans une vie spirituelle digne de ce nom ne peut guère faire l'économie de ce type de relation, et que cette relation ne peut éviter d'être une *relation humaine*, mettant en jeu un certain nombre de ressorts psychologiques qu'il importe de détecter et de clarifier.

Sans vouloir prétendre à l'exhaustivité, nous tenterons, dans chacune des parties ainsi traitées, de faire le point sur ce que peuvent nous offrir de plus valable (et, parfois, de discutable) les recherches contemporaines en cette matière, de fournir sur ces divers points les informations indispensables et de proposer quelques réflexions critiques.

Psychologues s'intéressant à divers aspects de la vie spirituelle et spirituels cherchant à mettre en lumière les conditions psychologiques de leur expérience doivent ici se rencontrer ; une telle rencontre, au-delà de tout exclusivisme et de tout réductionisme, ne saurait être en tout état de cause que fructueuse, si elle permet de mieux comprendre comment, concrètement, un sujet humain appelé par Dieu à vivre dans l'Esprit son existence humaine peut investir dans sa réponse toutes ses forces et tout son être, en se gardant, autant que faire se peut, des illusions et des erreurs.

I. PERSPECTIVES CONTEMPORAINES SUR LE PSYCHISME HUMAIN

1. Parler de **psychisme**, c'est dès l'abord délimiter un certain champ épistémologique, évoquer certaines méthodes d'analyse, déterminer un certain niveau de compréhension du sujet humain. S'il est vrai que le

mot « psychique », sous sa forme grecque, se trouvait déjà dans des écrits anciens (gnostiques, patristiques, et déjà pauliniens), c'était évidemment dans un tout autre sens, même s'il désignait parfois ce domaine intermédiaire entre le « somatique » et le « spirituel » ou « pneumatique ». En cela seulement, et dans un contexte fort différent, s'annonçait la signification moderne de ce mot. Il est vrai que, sur ce point, les modernes eux-mêmes sont loin de s'entendre. Définir le « psychique » ou le « psychisme », c'est adopter, par rapport à la réalité existentielle du sujet humain, un certain point de vue, celui du « psychologue ». Or, depuis plus d'un siècle, il n'y a pas une, mais *des* psychologies, sans même parler des perspectives ouvertes plus récemment par la psychanalyse. Et ces dernières perspectives ouvrent sur un champ lui-même foisonnant de techniques et de théories fort diverses : si Freud fut l'initiateur et si les « freudiens orthodoxes » continuent dans la même ligne, il ne faut pas oublier que les réinterprétations du freudisme sont multiples, depuis celle de J. Lacan en France jusqu'à celles des néo-freudiens américains ; il ne faudrait pas oublier non plus les recherches de C.G. Jung et de ses disciples, les travaux de I. Caruso et de V. Frankl, réintroduisant une dimension explicitement spirituelle dans la psychanalyse, etc. Il est clair que le mot « psychisme » n'a pas, dans chacune de ces perspectives, le même sens. Nous reviendrons plus loin sur ces divergences.

Si, pour tenter, en un premier temps, de préciser les choses, nous consultons un dictionnaire récent, nous obtenons les définitions suivantes : *psychologie* : science des faits psychiques ; *psychique* : qui a rapport à l'esprit, à la conscience ; *psychisme* : ensemble des caractéristiques psychologiques d'un individu (*Grand Larousse encyclopédique*, 1963). Ces définitions succinctes appellent, d'entrée de jeu, plusieurs remarques. La psychologie y est définie comme une *science* ; le psychique est (ou a) rapport à l'*esprit*, à la *conscience* (les deux mots sont-ils interchangeables ?) ; le psychisme renvoie à l'ensemble des caractéristiques *d'un individu donné*. Chacun de ces points mérite discussion, car chacun fait problème.

On entendra donc par *psychisme* l'ensemble des phénomènes conscients ou relatifs à la conscience que le psychologue, en tant qu'homme de science, considérera comme répondant à un certain nombre de *conditionnements* et soumis à la loi du *déterminisme* (cf. A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, 1981, p. 268).

« Ensemble de structures et de dynamismes qui ne sont pas organiques comme tels tout en n'étant pas spirituels de soi, le psychisme est une zone de l'être humain dont la *complexité* parfois déroutante ne cesse d'être *une*, zone qui a ses *caractéristiques* propres, est régie par des *lois*, et requiert pour son investigation des *méthodes* particulières. La psychologie, avec son large éventail de disciplines particulières, se consacre à son étude... Le psychisme, pas plus que le corps, n'est une réalité statique. Il comporte des données élémentaires, dont l'absence est considérée à juste titre comme anormale. Ce sont les *pulsions* primordiales, qui se trouvent de droit dans tout être humain... On peut parler de *santé psychique* là où l'on se trouve en présence de structures dynamiques adéquates, compte tenu de l'âge (ou de la situation) de l'individu en question. Cette santé reste en souffrance par suite d'arrêts sur des points particuliers (fixations), d'échecs (inhibitions), de retours en arrière (régressions), de stagnation (infantilisme, immaturité), de poussées désordonnées et chaotiques (déséquilibres), etc. » (R. Hostie, *Le Discernement des vocations*, Paris, 1962, p. 44-45).

Le psychisme correspond par conséquent à cette zone intermédiaire, qui a un rapport étroit avec le *corps*, avec les besoins, les structures, les équilibres ou les déséquilibres somatiques, mais qui s'ouvre, par ailleurs, sur *le monde des choses et des personnes*, et, finalement, à travers tout cela, sur le monde de l'*esprit* et les *réalités spirituelles* : zone intermédiaire, domaine des réactions affectives, souvent antérieurs à tout jugement de valeur, mais conditionnant, pour une part, celui-ci ; royaume des mécanismes inconscients ou semi-conscients avec lesquels la conscience doit compter si elle veut être vraiment lucide, ainsi que la volonté libre, si elle veut être efficace.

Nous retrouverions ainsi le schéma qui sert de fil directeur à nombre de psychologues : à la base, il y aurait, en prise directe avec l'organisme, la sphère de la *vie végétative et pulsionnelle* (instincts, tempérament, humeur), celle de la *vie proprement psychique*, en prise avec le monde empirique des choses et des personnes (perception et adaptation au monde extérieur), celui de la *vie mentale* (raison, sentiments « élevés », en rapport avec le monde des valeurs, des idées, des concepts), le tout à la fois couronné et pénétré de part en part par la *vie surnaturelle* (le monde de la grâce) (cf. le schéma dynamique de la personnalité dans G. Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique*, La personne et son entourage, t. 1, Tours, 1963, p. 10). Quoi qu'il en soit du dernier point sur lequel nous aurons précisément à revenir, il faut noter que chacune de ces sphères, bien loin d'être indépendante, est en intime connexion avec les autres : « l'homme n'est ni ange, ni bête... », et il est un. Ce que nous appelons ici psychisme serait donc à l'articulation de ces divers niveaux ; nous retrouvons des thèses très classiques sur le rôle médiateur de la *sensibilité* : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu !* Reste, cependant, à comprendre ce rôle et à expliquer les interférences constatées entre les diverses sphères vitales : c'est, bien entendu, la tâche de la psychologie.

2. Mais, comme il a été dit plus haut, il y a **psychologie et psychologie,** il n'y a pas une, mais *des psychologies*, dont les intentions, les présupposés, les méthodes, les perspectives, divergent considérablement. Il importe de situer, les uns par rapport aux autres, ces divers points de vue, afin d'en mieux apprécier la valeur et, éventuellement, les limites.

1° Une première question se pose : si *psychologie* il y a, faut-il parler d'une recherche de type SCIENTIFIQUE ? de la facilité, plus ou moins innée ou acquise, à saisir le sens des attitudes, des réactions, des comportements humains (autrement dit de l'*art* de vivre et de converser avec autrui) ? Serait-ce l'*aptitude* à comprendre les gens et les choses ? Ce type de questions pourrait sembler sans intérêt s'il ne débouchait sur des options théoriques et des choix méthodologiques de la plus haute importance.

Dans la mesure, en effet, où la psychologie se prétend *scientifique*, elle doit se plier aux exigences de toute saine méthode scientifique : observation minutieuse et collecte des faits à étudier, descriptions précises et rapprochements pertinents, éventuellement mesures et calculs statistiques, mise en corrélation des résultats obtenus, établissement de lois contrôlables et vérifiables, proposition d'hypothèses explicatives elles-mêmes susceptibles de vérification, construction de théories permettant de prévoir et de prédire les conséquences de tel fait ou de telle situation, etc. Alors seulement

diverses applications pratiques (éducatives, thérapeutiques, sociales...) pourront être envisagées : la *science* se fait *technique.*

On voit sans peine tout ce qu'implique un tel projet appliqué à la psychologie humaine : déjà, la simple *observation externe* pose des problèmes techniques fort complexes : comment réaliser des conditions d'observation rigoureusement contrôlables ? Il n'est que de penser aux recherches faites en *laboratoire*, aux *enquêtes*, aux différents *tests*, pour comprendre toute l'artificialité des procédés utilisés, artificialité indispensable à tout travail scientifique digne de ce nom, mais qui risque, en l'occurence, de limiter singulièrement les possibilités, voire, à la limite, de faire méconnaître l'objet propre de la psychologie.

2° Faut-il, dans ce cas, renoncer et se contenter d'une « PSYCHOLOGIE DE SENS COMMUN », d'un empirisme au rabais, se fier, au mieux, aux capacités intuitives de chacun, éventuellement tenter de les développer par une « pratique » plus ou moins bien contrôlée, bref, sous le prétexte – ou pour la raison – que la « psychologie » est plus un art qu'une science, refuser la précision, la rigueur, la recherche lente, patiente, constamment soumise à d'innombrables vérifications, etc. ? Ce serait sans doute aller beaucoup trop vite et l'on comprend que des psychologues sérieux protestent là-contre : ce serait, selon eux, la porte ouverte à l'amateurisme et aux interprétations les plus fantaisistes. Faudrait-il que le domaine de la psychologie, si important pour l'humanité, demande moins de soins et d'attention que les autres domaines de la science, que la physique, la biologie, etc. ? Les protestations, sur ce point, n'ont pas manqué ; citons, entre tant d'autres, deux auteurs belges dont les ouvrages relativement récents posent le problème en termes clairs et soulignent avec vigueur l'intérêt de la rigueur scientifique en la matière : *Pourquoi les psychologues ?,* se demandent par exemple Marc Richelle (Bruxelles, 1968), et *Sommes-nous tous des psychologues ?,* Jacques-Philippe Leyens (Bruxelles, 1983).

3. Les remarques précédentes faisaient référence à ce qu'il est convenu d'appeler la **psychologie expérimentale,** la seule, d'après certains, à mériter le nom de *scientifique.* Il faudrait évidemment en rapprocher, en tant que « psychologie appliquée », la *psychologie différentielle* et la *psychométrie* ; nous retrouvons ici les divers *tests*, si souvent évoqués et utilisés, que ce soit dans le domaine de l'orientation scolaire, dans celui de la sélection professionnelle ou dans d'autres secteurs de l'activité humaine. Rappelons que « l'on appelle test mental une situation standardisée servant de stimulus à un comportement. Ce comportement est évalué par une comparaison statistique avec celui d'autres individus placés dans la même situation, permettant ainsi de *classer* le sujet examiné, soit quantitativement (au moyen d'une note chiffrée, indiquant, par exemple, le niveau de quotient intellectuel ou toute autre performance), soit typologiquement (en rapportant le sujet à un « type » de référence) » (d'après P. Pichot, *Les tests mentaux*, coll. Que sais-je, 626, 9e éd., Paris, 1975). Il importe ici de noter deux choses : d'une part, la difficulté qu'il peut y avoir à *mesurer* telle ou telle caractéristique individuelle, car il faut, en tout état de cause, préciser soigneusement de quelle caractéristique il s'agit, mettre en évidence les indices permettant de l'appréhender, enfin l'évaluer, si possible, quantitativement ; d'autre part, le fait que ces diverses opérations procèdent par abstraction et par classement et aboutissent ainsi, dans les meilleurs cas, à situer le sujet examiné par rapport à un groupe, à une catégorie. L'être humain, dans cette perspective, ne saurait jamais être saisi dans son individualité, dans son « unicité » personnelle. Ce sont là les limites de ce type d'approche.

Les mêmes limites se retrouveraient dans les approches *typologiques* et *caractérologiques* ; encore serait-il opportun d'ajouter que, malgré l'immense vulgarisation qui leur donne la faveur du grand public et, peut-être, à cause de cette vulgarisation elle-même, les analyses caractérologiques n'offrent pas toujours les garanties de sérieux qu'on pourrait attendre en ces matières. Bien plus, c'est le principe même de ces recherches qui pourrait selon nous être mis en question. Parler, en effet, de traits de personnalité, de traits de caractère, de facteurs de tempérament, etc., en dehors d'une analyse factorielle rigoureuse, risque d'être terriblement imprécis et de donner lieu à des appréciations fort subjectives et, pour une large part, incontrôlables. Si suggestives que soient certaines de ces classifications « typologiques » (celle, par exemple, de Heymans-Le Senne, celle de Jung, etc.), elles n'en demeurent pas moins au niveau de la « pensée classificatoire » ou, comme le dit J. Gagey, de la « pensée sauvage » (J. Gagey, *Analyse structurale de la psychologie*, Essai sur la structure épistémologique de la psychologie, Paris, 1969). Il ne s'agit pas ici de nier l'intérêt des études de ce genre : elles permettent une première approche des divers *types psychologiques* et peuvent, à ce titre, apporter une aide précieuse. Mais, quelle que soit leur valeur, elles laissent nécessairement échapper le sujet dans son historicité singulière et ne permettent, au mieux, que de le situer approximativement dans un ensemble. Ce n'est certes pas rien, mais pas le plus important.

4. Déjà, en 1949, Daniel Lagache, sans nier l'importance de la psychologie expérimentale, affirmait qu'elle devait être complétée (certains, allant plus loin, disaient « remplacée ») par la **psychologie clinique** (D. Lagache, *L'unité de la psychologie*, Paris, 1949). D'origine évidemment médicale, ce terme désignait une autre approche du psychisme humain. Ce qui est, dans cette perspective, au premier plan, c'est le *sujet humain individuel*, qu'il soit d'ailleurs malade ou bien portant.

Il s'agit « d'envisager la conduite dans sa perspective propre, de relever aussi fidèlement que possible les manières d'être et de réagir d'un être humain concret et 'complet' aux prises avec une situation, de chercher à en établir le sens, la structure et la genèse ». « L'objet du psychologue clinicien serait, ajoute J. Favez-Boutonier, l'être humain en tant qu'il existe et se sent exister comme un être *unique*, ayant son histoire personnelle, vivant dans une structure qui ne peut être totalement assimilée à aucune autre... Analyser une conduite, pour le psychologue clinicien, ce n'est pas la décomposer en segments et en processus élémentaires, c'est la décrire en détail et, par le jeu subtil de regroupements et de recoupements..., faire apparaître une *signification* qui n'était pas directement lisible... » (*Encyclopaedia Universalis*, art. *Psychologie*, t. 13, 1968, col. 757-65, notamment « Psychologie clinique », col. 758-60).

Cet aspect *singulier* de l'histoire humaine individuelle se trouve, à plus forte raison, mis en valeur dans la perspective *psychanalytique* (les deux auteurs cités plus haut sont eux-mêmes des psychanalystes). La « réalité psychique », dont parle S. Freud au chapitre 7 de *L'Interprétation des rêves* (trad. fr., Paris, 1967, p. 526), n'est autre que celle du *désir inconscient*, sous-jacent à toute existence humaine et modelé par les événements en tant que ceux-ci ont été

subjectivement perçus et vécus dans l'enfance : rien de moins individuel, rien de moins singulier, qu'une telle réalité. Le psychanalyste le sait bien qui s'efforce, par sa « neutralité bienveillante » et par la méthode des « associations libres », de laisser ressurgir, au moyen du « transfert », les signes (mieux vaudrait peut-être parler ici de « signifiants ») de ce désir qui s'est trouvé, d'une façon ou de l'autre, plus ou moins « refoulé ». Nous nous permettons de renvoyer, pour des explications plus détaillées, aux articles *Inconscient* (t. 7, col. 1642-57) et *Katharsis* dans la psychothérapie contemporaine (t. 8, col. 1683-90) du DS. L'histoire singulière de chacun, telle qu'elle s'est trouvée prise dans un réseau de relations intersubjectives et telle qu'elle a structuré, inconsciemment, le psychisme individuel au fil des ans (et surtout des premières années), le *sujet* humain dans sa genèse et dans son devenir, tel est « l'objet » de la psychanalyse.

Nous aurons à revenir sur ce *désir* que la psychanalyse place à la base de l'être humain, désir multiforme, susceptible de se transformer, de se fourvoyer, de disparaître même aux regards tout en restant souterrainement actif, désir que J. Lacan, un des modernes interprètes de Freud, nomme « le désir de l'Autre » (mais quel Autre ?) et en qui certains « psychologues des profondeurs » pensent reconnaître comme un désir de Dieu (Jung, Caruso, Daim, Frankl...). De telles perspectives ne sont sans doute pas sans intérêt pour la vie spirituelle, même si la distinction des plans doit toujours, selon nous, être maintenue.

Un dernier point mérite d'être souligné : le psychologue clinicien, à plus forte raison le psychanalyste, ne saurait se désintéresser de la *dimension somatique*, organique, corporelle, des réactions de son client. Le *corps* joue ici un rôle capital qu'il faut élucider. Les réflexions suivantes y aideront.

5. Entrons maintenant dans le champ des **explications** de la conduite humaine. Le psychologue ne saurait laisser de côté cette part de sa tâche ; suivons-le sur ce terrain.

Un premier groupe d'auteurs se veut résolument *matérialiste*. Il n'est évidemment pas question, dans ce cas, d'une quelconque « vie spirituelle » et nous n'aurions pas à nous y attarder si ce matérialisme ne prétendait pas, sous des formes plus ou moins camouflées, rendre compte de *tous* les aspects, même les plus « élevés », de l'existence et du psychisme humain. Tout, dans cette hypothèse, se ramène finalement à des *mécanismes* physiologiques, à des structures, à des connexions, à des excitations et à des réactions *nerveuses*, neuro-hormonales ou, plus généralement, d'ordre biologique. Des physiologistes et des neurologues se font les ardents défenseurs d'une telle conception et les découvertes les plus récentes concernant le fonctionnement du cerveau (et du système nerveux), à la lumière des travaux portant sur la cybernétique, l'informatique, les ordinateurs, etc., leur paraissent pleinement confirmer leur façon de voir. Pensons à un ouvrage comme celui de J.P. Changeux, paru sous le titre révélateur de *L'Homme neuronal* (Paris, 1983). Si la psycho-physiologie est une science sérieuse et indispensable, encore faut-il qu'elle ne se présente pas comme une explication totale et pleinement adéquate du comportement humain ; celui-ci ne saurait se réduire à des « combinaisons de réflexes », fussent-ils « conditionnés ». Le corps ne serait dans ces perspectives qu'une machine perfectionnée : L'*homme-machine* est seul pris en considération.

Tout autre serait le point de vue *psychosomatique* : sans méconnaître l'importance des infra-structures organiques et des mécanismes corporels, sans nier l'incidence sur le psychisme des états d'équilibre ou de déséquilibre à ce niveau, le psychosomaticien est plus sensible à la perspective inverse, aux conséquences, ou plutôt aux expressions organiques des attitudes ou des perturbations psychiques. Lieu d'échanges entre l'intérieur et l'extérieur, lieu d'accueil des multiples informations et des diverses sollicitations du milieu ambiant, le corps est *ouverture* (pensons aux organes des sens) et *passion* (c'est-à-dire, au sens ancien, capacité de pâtir, d'être *affecté*, et c'est le domaine de l'affectivité) ; mais il exprime, en même temps, la réaction subjective, la *réponse*, consciente ou inconsciente (en fait, ici, surtout inconsciente) de l'être humain ; en ce sens, aux yeux du psychosomaticien comme à ceux du psychanalyste, *le corps est parole*, il n'est que de savoir l'entendre.

Dans l'entrecroisement de ces points de vue, toute une ligne de recherches serait ici à situer. A la suite du psychanalyste dissident W. Reich, les travaux de A. Lowen sur la bioénergie, les diverses techniques de relaxation corporelle (training autogène de J.H. Schultz, eutonie de G. Alexander, méthode Vittoz, etc.), rejoignent, pour une large part, les méthodes importées d'Extrême-Orient et inspirées du yoga, du zen, etc. Attitudes corporelles et attitudes psychiques, voire « spirituelles », sont ici étroitement liées, au point qu'on pourrait parler de causalité réciproque. De telles considérations ne font d'ailleurs que rejoindre une très vieille tradition chrétienne (et non-chrétienne) sur la place du corps dans la vie spirituelle ! Mais elles retrouvent, de nos jours, un regain d'actualité.

Nous n'insisterons pas sur un deuxième type d'explication de la vie psychique, bien qu'il contienne, lui aussi, une large part de vérité : les explications sociologiques ou psycho-sociologiques. Rappelons pour mémoire les thèses de Durkheim sur la religion et les attitudes religieuses. Il serait vain de nier l'importance du social pour la structuration et le développement (favorable ou défavorable) du psychisme humain. Au-delà même de l'éducation, c'est tout le contexte culturel (croyances, usages, rites...) qu'il faudrait évoquer et qu'étudie précisément l'anthropologie culturelle. Mais le social n'explique pas tout et ne rend pas compte de tous les éléments en jeu dans l'expérience spirituelle.

C'est aussi dans le cadre (élargi) de cette anthropologie culturelle qu'il faudrait situer les travaux concernant les croyances, les activités, les coutumes, plus ou moins marginales ou éloignées des modes de pensée de notre société technico-scientifique : l'interprétation, par exemple, des *mentalités magiques*, des techniques d'envoûtement ou de désenvoûtement, des « sorts » jetés ou subis, etc., relève d'un type particulier d'interprétation qui a retenu l'attention de sociologues ou de psycho-sociologues. Sans même évoquer ici les cultures de peuples différents, on peut retrouver, dans certains milieux ruraux (voire citadins) français, de nombreuses preuves d'une telle mentalité : un ouvrage comme celui de J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, sur la sorcellerie dans le Bocage mayennais (Paris, 1977) est un bon exemple d'un tel travail de recherche et d'interprétation, inspiré à la fois par une certaine psychanalyse et par la sociologie du langage.

Élargissant encore les perspectives, nous ne faisons ici qu'évoquer un champ de recherches encore plus marginal, mais suscitant chez beaucoup un grand intérêt : celui de la *métapsychique* ou *parapsychologie*. Phénomènes de voyance ou de prévision, télépathie, télékinésie (déplacement d'objets à distance), perceptions extra-sensorielles, etc., ne sont pas,

pour ces chercheurs, des curiosités de salon, mais font l'objet d'investigations poussées. C'est surtout dans la ligne de pensée inaugurée par C.G. Jung et ses élèves, sous l'influence aussi de théories venues d'Extrême-Orient (le tao chinois, par exemple), que se sont élaborées diverses théories en marge de la « psychologie scientifique » officielle. Les « scientifiques » occidentaux regardent souvent avec dédain ou suspicion ce genre de travaux, qui cependant suscitent, même chez des savants ou des philosophes formés en Occident, un intérêt parfois passionné. Il est difficile de se prononcer, pour le moment, sur la valeur probante des faits allégués et des théories avancées : il faut du moins reconnaître que ces travaux posent une question à la « science officielle » et à la mentalité technique aujourd'hui dominante. Une telle question peut amener à relativiser quelque peu certaines conceptions trop étroites.

6. **La subjectivité.** – Si intéressantes et si valables soient-elles à leur plan, les explications précédentes laissent pourtant le psychologue insatisfait. Il lui semble qu'une dimension essentielle de l'être humain tend à être méconnue, celle qui, précisément, le concerne au premier chef, celle de la *subjectivité* : mécanismes corporels et déterminismes sociaux laissent finalement échapper le sujet, à moins qu'ils ne le réduisent ou l'aliènent définitivement. Au-delà des explications toujours partielles et donc inadéquates à leur objet, de nombreux auteurs cherchent plutôt à comprendre le sujet humain, ses comportements, ses croyances, ses attitudes, etc. La psychanalyse elle-même a joué un rôle important dans ce retournement de la situation, encore que d'autres influences (celles, par exemple, de certains phénoménologues) n'y aient pas été étrangères. Que signifie pour un malade, par exemple, tel ou tel phénomène corporel ou psychique ? Quel sens peut-on discerner derrière telle réaction, telle conduite ? Que veut dire tel désir de s'élever dans l'échelle sociale, tel conformisme, telle timidité ? Pourquoi telle opinion, telle manière de parler ? A la limite, quelle signification peut-on attribuer à un rêve, une erreur, voire un délire ?... La *recherche du sens* prend désormais le pas sur les tentatives d'explications. Si causalité il y a, c'est d'un type particulier de causalité psychique (J. Lacan) qu'il s'agit. Drame humain, désir humain, projet humain, intentionnalité humaine, passent au premier plan des préoccupations du psychologue.

Dépassant les conceptions, selon lui exagérément réductrices, de Freud, d'Alder et de Jung, un psychiatre autrichien, V. Frankl, soulignait avec vigueur l'importance de cette *quête du sens* : « Le psychiatre a de plus en plus affaire, écrivait-il, à des patients qui se plaignent d'un sentiment de vide et de *non-sens*. Je crois pouvoir déceler deux causes à ce sentiment. A la différence de l'animal, l'homme ne dispose pas d'un instinct sûr qui lui dicterait ses besoins. Et à la différence de l'homme d'autres époques, l'homme moderne ne peut plus se reposer sur une tradition ferme qui lui dicterait son *devoir*. Aussi ne sait-il plus ce qu'il veut lui-même réellement... Mais cet évanouissement des traditions ne concerne que les valeurs, non le *sens*... Et pour trouver le sens d'une situation concrète, l'homme n'a pas d'autre recours que ce qu'on appelle la *conscience*... C'est en effet notre conscience qui doit trouver le sens » (Viktor Frankl, *La psychothérapie et son visage de l'homme*, Paris, 1970, p. 14-16).

Et encore : « L'homme est au plus profond de lui-même *en quête d'un sens*. Il est toujours déjà orienté et tendu vers quelque chose qui n'est pas lui-même... Être homme, c'est toujours déjà se dépasser soi-même... Ce que l'homme cherche, ce n'est pas le bonheur, mais *une raison d'être heureux* » (*ibid.*, p. 145).

7. S'il est vrai que, pour le psychiatre ou le psychothérapeute, l'homme souffre de ne pouvoir trouver le **sens de sa vie** ou des *raisons* de vivre, le psychologue, sans méconnaître, encore une fois, la distinction des plans, aura, sans nul doute, à s'ouvrir à l'*interrogation philosophique* : quel est, finalement, le sens de l'existence ? D'où vient ce désir de l'homme, dont on a dit qu'il était désir de l'Autre ? Comment comprendre le sujet humain dans cette orientation fondamentale qui l'ouvre sur tout le réel et l'amène sans cesse à se dépasser ? Qu'est-ce qui meut, en fin de compte, le vouloir humain ? Toutes ces questions, et bien d'autres, ne sont pas étrangères au psychologue, mais font de lui, au moins pour une part, un philosophe, que l'on parle, en l'occurrence, de psychologie rationnelle ou métaphysique, d'anthropologie philosophique, ou d'autres dénominations équivalentes. Des thèmes comme celui de l'intelligence humaine, de la liberté, de la destinée humaine, etc., sont étudiés dans ce cadre : au-delà des recherches positives évoquées ci-dessus, la réflexion sur les ultimes raisons d'être ouvre sur un questionnement où c'est l'existence tout entière qui se trouve engagée. L'esprit humain se déploie ici dans toutes ses dimensions, parmi lesquelles la dimension religieuse n'est pas l'une des moindres. On peut alors parler, au sens strict, de vie spirituelle. L'homme, sans cesser pour autant d'être, par ailleurs, objet d'investigations scientifiques de plus en plus poussées, se reconnaît dès lors comme un sujet libre et conscient, ou, du moins, un sujet appelé à prendre toujours davantage conscience qu'il est appelé à la liberté, une liberté responsable, capable de répondre à l'appel de l'Autre qui lui est adressé. Philosophie, métaphysique, révélation religieuse prennent le relais de la psychologie, mais, si cette dernière ne veut pas se faire outrageusement réductrice, elle ne saurait méconnaître ces dimensions fondamentales de l'être humain qu'elle étudie.

Nous allons revenir sur plusieurs de ces points, car on touche ici à l'articulation des données de la psychologie et des conditions d'une authentique vie spirituelle. Il s'agit maintenant de comprendre comment joue cette articulation et en quoi le psychologue peut apporter quelque lumière au praticien ou au spécialiste de la vie spirituelle. Ce sera le thème de notre deuxième partie.

II. EXPÉRIENCES RELIGIEUSES ET PSYCHOLOGIE

Lorsque le psychologue se trouve en présence d'expériences, d'attitudes, de conduites qui se donnent comme *spirituelles*, sa position n'est, de prime abord, ni celle d'un philosophe, ni celle d'un théologien et pas davantage, ajouterions-nous, celle d'un sociologue. *Vie spirituelle* évoque, au regard du chrétien, une vie menée « dans l'Esprit », « sous la mouvance de l'Esprit », orientée par l'Esprit, étant entendu qu'il s'agit ici de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit du Christ, le Saint-Esprit. Il n'en demeure pas moins que cette « existence dans l'Esprit » reste une existence humaine, que les comportements inspirés par la foi demeurent des comportements humains, que les croyances et les rites s'expriment dans des conduites humaines et que l'aspect humain de cette « vie spirituelle » ne cesse d'être accessible à l'observation, ouverte et bienveillante, sans doute, mais critique, de l'homme de science. Bien plus, si spécifique soit-elle

(et nous tenterons de mettre en lumière cette spécificité), la vie spirituelle chrétienne entre dans le cadre plus général de l'expérience religieuse et, comme telle, elle doit être soumise, comme toute expérience qui se prétend religieuse, à l'examen attentif du psychologue de la religion. Expérience chrétienne, expérience religieuse, existence humaine : au psychologue de montrer, dans la perspective particulière qui est la sienne, comment s'articulent ces trois termes. C'est ce que nous allons tenter de montrer maintenant.

1. Rappelons d'abord qu'il s'agit ici de psychologie, non de théologie. Le théologien et le philosophe se situent sur un plan explicitement spéculatif et théorique. Quelle que soit la valeur, par ailleurs indéniable, des systèmes conceptuels qu'ils sont amenés à construire et à utiliser, ceux-ci ne sauraient fournir de solution adéquate et immédiatement applicable à tous les cas concrets qui se posent dans la vie pratique et l'existence quotidienne. Des analyses rigoureuses, une réflexion approfondie, appuyées sur des méthodes précises, sont alors indispensables ; elles supposent, certes, une certaine distance, un certain recul, par rapport à la situation vécue ; encore faut-il qu'elles prennent en compte ce qui est *effectivement vécu* et ne pas s'en tenir au niveau de la pensée purement théorique ou spéculative.

C'est, bien entendu, dans ces perspectives, que les *sciences humaines,* ethnologie, histoire, sociologie, psychologie, ... apporteront leur indispensable contribution. Elles auront à respecter la spécificité du comportement et du langage religieux, mais elles permettront de comprendre comment le *désir de l'homme*, conscient ou non, trouve à s'y exprimer et, éventuellement, à s'y transcender, à s'y transformer pour s'ouvrir à des réalités d'un autre ordre.

Si la vie spirituelle, ou, plus largement, ce que les psychologues nomment la *religion*, peut être définie comme « un ensemble de comportements, un système de croyances et de sentiments, à travers lesquels s'exprime une relation vécue avec un Être supra-humain, autrement dit avec Dieu (ou un dieu) », il importe, dans un souci de clarification et de plus grande authenticité, de soumettre ces comportements, ces croyances, ces sentiments, à l'analyse. Ce n'est évidemment pas au psychologue à se prononcer sur la vérité ou la non-vérité de la religion en tant que telle. En rigueur de terme, il se doit, sur ce point, de suspendre, en quelque sorte, son jugement. Dieu, le Saint-Esprit ne sont, en tout état de cause, ni des « faits » directement observables, ni des principes d'explication psychologique. Ils ne se manifestent qu'au travers de conduites humaines qu'il s'agit précisément d'examiner avec soin.

Le danger est grand, dans ces conditions, de tout *réduire* à de l'humain ; religion, discours religieux, rites et croyances..., ne seraient, dans ces perspectives que l'expression déguisée de besoins, d'aspirations, de désirs, strictement naturels et humains : besoin de sécurité, de certitude, de consolation, de protection, etc. Certains aspects de l'œuvre de Freud pourraient illustrer cette manière de voir. Si celle-ci était justifiée, il n'y aurait même pas à faire abstraction d'un quelconque « terme divin » ; celui-ci ne serait à concevoir que comme une « projection », une « illusion », une simple représentation sans réalité objective. Sur ce point, d'ailleurs, certaines vues jungiennes se présentent comme tout aussi ambiguës. Mais ces tentatives réductrices (même si elles ne s'avouent pas comme telles) méconnaissent l'objet même de la religion : se faisant, bon gré mal gré, « métaphysiques », elles outrepassent les limites de l'investigation scientifique et ne sont plus, dès lors, en mesure de justifier leur prise de position négative.

2. Reste à se demander comment le psychologue, tout en évitant un tel psychologisme étroit et réducteur, peut concevoir **l'articulation du psychisme** humain, dans ses diverses dimensions et ses multiples déterminations, et de la vie spirituelle ou, dans un autre langage, des attitudes religieuses. Il doit, en cette matière, éviter à la fois un *monisme* et un *dualisme* : le premier ne saurait rendre compte du caractère référentiel, intentionnel de l'expérience proprement spirituelle, de l'ouverture à l'Autre, de l'appel de l'Autre, en d'autres termes, de cette relation à un au-delà de soi qui constitue au plus profond et au plus intime de lui-même le sujet humain : le philosophe pourrait parler ici de transcendance ; le psychologue y voit la relation à l'Autre et au désir de l'Autre comme constitutive du sujet humain. Mais le dualisme n'est pas moins exclu, dans la mesure où il amènerait à penser psychisme humain et vie spirituelle comme deux « réalités » totalement hétérogènes plus ou moins juxtaposées ou superposées : autre façon de méconnaître l'unité du sujet humain ; la grâce, si grâce il y a, lui resterait alors extrinsèque et ne le rejoindrait plus dans les profondeurs concrètes de son existence.

Il n'y a pas, pour le psychologue, de « spirituel pur », si, du moins, on entend par là une vie spirituelle qui n'aurait rien à voir avec les désirs, les craintes, les interrogations, qui sont le lot de toute existence humaine. « Si l'intention que l'on qualifie de surnaturelle dépasse l'horizon humain, elle n'en assume pas moins tous les mouvements naturels en se fondant sur eux ; elle en est donc traversée et marquée » (A. Vergote, dans *La relation pastorale,* ouvrage collectif, Paris, 1968, p. 152).

Il n'y a d'ailleurs pas plus de « psychisme clos sur lui-même » que de « spirituel pur ». Une conception étroitement scientiste de la psychologie pourrait ici faire illusion. Dans son psychisme même l'homme est un être *ouvert* à l'Appel et à la Rencontre de l'Autre ; il ne s'agit pas d'un « trou à boucher », mais d'une ouverture essentielle, sans laquelle ne saurait exister le désir humain lui-même. « *Dans son psychisme*, l'homme est affecté par un manque radical : il est ouvert à la rencontre d'un Autre qui, sans combler son manque, doit lui permettre d'instaurer un nouveau type de relation où le désir de l'un et de l'autre s'échangent dans un accueil et un assentiment toujours renouvelés et renouvelants. Le spirituel est présent et opérant *dans* le psychique ; c'est ce qui permet à l'appel religieux de s'inscrire dans le psychisme même » (*ibid.*).

Il ne faudrait pourtant pas s'y méprendre : déclarer que l'appel religieux s'inscrit dans le psychisme même ne signifie nullement qu'il se présente comme un quelconque « besoin naturel ». Il pourrait y avoir quelque équivoque dans l'expression selon laquelle l'homme serait « naturellement » relié à Dieu : même si une telle formule peut, dans certaines perspectives, se soutenir, il n'en demeure pas moins que le psychologue, en tant qu'homme de science, sera toujours tenté de ramener le Dieu visé ou affirmé à quelque détermination « naturelle », à quelque aspect « naturel » (disons : purement humain) d'un psychisme enfermé dans le cercle étroit des « besoins humains » et des motivations humaines. Nous devons reconnaître, au contraire, que ni la psychologie scientifique, ni même la psychanalyse, ne sauraient découvrir le fondement religieux ultime de l'existence humaine. « Chercher à découvrir la relation religieuse par le moyen de la psychanalyse, ce serait à nouveau

ramener la religion à l'intériorité fermée du psychologisme, alors que, sous l'éclairage de la psychanalyse, la religion apparaît justement comme la reconnaissance d'une filiation qui s'accomplit (librement) dans l'assentiment à une Parole paternelle... Loin d'être une réponse qui vient combler le manque humain, la religion prend racine dans l'acceptation du manque... pour accéder à une présence d'un autre ordre... » (*ibid.*, p. 155-56).

Certes, la psychanalyse peut toujours se réduire à une psychologie au sens étroit et réducteur que nous dénoncions plus haut, et les exemples ne manquent pas de psychanalystes qui sont tombés dans le piège du « réductionisme » : mais si, dans son projet, la psychologie se veut strictement empirique, la psychanalyse, en son intention la plus authentique, vise à ouvrir le sujet humain à l'ordre des valeurs authentiques et à promouvoir sa liberté.

Cette liberté, pourtant, au regard du psychologue ou du psychanalyste, ne saurait être conçue comme totalement indépendante des déterminismes psychiques au sein desquels elle a à s'exercer. De là cette notion de *causalité psychique*, si souvent utilisée par les psychologues et qu'il s'agit de bien entendre, de là aussi la possibilité de déviations psychologiques qui n'épargnent pas les attitudes religieuses ou prétendues telles. A cet égard aussi, les perspectives ouvertes par les recherches psychanalytiques peuvent se révéler fort intéressantes quand il s'agit de mettre en place les conditions d'un authentique discernement spirituel.

Ce dernier point est assez important pour que nous y insistions quelque peu. Il importe en effet d'éviter à la fois tout faux cloisonnement et tout confusionnisme : la distinction des plans doit aller de pair avec une articulation qui ne divise pas le sujet humain. Si, comme le rappelait Freud lui-même, l'homme est mû par des pulsions, si ces pulsions l'obligent à trouver des voies de satisfaction, afin de réduire, si possible, la tension psychique qu'elles provoquent, il faut, en revanche, bien noter que, chez l'homme, à la différence de l'animal, les voies de la satisfaction ne sauraient se réduire à la décharge brute. « Être pulsionnel », l'homme n'en est pas moins un « être culturel », essentiellement marqué par la culture, pris, d'entrée de jeu, dans le réseau des rapports intersubjectifs : parenté, famille, groupe ethnique, racial, social...

« Impossible donc de penser une pulsion sans faire entrer dans sa définition la direction qu'y inscrivent les références culturelles... Au travail psychique qu'impose la pulsion, il faut donc ajouter le travail que, pour sa part, la culture impose au psychisme... Ce travail à référence dédoublée conduit le psychisme aux dérivations et aux processus par lesquels se transforme et se constitue le *sujet*... De *nouvelles* significations émergent et les intérêts *se transforment*... Les orientations religieuses s'inscrivent, elles aussi, dans la vie psychique ; elles lui imposent, comme toute réalité culturelle, un travail de spiritualisation et de sublimation et elles l'ordonnent à des jouissances où les pulsions peuvent trouver leur satisfaction... La religion interpelle (de son côté) et guide les pouvoirs expressifs du psychisme, elle les *recrée* et leur ménage un accès au *plus-être* qu'est le lien avec le divin » (A. Vergote, *Dette et désir*, Paris, 1978, p. 51-3).

On peut comprendre, dans ces conditions, comment les déviations psychologiques se traduiront en attitudes spirituelles plus ou moins faussées, déviées ou raidies. Scrupules obsessionnels, délires pseudo-mystiques, croyances plus ou moins superstitieuses, etc., sont là pour le montrer. Mais, par contrecoup, nous comprenons mieux à quel point la vie spirituelle se trouve insérée dans le psychisme et à quel point elle peut en dépendre ; nous aurons à y revenir.

3. Quels seront donc les **thèmes** principaux sur lesquels le psychologue s'intéressant aux attitudes religieuses fera porter ses investigations ? Ils sont évidemment multiples : tout ce qui touche aux croyances, aux rites, aux comportements, aux attitudes qui se donnent pour « religieux », tout ce qui a trait aux diverses expressions de la vie spirituelle, à la prière, à l'ascèse, à la mystique, etc., tout cela peut faire l'objet d'observations, d'enquêtes, d'analyses.

Trois termes doivent au préalable retenir notre attention : on parle volontiers, en psychologie, d'*expérience*, d'*attitudes*, de *motivations*. Il ne sera pas inutile de préciser le sens de ces vocables et de considérer certains aspects majeurs de la vie spirituelle auxquels renvoient ces divers mots. Nos réflexions ultérieures y gagneront sans doute en rigueur.

1° Qu'appelle-t-on d'abord EXPÉRIENCE ? Nous laisserons de côté la signification que ce mot prend en science expérimentale : il désigne alors les diverses formes d'expérimentation destinées à vérifier une « loi de corrélation », répétitive et parfois réversible. Nous ne nous attarderons pas non plus à un usage flou par lequel le langage courant renvoie à « la multiplicité du vécu selon la subjectivité », « expériences » variées qui forment ou déforment une personne, encore qu'un tel usage ne soit pas tout à fait hors de propos.

Quand on parle de religion, fait remarquer A. Godin, le mot *expérience* désigne souvent « un mode affectif et dynamique de connaissance plus riche qu'un savoir notionnel, réflexif ou interprétatif » (*Psychologie des expériences religieuses*, p. 266).

Selon certains, poursuit le même auteur, une telle expérience rend crédible ce qui, sans elle, demeure lettre morte. On remarquera d'abord que, de façon générale, l'expérience humaine complètement formée à propos d'un phénomène perceptible semble impliquer : a) l'attention avec prise de conscience, b) le jugement avec interprétation, c) parfois l'organisation durable d'une attitude active prise à l'égard ou en conséquence de l'objet d'expérience.

On relèvera ensuite qu'en matière religieuse on parle souvent d'expérience sans que toute la gamme de ces propriétés soit présente, habituellement même pour insister sur l'une d'entre elles : a) tantôt sur la composante « intense », éventuellement tout intérieure, qui fait de l'expérience un « état d'âme » puissamment éprouvé, b) tantôt sur la composante « intuitive », « empirique », reliant à l'objet du savoir, de la décision ou de l'action.

Cette distinction sémantiquement bien établie en allemand peut se traduire ainsi : *Erlebnis*, « expérience-émotion-subie » ; *Erfahrung*, « expérience- synthèse-active » (*ibid*).

Il est facile de constater, à la lumière de ces réflexions, que toute expérience religieuse ou spirituelle comporte ainsi une double face : un aspect affectif, éprouvé, subi (selon le premier sens du mot « affecté »), et un aspect en quelque façon cognitif ou interprétatif ; on ne saurait parler d'expérience spirituelle sans l'intervention d'une telle activité interprétative : l'intensité d'un sentiment vécu ne saurait recevoir autrement de signification religieuse ou spirituelle. Il semble qu'on a parfois tendance à oublier cette double dimension, ce qui risque de faire perdre à l'expérience en question sa spécificité.

A. Godin, entre autres, montre, à partir de quelques exemples typiques, comment peuvent se glisser de

redoutables confusions et comment il est possible de les éviter. Expériences de conversion (ou, à l'inverse, de « déversion », de « perte de la foi ») : que signifie au juste la formule : « Dieu existe, je l'ai rencontré » ? Qui a-t-on rencontré ? A partir de quoi a pu se faire cette « rencontre » ? Comment a-t-on su qu'il s'agissait de « Dieu » et du « Dieu chrétien » ? Comment concevoir psychologiquement cette « rencontre » ? Quelles transformations psychiques ont été induites par une telle « expérience » ? Autant de questions qu'il faut poser. Les réponses ne vont pas de soi et requièrent une analyse serrée.

Expérience du *sacré*, qui peut rester plus ou moins vague, imprécise, impersonnelle : entendons par là, avec certains auteurs, « la connaissance intuitive... d'une certaine réalité surnaturelle qu'on perçoit tout à la fois comme inhérente au monde et/ou à la vie personnelle et comme un mystère qui transparaît dans leurs manifestations » (cf. A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Étude psychologique, p. 116). La notion, ici utilisée, d'inhérence au monde et à la vie personnelle peut aussi bien renvoyer aux religions à mystères, aux religions « primitives » de type cosmo-vitaliste, aux réactions spontanées devant l'aspect « mystérieux », éventuellement fascinant ou plus ou moins effrayant, de certaines réalités naturelles, etc., qu'aux rites et aux diverses manifestations divines dans une religion instituée... (A. Vergote, *ibid.*, et *Psychologie religieuse*, p. 45-93).

Expériences dites « de sommet » (A. Maslow), moments de joie, de plénitude, d'émotion intense, de jubilation, moments dans lesquels l'existence semble prendre une valeur nouvelle, un sens nouveau, au point que des guérisons morales et physiques peuvent se produire, que ces expériences soient vécues dans l'intimité de la vie personnelle ou dans des groupes (tels que les groupes dits parfois charismatiques). La dimension émotive est ici largement soulignée, souvent en opposition avec le formalisme desséchant que l'on croit pouvoir dénoncer dans les religions et les rites institutionnels.

Expériences aussi, dans une perspective toute différente, de groupes religieux qui se veulent, de façons d'ailleurs fort diverses, engagés dans l'action socio-politique ; c'est alors l'expérience d'un combat difficile, n'excluant pas les conflits, ni, parfois, la persécution, mais soutenu par une espérance se déployant en action pour un changement opéré dans le monde des hommes, qui est vigoureusement soulignée.

Il faudrait évoquer ici, bien entendu, les expériences mystiques, chrétiennes ou non-chrétiennes : nous renvoyons, sur ce dernier point, aux précédents articles de ce Dictionnaire (*Mystique*, t. 10, notamment Critères de l'expérience mystique, col. 1955-65).

Sans entrer dans l'examen détaillé de chacune de ces formes d'expérience, il est facile de constater, comme nous le faisions plus haut, que la dimension affective, que l'on souligne quelquefois de façon unilatérale là où il s'agit d'« expérience », ne saurait être dissociée d'un ensemble de significations à la fois humaines et spirituelles, qui induisent à leur tour des comportements, des rites, des attitudes, etc.

C'est la méconnaissance de ce dernier élément, la référence à cet ensemble complexe et structuré de signifiants et de rites institutionnels (ou para-institutionnels comme certaines communautés de base, certains groupes charismatiques, voire certaines sectes), qui fait la faiblesse ou la limite de certaines théories explicatives en honneur chez certains psychologues du siècle dernier ou du début de ce siècle, en mettant l'accent, de façon plus ou moins exclusive, sur le côté sentimental de ce qu'ils croient être l'expérience spirituelle. Évoquons ici les noms connus de W. James, de R. Otto, de M. Eliade par un aspect de son œuvre, ou le « sentiment océanique » auquel se réfère S. Freud, etc.

2° Comme on l'a noté plus haut, L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE n'est jamais ponctuelle, malgré certaines apparences ou certaines présentations. Elle s'appuie sur un certain passé (assumé ou rejeté selon les cas), elle est interprétée en fonction d'un certain nombre de critères et de signifiants, elle se réfère (positivement ou négativement, implicitement ou explicitement) à des formes instituées de religion (voire d'irréligion), elle opère une certaine transformation (perceptible ou non) du sujet, elle s'exprime par des gestes, des rites, des comportements, elle pousse à certains engagements, etc. Selon les termes utilisés par A. Godin, l'*expérience-émotion-subie* devient peu ou prou *expérience-synthèse-active* : en d'autres termes, elle induit une ATTITUDE.

Pour le psychologue, « l'attitude est une *manière d'être* à l'égard de quelqu'un ou de quelque chose ; c'est une *disposition*, favorable ou défavorable, qui s'exprime par des paroles et un comportement... Elle apparaît constituée de trois éléments : c'est une conduite *totale* (une manière d'*être*), en rapport *intentionnel à un objet donné* (à l'*égard* de), et elle peut *s'observer* (elle est un *comportement*) » (*Les Attitudes*. Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française, 1961, cité par A. Vergote, *Psychologie religieuse*, p. 215).

Reprenons, avec divers auteurs, quelques termes de cette définition. « Comme manière d'être ou comme conduite totale, l'attitude intègre une pluralité de fonctions. Les processus affectifs, cognitifs, volitifs s'y organisent en une structure complexe. C'est l'ensemble des rapports concrets de connaissance et d'affectivité, qu'au cours de son histoire l'homme a liés avec les personnes et les choses, qui déterminent sa personnalité originale. Les processus psychiques ne jouent pas en circuit fermé ; étant en rapport d'échange continuel avec le monde, l'affectivité et l'intelligence se développent dans un contexte social, de sorte que l'attitude est toujours tout à la fois personnelle et sociale... ».

« Parce qu'elle résulte de l'interaction des divers processus psychiques et de l'échange entre l'individu et son milieu socio-culturel, l'attitude est une structure dynamique, un équilibre évolutif... Stabilité et intégration n'atteignent pas le même niveau chez tous les individus... Des régions de l'existence peuvent demeurer inassimilées à la personnalité... Ce manque d'intégration peut être l'occasion de conflits entre différentes régions de la personnalité... Certains vecteurs dynamiques constituent (parfois) comme des noyaux étrangers à la personne : c'est le cas des formes d'existence proprement pathologiques » (A. Vergote, *Psychologie religieuse*, p. 216-18 ; cf. sur ce même sujet : G. Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique*, t. 2, *Conflits, angoisses, attitudes*, Tours, 1969, ch. 3, Les attitudes).

L'attitude inclut donc opinions, croyances, conduites pratiques, etc. A plus forte raison, l'attitude religieuse sera-t-elle englobante et tendra-t-elle à structurer ou à restructurer toute la personnalité. Ce n'est là, bien entendu, qu'un idéal qui ne cesse de se heurter à des îlots de résistance, à des mises en question, à des conduites peu en rapport avec les convictions affichées, voire à des doutes sur le bien-fondé de la religion. S'il est déjà vrai, d'un simple point de vue psychologique, que le sujet humain a constamment à s'édifier, que la personnalité a toujours à se construire et à se reconstruire dans une perpétuelle confrontation

avec soi-même, avec le monde et avec autrui, l'existence croyante aura aussi (et plus encore) un long chemin à parcourir avant que la personne tout entière soit pénétrée par les vues de foi et mise en harmonie avec elles. Au vrai, il y faudra toute la vie, car rien, à ce niveau, n'est jamais joué une fois pour toutes. Il y faudra ce difficile et souvent pénible travail que les analystes freudiens nomment élaboration (ou, dans la cure analytique, perlaboration) psychique, qui doit, pour en arriver à une restructuration en profondeur, intéresser, autant qu'il est possible, toutes les couches, conscientes et inconscientes, du psychisme.

Le *passé*, notamment, doit être intégré et assumé, non refoulé : « Le mal que l'on a commis ou subi, les échecs dont on a été victime, ou dont s'est rendu responsable, les souffrances dont on a été meurtri ou que l'on a causées, demandent à être reconnus et assimilés, sous peine de fausser l'attitude religieuse... » (A. Vergote, *ibid.*, p. 220).

Mais reconnaître et assumer son passé, c'est aussi accepter les inévitables *ruptures*. Là encore, le développement psychologique du petit d'homme nous met sur la voie : rupture du cordon ombilical, sevrage, séparations diverses, avec les renoncements que cela implique. Tout cela, qui est nécessaire dans l'ordre humain, se retrouvera au plan spirituel et religieux. Une attitude authentiquement religieuse, spirituelle, à plus forte raison chrétienne, aura à prendre du recul par rapport à des enracinements psychosociologiques, à des visées ou à des motivations trop humaines. Elle aura à se dégager de tout ce qui pourrait la compromettre ou la déformer, tout en reconnaissant ce qui, en elle, restera (et devra rester) authentiquement humain. Difficile travail, là encore, de discernement, de décantation et de perpétuelle conversion ! Mais ce travail nous entraîne, au-delà d'un simple examen de conscience, à l'analyse de ce qui agit, au plus profond de l'être humain, pour l'amener à adopter telle ou telle attitude, qu'il déclare religieuse ou « spirituelle ». C'est tout le problème des *motivations* que nous abordons maintenant.

3° Que sont donc ces MOTIVATIONS ? Les *mobiles* (d'une action) désignent plutôt, de l'avis des lexicographes, des « causes » psychologiques d'ordre impulsif ou passionnel ; les *motifs* par contre seraient des *raisons* d'agir, des arguments d'ordre conscient que se donne l'intelligence, lorsqu'elle délibère avant de choisir telle ou telle façon de faire, ou qu'elle invoque après coup pour justifier une certaine conduite.

« L'homme agissant indivisiblement comme une totalité complexe, par un mélange de motifs rationnels et de mobiles irrationnels, il devenait fort utile d'avoir un mot qui ne préjugeât pas de la nature rationnelle ou passionnelle des facteurs qui expliquent une conduite. Les psychologues ont donc repris, pour indiquer indistinctement aussi bien les motifs que les mobiles, le terme de *motivation*... Étant donné que ce terme recouvre à la fois motifs et mobiles, il n'est pas étonnant de constater... qu'il peut désigner tantôt des pulsions, tantôt des besoins organiques, des humeurs, des désirs, des émotions, des intérêts, des intentions, des valeurs, des raisons, des décisions de la volonté. Les motivations surgissent ainsi de toutes les couches de la personnalité et il est bien rare qu'elles n'interviennent pas à plusieurs dans la décision ou la conduite globale de l'individu. Si telle motivation peut être déterminante, elle est rarement seule à agir ; et c'est précisément à discerner un complexe de motivations que s'emploie l'analyste psychologue... » (G. Cruchon, *op. cit.*, p. 11-13).

Bref, analyser les motivations, c'est tenter de répondre à la question : pourquoi ? Et, dans la ligne de notre étude, pourquoi l'homme est-il religieux ? Pourquoi prétend-il avoir la foi ? Pourquoi se soumet-il à des rites ? Pourquoi pose-t-il certains gestes ? Pourquoi prie-t-il ? Pourquoi adopte-t-il telle ou telle position d'ordre éthique ? etc.

Il serait certes facile de répondre : parce qu'il a la foi ! Resterait, dans ce cas, à déterminer avec précision quelles seraient les *conditions psychologiques* de la foi ou de l'acte de foi. La question est d'importance. Mais il importe auparavant de déblayer quelque peu le terrain. Car, comme nous l'avons vu précédemment, l'expérience religieuse n'est jamais immédiate : elle surgit dans une existence humaine à partir de tout ce qui la constitue, à partir de besoins humains, de désirs humains, à partir d'une histoire, d'une éducation, d'influences socio-culturelles, bref à partir d'une humanité et d'une religion *déjà-là*.

Dans ces conditions, la question rebondit : qu'est-ce qui pousse l'homme à se tourner vers Dieu ? La réponse, étant donné ce que nous avons dit plus haut de la motivation, sera nécessairement complexe.

1) On a parfois fait état d'un *besoin religieux* ou d'un *besoin de Dieu*. Sous des formes diverses, ce thème se retrouverait dans l'œuvre de C.G. Jung, dans celles de I. Caruso, W. Daim, V. Frankl, etc. Mais ici surgit une double difficulté : le terme de besoin est-il bien approprié quand il s'agit de Dieu ? Dieu est-il, en rigueur de terme, l'objet d'un besoin ? Faudrait-il, dans ce cas, mettre ce « besoin » sur le même plan que les autres besoins humains ? Si ce n'était pas le cas, deuxième difficulté, comment le distinguer ? En quoi au juste consiste-t-il ?

« Au sens strict d'un 'état de tension interne exigeant une satisfaction dans un objet et une action spécifique' (telle est la définition du *besoin*), la psychologie est bien incapable d'établir qu'il y a dans l'homme un pareil besoin de Dieu. Tout indique, au contraire, que l'homme peut rester a-religieux, passer de la religion à l'athéisme, sans entraver ni même modifier le fonctionnement de son psychisme. Un homme sans Dieu n'est pas psychiquement malade. D'ailleurs, à ce degré de généralité, de quel Dieu s'agirait-il ? » (A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, p. 60).

De quel Dieu, en effet ? C'est toute la question des représentations de Dieu, domaine où jouent à plein l'imagination humaine (ce qui, pour nous, n'est pas nécessairement péjoratif), l'affectivité humaine et le désir humain, et sur laquelle nous allons précisément nous attarder quelque peu.

2) *Désirs humains* ? Qu'est-ce à dire ? Et qu'ont-ils à voir avec les motivations religieuses ?

Les psychologues n'ont éprouvé aucune difficulté à souligner la part considérable de satisfactions humaines que les diverses religions, à travers les croyances auxquelles elles font appel, les rites qu'elles proposent, les expériences (mystiques ou autres) qu'elles permettent ou favorisent, les conduites morales qu'elles induisent, etc., offrent à l'humanité. Ne relevons ici que les principales : apaisement des angoisses de l'homme en détresse, consolation dans les épreuves, levée du sentiment oppressant de culpabilité, ... – nous retrouvons là des thèmes freudiens bien connus – ; soutien apporté à la société, voire au pouvoir, à l'ordre social, à la morale ; besoin d'appartenir à un groupe, d'être reconnu par les autres, de sentir la chaleur d'une certaine unanimité (le phénomène des sectes trouverait là son origine) ; réponse donnée, fût-ce « dans le mystère », aux grandes questions de l'existence : désir de savoir ce qu'il en est du sens de la vie et de la mort, de l'au-delà, désir de certitude ou d'espoir...

Évoquant ces divers thèmes, un auteur comme A. Godin en appelle à la notion de *fonction*. « Une religion sera dite *fonctionnelle* dans la mesure où ses croyances, ses rites, ses mythes, son langage ou son organisation *répondent* à des dispositions psychiques, conscientes ou inconscientes, culturellement conditionnées... La religion entre en jeu comme *fonction régulatrice* d'une religiosité, en soi irrationnelle, à laquelle elle fournit notamment des croyances et des rites... Beaucoup de religions introduisent « Dieu » comme référent ultime de cette fonction régulatrice. Elles sont ou deviennent « fonctionnelles » lorsqu'elles placent « Dieu » en fonction de combler le désir, de répondre aux besoins, de donner sens à ce qui serait absurde par ailleurs, d'absolutiser des engagements relatifs, d'esquiver illusoirement la condition mortelle, de cimenter des sociétés par ailleurs caduques, finalement de faire fonctionner des groupes religieux en isolement ou quasi-isolement... A partir du concept de divinité que l'homme élabore sur la base de ses désirs, la pratique de la religion « fonctionnelle » demeure (ou risque de demeurer dans une certaine mesure) asservissante et n'ouvre pas (de soi) sur un *ordre symbolique* qui permettrait de *rencontrer Dieu dans sa différence*, si toutefois celle-ci peut être reconnue en réalité » (A. Godin, p. 64-65).

Certes, remarque le même auteur, toute religion est au moins partiellement fonctionnelle, au sens défini plus haut, car aucune religion ne saurait exister sans s'articuler de quelque manière sur le désir humain : encore faut-il veiller à ce qu'elle ne s'y réduise pas !

3) Et la *foi*, dira-t-on ? N'est-elle pas, finalement, le seul motif des attitudes religieuses et spirituelles ? Ne va-t-elle pas au-delà de toutes les considérations humaines ? Ne traverse-t-elle pas le désir humain pour l'ouvrir à une Réalité surnaturelle ? Il est vrai, mais il faut, ici encore, y regarder de plus près. *En quel Dieu* croyons-nous et *pourquoi* Lui donner notre foi ?

« Pas plus en religion qu'en amour, la critique psychologique des illusions n'a le premier ni le dernier mot. Mais si les conduites ou les expériences religieuses prétendent, comme c'est le cas dans l'amour accompli, faire dépasser la subjectivité, instaurer une alliance transformante pour le moi et son réseau relationnel, elles se doivent de confirmer leurs points d'ancrage dans une Réalité qui soit *autre* que les propres besoins du sujet qui les vit. Elles appellent des prises de conscience diverses et progressives, des confrontations par des prises de parole, des transformations dans les structures pulsionnelles de l'inconscient... Le discernement psycho-spirituel des expériences religieuses à retenir comme positives, dans le sens d'une ouverture à un Autre que soi, passe par un examen de l'enracinement des illusions dans les désirs conscients et dans l'opération inconsciente des projections... » (A. Godin, p. 177).

C'est que l'expression *désir de Dieu* est ambiguë. Elle peut, bien sûr, se réclamer d'une longue tradition spirituelle, dans le christianisme, avant et hors de lui (songeons à certains textes de la Grèce antique, du Moyen-Orient ou de l'Inde). Elle peut exprimer ce qu'il y a de plus profond, de plus essentiel, de plus haut, dans l'être humain et dans ses aspirations les plus fondamentales. Il n'en demeure pas moins que l'expression renvoie d'elle-même à l'entrecroisement de deux désirs : le désir de l'homme pour Dieu et le désir de Dieu pour l'homme et que chacun de ces deux désirs peut être conçu de façons fort différentes. De quel désir l'homme désire-t-il Dieu ? De quel désir Dieu désire-t-il l'homme ou que désire-t-il pour l'homme ? Rien ne peut faire dire a priori que ces désirs coïncident, ni, à plus forte raison, qu'ils coïncident nécessairement et comme automatiquement. Tout montre, au contraire, que cette coïncidence est problématique et difficile, que l'homme n'y parvient que lentement et péniblement.

Il y a certes un *désir d'union*, un désir de retrouver la source même de l'existence, le sol sur lequel il est possible de s'appuyer, de marcher, de s'élancer, qui est à la base, non seulement de toute quête mystique, mais de toute attitude religieuse. Rejoindre Celui qui est l'origine, le terme, le fondement de toute vie, c'est ce que l'être humain ne peut cesser de désirer, de souhaiter, de demander.

Désir légitime et incontournable : les textes religieux abondent, dans la Bible notamment, qui le montrent à l'œuvre en toute recherche de Dieu (ou d'une « réalité fondatrice et supra-humaine »). Mais les expressions plus ou moins déviantes, voire pathologiques, de ce désir, en particulier lorsqu'il devient « désir de fusion » ou qu'il prend un certain caractère d'avidité, attirent l'attention du psychologue, qui ne peut pas, à son endroit, ne pas évoquer un primordial rapport à la mère. On pourrait, sur ce point, renvoyer aux travaux de D.W. Winnicott, en Angleterre, avec sa notion d'*objet* ou de *phénomène transitionnels*, par ex. : *Jeu et Réalité*, Paris, 1971 ; cf. aussi A. Vergote, *Dette et désir*, p. 165 svv, et *Psychologie religieuse*, ch. 3, p. 155 svv.

Mais un tel désir d'union ne saurait représenter à lui seul *toute* l'attitude religieuse : si tel était le cas, nous risquerions de méconnaître l'essentielle dimension d'*altérité* du Dieu transcendant. Certaines religions naturistes ou, pour reprendre le mot de Vergote, cosmo-vitalistes, tendent en effet, au moins dans certains cas extrêmes, à effacer toute distinction entre l'homme et le divin, à replonger l'homme dans le divin, un divin qui est souvent conçu comme intra-cosmique. Psychologiquement, ce serait alors le retour au sein maternel, le refus de toute séparation, l'« adualisme », la rentrée dans le Grand Tout.

Tel n'est évidemment pas le cas dans les grandes religions monothéistes et particulièrement dans le christianisme : le symbole *paternel* vient alors équilibrer la référence maternelle et même opérer une salutaire rupture. « La Parole de Dieu est comme un glaive tranchant », dit l'Écriture. Il ne s'agit plus de fusion, mais de l'établissement de relations inter-personnelles, de reconnaissance réciproque, de rencontre de deux libertés, la liberté de l'homme et la souveraine liberté de Dieu. Une telle rencontre peut bien prendre, par la projection des désirs et des angoisses de l'homme, des allures de conflit, conflit de pouvoirs, dans la mesure où on l'imagine comme une épreuve de force (cf. le Freud de *Totem et tabou*), mais elle peut ausi, au-delà de l'affrontement inévitable, se faire reconnaissance d'une *dette symbolique* qui, tout en étant reconnue comme dette, est reconnue aussi comme n'étant pas à payer (A. Vergote, *Dette et désir*, p. 162).

Le désir de l'homme est le désir de l'Autre : cette expression de J. Lacan, sortie de son contexte, est susceptible de plusieurs interprétations. Nous la reprenons ici pour signifier à la fois que l'homme est l'objet ou le terme du désir de Dieu et qu'en désirant Dieu, le Dieu Père, il désire que Dieu soit Dieu, Autre que lui, d'une altérité qui ne soit jamais réductible à la mesure mesquine des besoins humains.

4) Un dernier élément doit entrer encore en considération : celui que les psychologues désignent sous le terme d'*identification*. Aucune attitude humaine, et encore moins aucune attitude spirituelle ou religieuse, ne peut se structurer sans référence à des modèles. L'enfant humain trouve peu à peu son identité en s'identifiant à des personnes de son entourage ou à des aspects de ces personnes. Il s'agit ici de bien plus

qu'une simple imitation : celle-ci demeure jusqu'à un certain point extérieure : tandis que l'identification suppose une transformation intérieure du psychisme, transformation, d'ailleurs, pour une large part, inconsciente. Or, remarque Freud, « ... chaque chrétien aime le Christ comme son idéal et est lié aux autres chrétiens par l'identification... Il doit d'une part s'identifier avec le Christ et, d'autre part, aimer les autres comme le Christ les a aimés. D'un côté, l'identification doit compléter l'amour ; d'un autre côté, l'amour doit venir compléter l'identification... » (*Psychologie collective et analyse du moi*, tr. fr., Paris, 1951, p. 41-42).

C'est donc à partir d'un amour *reçu* du Christ que se constitue la communauté chrétienne, mais c'est à partir d'une *identification* au Christ aimant *tous les hommes* que le chrétien lui reste fidèle.

Certes, Freud, dans le passage cité, voit cette *identification* comme un *devoir*, une exigence imposée par l'Église ; il dénonce la prétention de cette dernière à exiger de ses fidèles une attitude humainement impossible. Il ne voit pas que, avant de se présenter comme une exigence, cette affirmation du Christ, reprise par l'Église : « Tout ce que vous ferez à l'un de ces petits, c'est à Moi que vous le ferez », se présente d'abord comme une Bonne Nouvelle, un message, un appel. Il y aurait là ample matière à réflexion. Il n'en demeure pas moins que « christianus alter Christus », le chrétien est identifié au Christ, c'est-à-dire qu'il est doublement décentré par rapport à lui-même, en direction du Père, tout d'abord (« Non pas ce que je veux, mais ce que Tu veux »), en direction des autres hommes et, plus spécialement, de ceux qui sont les moins attirants humainement, les pauvres, les exclus, les « marginaux », comme le Christ et avec Lui. Encore une fois, le rapport à l'Autre est ici décisif ; il est la pierre de touche d'une attitude authentiquement spirituelle, authentiquement chrétienne.

4° C'est dans ces perspectives qu'il faudrait enfin situer les différentes EXPRESSIONS de la vie spirituelle ou religieuse que sont la prière, les gestes rituels ou sacramentels, la conduite morale ou éthique.

S'il est vrai, comme nous le rappelions ci-dessus, que toute vie spirituelle authentique implique la rencontre de deux désirs, requiert que le désir de l'homme rejoigne de quelque manière le désir de Dieu, mais s'il est vrai, par ailleurs, que ce désir de Dieu, l'homme le fait sien au cœur même de son désir humain, prière, rites, conduite morale auront sans cesse à être *convertis*. L'homme spirituel aura sans cesse à retransformer une prière de demande, indispensable pour que les besoins humains ne soient pas absents de la prière, en prière de reconnaissance, ce mot désignant à la fois la dette symbolique évoquée plus haut, le désir de rejoindre le désir de Dieu, la volonté de conformité, la gratitude et l'adoration. Cela ne saurait aller sans peine et sans renoncement, mais cela ne saurait aller non plus sans confiance et sans amour.

Les rites, eux non plus, ne sauraient se transformer en actions plus ou moins magiques, dont le but serait de mettre la main sur les pouvoirs divins, de se prémunir contre la colère ou l'arbitraire d'un dieu jaloux de ses prérogatives, de se protéger contre les coups du sort... Ils sont au contraire, des gestes d'alliance, l'expression d'une foi et d'une confiance qui s'en remettent, à travers un symbolisme simple et humain, à la volonté libre et bienveillante d'un Dieu sauveur, dans le cadre institutionnel d'une communauté de croyants.

La conduite morale, enfin, ne sera pas la quête anxieuse d'une impossible perfection, le souci scrupuleux d'être « en règle », la crainte permanente et obsessionnelle de « perdre l'amour du Père », la préoccupation narcissique d'une conformité sans défaut, le légalisme étroit, sec, anonyme et intransigeant. Elle sera écoute et accueil d'une Parole, d'un appel, acceptation d'une Présence qui dérange, mais qui pousse à avancer, d'une rencontre (ou de rencontres) qui obligent à une perpétuelle décentration de soi, à une constante transformation, à une marche incessante vers les autres et vers l'Autre.

Bien des nuances pourraient certes être apportées. Notre troisième partie tentera de le faire en étudiant certains rapports existant entre l'évolution de la vie spirituelle et la maturation psychique du sujet humain.

III. LA VIE SPIRITUELLE DÉPEND-ELLE DU PSYCHISME ?

Les réflexions théoriques qui précèdent montrent à l'évidence l'étroite interdépendance de ce qu'on appelle *vie spirituelle* et *psychisme humain*. Une telle interdépendance, reconnaissons-le, a de quoi inquiéter et nous devons ici prêter l'oreille aux objections.

Objections du croyant, qui craint de voir profaner des réalités pour lui sacrées : foi en Dieu et en Jésus Christ, vie de prière, obéissance aux préceptes divins et ecclésiastiques, pureté morale, efforts ascétiques, expériences mystiques, etc.

Objections des pasteurs et des directeurs spirituels, des moralistes et des théologiens, redoutant la méconnaissance systématique des valeurs proprement spirituelles, l'oubli (au moins pratique) de la grâce et de la puissance de Dieu, bref un *naturalisme* de mauvais aloi, un refus du surnaturel, etc.

Objections aussi des psychologues eux-mêmes, dont l'accord, sur ces questions, est loin d'être réalisé : névrose obsessionnelle, attitude infantile, selon Freud, la religion est une dimension essentielle du psychisme, selon Jung, qui tend d'ailleurs à la réduire à sa valeur psychologique, mais aussi selon Daim, Caruso, Frankl, qui y voient, dans l'inconscient lui-même, une sorte d'ouverture vers le Transcendant, l'Absolu, le Sens ultime de l'existence, au risque, il faut le dire, d'une certaine confusion des plans !

De telles objections méritent d'être prises au sérieux et quelques précisions sont ici nécessaires.

1. **La sanctification dépend-elle du psychisme ?** – A la lumière de ce qui a été dit, la question ne peut pas ne pas se poser. La réponse doit être nuancée. Nous en emprunterons les éléments à un article déjà ancien, mais qui nous paraît, sur ce point, clair, judicieux et équilibré (cf. L. Beirnaert, *La sanctification dépend-elle du psychisme ?*, dans *Études*, juillet 1950, p. 58-65, repris dans *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, 1964, p. 133-42, que nous citons).

« Il y a les psychismes disgraciés, pauvres en dispositions naturelles pour une vie conforme à la loi morale : ils font les êtres qui ne seront jamais pleinement vertueux et se traîneront de faiblesse en faiblesse jusqu'à la fin de leur vie ; il y a les psychismes secs et irréductiblement rationalisants, de ceux qui n'auront aucun goût pour les sacrements et pour la simple soumission au mystère ; il y a les psychismes infantiles, hantés par un besoin de sécurité, obsédés par une fausse culpabilité, de tant d'« anormaux » grands ou petits, qui ne connaîtront vraisemblablement jamais la lucidité des jugements de valeur et la conscience des vouloirs : tous ceux-là, et ils sont nombreux, sont-ils défavorisés par rapport à la sanctification ? » (p. 133-34).

Remarquons ici que le terme même de *sanctification* peut être équivoque. Il peut s'agir, en un premier sens, de cet acte par lequel Dieu lui-même communique à l'homme sa propre vie, sa grâce, son amour, son pardon, action divine à laquelle répond, bien entendu, le consentement de l'homme. Il faut, en effet, que le sujet humain se laisse saisir par cette grâce divine, accepte, d'une façon ou de l'autre, de « mourir à lui-même » pour vivre en Dieu : une telle conversion ne dépend pas, de soi, des dispositions psychiques favorables ou défavorables ; « pauvre » ou « riche » psychiques ont l'un et l'autre à consentir à ce retournement de tout leur être, l'un malgré et dans sa misère, l'autre dans une attitude d'humble action de grâce qui l'éloigne de toute suffisance et de tout orgueil mal placé.

Peut-on pourtant en rester là ? Laissons de côté le cas extrême du *dément* : sans nier qu'il puisse être atteint par la grâce de Dieu, il échappe, pour une large part, à l'expérience du psychologue. Mais, en dehors de ce cas (ou d'autres similaires), les choses sont beaucoup plus mêlées : « L'événement spirituel a lieu au sein des événements de la vie psychique. C'est en vivant tel amour, tel élan de sympathie, tel ressentiment, telle angoisse ou tel échec que je me livre ou me refuse à la grâce. La liberté sous la grâce joue à l'intérieur même des événements psychiques. C'est pourquoi on ne peut jamais conclure de la présence d'une motivation névrotique à l'absence certaine d'une motivation spirituelle. Une même conversion, par exemple, peut être motivée par un besoin de sécurité quelque peu infantile *et aussi* par un *authentique* consentement à la grâce » (p. 138).

Un discernement sera certes indispensable, mais l'Esprit peut agir même en des sujets dont les dispositions psychiques restent pauvres ou défavorables. Reste cependant que la présence et l'action de l'Esprit de Dieu dans un psychisme humain doivent normalement s'accompagner d'effets et que ces derniers doivent, d'une façon ou d'autre, pouvoir être constatés.

Nous retrouvons là le deuxième sens du mot *sanctification* : c'est tout l'être humain qui doit se trouver progressivement renouvelé : « L'Esprit tend à engendrer des façons nouvelles d'aimer, de sentir, de juger... C'est précisément pour l'épanouissement des « fruits de l'Esprit » que les dispositions et la normalité psychique interviennent... Il y a des qualités proprement psychiques qui *conditionnent* l'épanouissement des fruits de l'Esprit dans ce qu'on appelle les *vertus* chrétiennes et l'*exercice concret* de la charité » (p. 138-39).

Faudrait-il, dans ces conditions, désespérer de ceux qui se trouvent démunis de telles qualités ? Non, sans doute : « Il est bien rare que, même chez le plus disgracié, l'inscription psychique (de l'action de l'Esprit) soit totalement ratée... Dans une vie encore cahotée et misérable, la respiration secrète des vertus théologales se manifestera... Quant aux névrosés, sans jugement et parfois obsédés, nous en connaissons (poursuit Beirnaert) dont la simple fidélité à tenir dans la nuit la main divine qu'ils ne sentent pas, est d'un éclat aussi insoutenable... que la magnanimité d'un Vincent de Paul ! Même chez les plus dénués, le psychisme... tend à devenir une expression de la liberté, alors même que cette expression échappe à leur conscience claire » (p. 140).

Le chrétien ne saurait cependant se satisfaire de situations qui, par quelque côté, demeurent des anomalies. Il ne saurait prendre son parti de ces discordances. Sans nier qu'il puisse exister des obstacles apparemment insurmontables, sans exclure du Royaume de Dieu les boiteux et les paralytiques, il mettra tout en œuvre pour « assainir le sol » autant qu'il sera humainement possible, venir en aide à ceux qui souffrent et « leur rendre possible, je ne dis pas de vivre, mais d'*éprouver* l'espérance » (*ibid*).

C'est là que pourront trouver place les moyens humains et les diverses techniques permettant, au moins dans certains cas, de rétablir quelque peu un équilibre psychique perturbé et d'ouvrir, dans une certaine mesure, l'accès du sujet humain à une nouvelle liberté.

Ces moyens sont de divers ordres : avant de penser à recourir à des psychothérapeutes ou à des analystes, sans doute ne faut-il pas oublier l'importance d'une saine éducation, humaine et spirituelle, d'une hygiène de vie, sur laquelle on insiste à juste titre de nos jours, de conseils éclairés, sollicités et donnés au long des jours, etc. C'est souvent pour avoir négligé ces simples évidences, que l'on a dû, par la suite, en appeler à des techniques plus onéreuses, plus longues, aux effets quelquefois problématiques.

2. Si rien de ce qui est humain ne doit rester, en principe, étranger à l'influence de la grâce de Dieu, c'est donc toute une **éducation** (voire une rééducation) qui sera nécessaire pour permettre à l'homme de vivre « la vie spirituelle dans la condition charnelle » (cf. A. Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, Problèmes de vie religieuse, Paris, 1968). Une telle éducation se doit d'être une éducation totale, une formation de *tout* l'être, « corps, âme, esprit », pour en arriver à un degré de *maturité humaine*, qui, en rendant possible un maximum de liberté, rende aussi le sujet humain, dans toutes les dimensions de son existence, souple et disponible aux inspirations de l'Esprit.

Mais que recouvre au juste ce mot de maturité ? A défaut d'une définition formelle, du moins est-il possible de décrire avec assez d'exactitude ce que les psychologues entendent par ce terme.

L'*âge* n'est pas à lui seul un critère suffisant : il faut évidemment du *temps* pour mûrir et nous aurons à évoquer plus loin certaines des *étapes* qu'il est nécessaire de parcourir pour arriver à la maturité. Mais les situations sont si diverses, suivant la race, le pays, la famille, l'environnement social, la constitution individuelle, etc., que toute détermination d'un « âge de la maturité » risquerait d'être si approximative qu'elle perdrait toute signification. Tel enfant pourra être dit « mûr pour son âge », tandis que tel adulte présentera de nombreux traits d'immaturité.

On rapproche souvent *maturité* et *âge adulte* : là encore, il faut s'entendre. Dans son acception psychologique, le mot adulte évoque plutôt un certain idéal d'équilibre et de stabilité que l'on pourrait sommairement caractériser de la façon suivante. Serait adulte, en ce sens, celui qui, ayant suffisamment découvert les ressources de sa personnalité, serait capable de reconnaître à la fois ses possibilités et ses limites, de se concentrer, de s'exprimer et de se donner à une tâche, de telle façon qu'on puisse compter sur lui, sur sa cohérence, sur sa fidélité ; – celui qui, au-delà des emballements et des enthousiasmes passagers, serait capable de vivre de convictions raisonnées et raisonnables (ce qui n'exclut pas la passion), de savoir, non seulement être généreux, travailleur, actif, mais aussi pourquoi et pour qui il l'est ; – celui qui se sait *responsable* de son existence et de celle d'autrui, solidaire des autres, engagé profondément dans les combats de l'existence, conscient de ses enracinements sociaux et soucieux d'œuvrer (de quelque façon que ce soit) dans la société où il vit.

« Tant qu'on vit dans l'idéalisme, préférant le rêve, l'imagination et même l'idée à l'expérience quotidienne, on n'est pas adulte. L'adulte ne triche pas avec la réalité ; il cherche à s'y situer avec réalisme, acceptant les limites et l'échec sans

être démonté comme sans en prendre son parti. Il est même capable de faire face aux éléments de déséquilibre qu'il a repérés dans sa personnalité, comptant avec eux plutôt que de ruser déloyalement avec. Il est l'homme quotidien, conférant de la grandeur aux petites choses, au-delà du caprice, de l'évasion 'idéale', des dérobades de la subjectivité » (A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, Bruxelles-Paris, 1958, p. 8).

Réflexions qui amènent la mise en garde suivante : « Une analyse même sommaire du monde moderne mettrait facilement en valeur combien il est en appel d'*humanité adulte* ; sa complexité, sa socialisation intensive, ses rythmes accélérés, ses sollicitations à l'engagement, sa démocratisation, multiplient les inadaptés et les névrosés parmi les êtres demeurés infantiles ou adolescents. Dans un monde plus calme et plus simple, ces êtres n'auraient pas connu les mêmes difficultés, mais n'auraient point, non plus, été *sollicités de mûrir* de façon aussi urgente » (*ibid.*).

Comment nier que ces appels à une maturité humaine authentique s'adressent au premier chef à ceux et à celles qui s'adonnent à la vie spirituelle et prétendent la vivre dans toute sa vérité ?

Des études récentes (1982), faites par des éducateurs (et rééducateurs) canadiens et se référant aux travaux d'É. Erikson, viennent à l'appui des analyses précédentes et soulignent à quel point, tout au long de l'éducation de l'enfant, comme en toute rééducation d'adulte psychologiquement perturbé, des *valeurs humaines,* des dynamismes humains, des attitudes psychologiques constituent la base indispensable de toute évolution favorable, de toute possibilité d'ouverture à l'Autre, qu'il s'agisse d'autrui ou de Dieu : une confiance de base, une « espérance », c'est-à-dire la possibilité de supporter une attente sans se décourager, une aptitude à vouloir, à se contrôler, à se maîtriser, à poursuivre des buts que l'on se fixe, des compétences, ce mot signifiant aussi bien une habileté technique que de « bonnes habitudes », de la constance et de la fidélité, enfin la capacité d'amour, impliquant don et accueil, réciprocité dans les relations (cf. J. Guindon, *Vers l'autonomie psychique*, Paris, 1982, p. 45). Ces auteurs (chrétiens) font remarquer à juste titre que ces valeurs « naturelles » sont elles-mêmes porteuses d'un élan spirituel et peuvent, de ce fait, servir à la fois de point de départ et de point d'appui à une vie spirituelle : les expériences faites en divers pays semblent leur donner raison.

3. **Maturité spirituelle.** – Si « la vérité dans la vie spirituelle » (L. Beirnaert) implique, avec les réserves que nous rappelions ci-dessus, un certain degré de maturité psychologique, quels seront donc les points qui, aux yeux du psychologue comme à ceux du pasteur ou du directeur spirituel, signaleront la présence ou l'absence d'une telle maturité ?

1° « Qui veut faire l'ange fait la bête » : il est souverainement important d'être (relativement) à l'aise AVEC SON CORPS ET DANS SON CORPS. L'essentiel n'est pas d'avoir du corps une connaissance scientifique, encore que certaines connaissances puissent être utiles en ce domaine, mais surtout d'avoir accepté son corps, d'en avoir fait un moyen d'expression, d'échange, de relation, sans en être gêné ou paralysé. Le corps peut être parfois malade, la souffrance physique ne peut toujours être évitée, le poids de cette douleur peut être lourd ; mais, à côté de ces infirmités qu'il faut supporter, existe un nombre considérable de *malaises psychosomatiques* qui sont bien plus en rapport avec des *attitudes psychiques profondes* qu'avec tel virus ou tel dysfonctionnement organique. L'hygiène corporelle bien conçue, les exercices physiques, le souci normal de la santé, le régime de vie, éventuellement les postures du corps (dans la vie courante ou au cours d'exercices inspirés du yoga, du zen, etc.), tout cela peut avoir une incidence notable sur une vie spirituelle équilibrée. La maladie elle-même peut alors être vécue de façon moins angoissée, moins désespérée, plus paisible, le « renoncement » qu'elle implique ne tournera plus (ou tournera moins) au découragement et à la révolte.

2° A l'articulation du corps et de l'affectivité, une mention particulière doit être faite de la SEXUALITÉ : sans vouloir y insister exagérément, rappelons que, là aussi, un équilibre doit être trouvé entre le laxisme et le rigorisme. Le laisser-aller en la matière est non moins dommageable que le scrupule obsessionnel ; il y a une maîtrise de soi (regards, lectures, spectacles, gestes, attitudes, etc.) qui n'exclut pas la souple acceptation des réalités sexuelles, mais permet de les contrôler, comme il y a des attitudes raidies qui, paradoxalement, provoquent le « retour du refoulé » et font vivre le sujet dans l'obsession du sexuel. Ce que l'on voulait éviter de toutes ses forces ne cesse alors de se représenter sous forme de « tentations » irrépressibles ! Le corps lui-même, si l'on peut dire, se prête au jeu et, sous des formes diverses, « se sexualise » (cf. H. Samson, *La morale dans son rapport avec les faits biologiques*, dans *Études carmélitaines, Limites de l'Humain,* 1953, p. 178 svv).

3° « Faire preuve d'INTELLIGENCE », dans la vie spirituelle comme en tout autre champ d'activité, c'est moins accumuler des savoirs ou des informations, qu'être capable de *discernement*, de *jugement* sain, rester accessible aux arguments d'autrui, savoir peser le pour et le contre, etc. Il existe, hélas, des « logiciens intrépides » que rien n'arrête dans leurs raisonnements, mais dont la logique, insensible aux objections, n'a plus aucun rapport avec la réalité ! La véritable intelligence, au contraire, est faite de souplesse en même temps que de cohérence, d'adaptation raisonnable aux circonstances et aux situations, d'intuition autant que de logique.

4° Être LIBRE, c'est à la fois savoir se décider, donc trancher, et persévérer dans la tâche entreprise, deux aspects de ce qu'on nomme la volonté. « Marcher sans raidissement ni violence, en évitant de dramatiser... et en se persuadant qu'un effort soutenu, animé par un idéal élevé, permet de progresser plus vite que des alternances de violence contre soi et de laisser-aller » (G. Cruchon, *op. cit.*, t. 2, p. 403). Cela suppose choix (donc sacrifices), organisation, constance, mais aussi disponibilité à l'imprévu, capacité de se reprendre après un échec, etc.

5° C'est surtout dans la RELATION À AUTRUI que l'on pourra juger de la maturité ou de l'immaturité d'un sujet. Une affectivité équilibrée doit permettre d'être à la fois vraiment soi-même et présent à l'autre, dans un échange qui, tout en incluant sympathie et amour, respecte l'altérité et sauvegarde la (relative) autonomie de chacun. Ni dépendance excessive, ni repli sur soi-même, ni fuite de soi dans de multiples « contacts », toujours superficiels, ni préoccupation narcissique de l'impression faite sur autrui : la relation authentique est, sans doute, ouverture et disponibilité,

mais aussi absence d'angoisse en face de l'autre, relative sécurité intérieure ; il faut savoir *rester soi-même* dans la communication avec les autres.

A défaut de cette « sécurité », nous risquons d'avoir des réactions infantiles, faites de docilité peureuse, d'agressivité plus ou moins camouflée, de revendications perpétuelles, etc. Besoin d'affection, besoin de se faire valoir, besoin d'être dirigé, ou, à l'inverse, besoin de dominer, de s'imposer, de se plaindre, etc., sont autant de signes d'immaturité et autant d'obstacles à la vie spirituelle. On pourrait en dire autant du refus de la solitude, de l'impossibilité de rester seul un moment, du besoin de présences sensibles autour de soi : comment, dans ces conditons, vivre une authentique vie de prière ? Comment accepter les inévitables renoncements affectifs sans lesquels on peut difficilement concevoir union à Dieu et vie de foi ?

6° Un cas particulier de l'attitude envers autrui est l'attitude envers l'AUTORITÉ, envers ceux et celles qui détiennent ou sont censés détenir une quelconque autorité, à quoi il faudrait joindre l'attitude envers la *loi*, qu'il s'agisse de lois humaines, divines, ecclésiastiques ou religieuses. L'attitude normale de soumission intelligente, d'obéissance volontaire, d'humilité chrétienne, peut parfois se déformer et se transformer en révolte, ouverte ou sourde, en dérobade, en refus, voire en défi, – ou tout au contraire – en soumission servile, en flagornerie, en légalisme exacerbé, en désir de plaire pour se sentir « en règle » ou « approuvé », voire « aimé »... Le manque de maturité serait alors évident et les justifications « naturelles » ou « surnaturelles », fort suspectes !

7° La RELATION À DIEU, il est facile de le comprendre, sera en relation étroite avec les attitudes précédemment décrites. Une prière infantile considérera Dieu comme le « complément affectif », le « refuge », le « consolateur », « la providence », le « distributeur de grâces », etc. Une certaine image de Dieu (ou « représentation de Dieu »), l'accentuation unilatérale de certains passages bibliques, ou, à l'inverse, un sentiment obsédant de culpabilité, la crainte de ne pas être en règle avec un Dieu surveillant et punisseur, la peur excessive de la faute ou des châtiments qui s'ensuivent, etc., aussi bien qu'une ascèse ou une mortification qui, à l'inverse d'une véritable pénitence et d'un vrai repentir, tournent au stoïcisme ou au masochisme, sont, à cet égard, révélateurs.

Le sujet dont l'affectivité a été gravement frustrée sera plus particulièrement exposé à de telles déviations. Atteint, comme on le dit parfois, d'*abandonnite*, se sentant « laissé pour compte », il risque, outre les attachements excessifs analysés ci-dessus, soit de désespérer, de ne plus croire en un Dieu « invisible », « insensible », soit, au contraire, de se construire un « Dieu-maman », où se trouvent compensés imaginairement toutes les privations affectives. D'où les alternances d'exaltation et de dépression, de « consolations » ou de « désolations », qu'il ne faudrait pas attribuer sans plus à Dieu ou au diable...

Attitudes déviantes, signes d'une certaine immaturité psychique, qui peuvent gêner, bloquer, faire dévier la vie spirituelle. Elles ne sont rappelées ici que pour mettre en garde : elles ne doivent pas pour autant faire oublier les attitudes justes et authentiques ; les arbres ne doivent pas cacher la forêt ! Mais la vigilance est indispensable en un domaine où les illusions ne manquent pas.

8° Rapprochons, enfin, ces attitudes « adaptées » et « inadaptées », indices de maturité ou d'immaturité psychologiques, de ce que les anciens moralistes appelaient LES VERTUS ET LES VICES. Ce serait certainement une erreur de les identifier sans plus. Le mot vertu évoque pourtant l'*effort*, le combat, la lutte, que mène l'homme pour acquérir un certain contrôle sur lui-même et se rendre ainsi disponible en vue d'un certain idéal ou libre pour répondre à un Appel ; mais « la disposition vertueuse, en quoi consiste (en fin de compte) la vertu, concerne non seulement la partie spirituelle qui guide et fixe la conduite à tenir, mais aussi la partie affective, qu'elle doit s'être conciliée... Enfin il faut encore s'exercer... pour que les commandes du corps deviennent elles aussi dociles aux exigences de l'esprit » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1105 a 7, 1172 a 22). Si la vertu est ainsi un *habitus*, une manière d'être, qui implique une certaine intégration, une certaine harmonisation, des diverses couches de la personnalité, et qui, de ce fait, rend possible une conduite plus *libre* en fonction des buts que l'on s'est fixé, les attitudes que nous avons présentées comme indiquant une certaine *maturité*, un certain équilibre peuvent en être rapprochées. Elles en sont, pour une part au moins, la condition (cf. *supra*).

Par contre, « les attitudes inadaptées sont pour le psychologue le fruit d'un manque d'intégration de la personnalité, qui... reste divisée et prisonnière des pulsions et des désirs instinctuels que le Moi supérieur n'a pas su intégrer » (G. Cruchon, *op. cit.*, p. 92). Cependant, « il est juste d'ajouter que certaines attitudes inadaptées ne sont pas toujours des attitudes vicieuses au sens moral... du mot. Dans ces cas, on devrait parler d'attitudes défectueuses, imparfaites » (*ibid.*, p. 93).

On peut, compte tenu des distinctions apportées, présenter ainsi la liste des principales « attitudes inadaptées » : a) les *attitudes ambivalentes* et *oscillantes*, qui conduisent aux hésitations, doutes, scrupules, obsessions, phobies... (attitudes névrotiques) ; – b) les *attitudes agressives* (qui peuvent aller jusqu'à la paranoïa)... – c) les *attitudes dominatrices*, despotiques, méprisantes... – d) les *attitudes avides* et *possessives*... – e) les *attitudes jouisseuses* et sensuelles... – f) les *attitudes défensives* (formations réactionnelles), *récessives* (timidité, tristesse, schizoïdie, états dépressifs)... – g) les *attitudes d'évasion* et de *compensation* (fuite dans l'imaginaire, le rêve, le délire)... (d'après G. Cruchon, p. 94-95).

Une telle liste n'est qu'indicative et s'en tient au plan simplement descriptif. Toutes nos analyses précédentes montrent comment de telles déviations ont pu se produire. Notons simplement que, si ces attitudes « défectueuses » ne sont pas, en elles-mêmes, des vices, elles n'en rendent pas moins difficile (c'est le moins qu'on puisse dire) l'exercice de la vertu. A ce titre, elles peuvent être considérées comme des obstacles à la vie spirituelle et il convient, autant que possible, d'y porter remède.

Par contre, des vertus telles que la force d'âme, le courage, la tempérance, la patience, la constance, l'amour du prochain, etc., supposent que le sujet a plus ou moins atteint ce que G. Cruchon nomme le stade de la « maturité accomplie », même s'il faut reconnaître que c'est là un idéal jamais pleinement réalisé (cf. G. Cruchon, t. 2, p. 390-412).

9° DANS LA PERSPECTIVE CHRÉTIENNE, ajoutons-le, l'esprit de l'homme reçoit, par la grâce de Dieu et le don de l'Esprit, des lumières et des forces qui vont au-delà de ses capacités naturelles et qui le *transforment* profondément. De nouveaux horizons s'ouvrent devant lui, de nouvelles valeurs le sollicitent, son attitude envers autrui, par « imitation de Jésus Christ » (nous préférerions « identification au Christ », cf. *supra*), se modifie : il sera plus attentif aux pauvres, aux infirmes, aux malheureux, aux étrangers, plus

enclin au pardon, à l'amour fidèle malgré les heurts et les difficultés, etc. Son affectivité elle-même sera, en quelque sorte, spiritualisée, ainsi que sa mémoire et son imagination, dont l'objet lui-même transcende, en quelque manière, le monde terrestre pour devenir, par la grâce de Dieu et jusqu'à un certain point, Dieu lui-même en ses diverses manifestations : la sensibilité aussi est plus ou moins « transfigurée » : les « sens spirituels » se tournent vers les mystères divins et deviennent capables de les goûter, de leur trouver une saveur qui n'est plus de l'ordre des réalités corporelles. Là où Freud, dans une perspective encore trop étroite, parlait de *sublimation*, nous parlerions plutôt ici de *spiritualisation*, indiquant par là qu'il s'agit d'une réelle transformation, au niveau même des différentes « facultés » (intelligence, mémoire, sensibilité, volonté...), produite par l'Appel même de Dieu et l'action de son Esprit, transformation de tout l'être, progressive, certes, et partielle dans la plupart des cas, mais saisissant l'homme au plus profond de lui-même dans la ligne de sa vocation la plus essentielle (cf. G. Cruchon, *op. cit.*, t. 1, *La personne et son entourage*, p. 119-33).

IV. PSYCHOLOGIE PASTORALE ET DIRECTION SPIRITUELLE

Si donc la vie spirituelle ne peut se concevoir que profondément insérée dans le réseau des déterminations psychiques de l'être humain, il ne paraîtra pas étonnant que les pasteurs, conseillers ou « directeurs » spirituels, se préoccupent des conditions psychologiques dans lesquelles ils exercent leur fonction.

« Ceux qui ont charge d'âmes, rappelle par exemple L. Beirnaert, ne peuvent pas ne pas s'interroger sur l'efficacité de l'aide qu'ils apportent à leurs interlocuteurs... C'est en parlant à cet interlocuteur qu'est le prêtre qu'un fidèle est amené à passer de la confusion à la clarté, de l'expression de ses impressions à la reconnaissance de ce qu'il désire ou redoute en vérité. Si nos entretiens pastoraux se réduisent trop souvent à des rappels de principes (bien connus !), à des encouragements (toujours à renouveler !), à des conseils sans cesse repris (sans cesse non suivis !), s'ils contribuent trop peu à ce cheminement dans et vers la vérité, c'est justement parce qu'ils s'écartent de *la vérité de la situation* de notre interlocuteur... L'échec vient de ce que celui-ci n'a pas dit ou pas pu dire. Il arrive ainsi que nos entretiens se déroulent à un niveau conventionnel ; ils sont peut-être bourrés de vocables religieux, pleins d'affirmations parfaitement correctes au regard de la théologie spirituelle, et cependant ils peuvent manquer l'essentiel : savoir faire venir au jour de la parole ce qui importe à notre interlocuteur, *sa question propre*... Il ne pourra cheminer vers la vérité sans que nous prenions conscience de tout ce qui, dans notre fonction d'interlocuteur à qui une aide est demandée, vient *empêcher la parole de l'autre* » (*Une expérience de perfectionnement du dialogue pastoral*, dans *Christus*, avril 1963, p. 256).

1. Faudra-t-il donc que le conseiller spirituel se fasse psychothérapeute ou psychanalyste ? Certainement pas, pas plus que l'analyste ou le médecin ne doivent se muer en directeurs spirituels. Une rigoureuse **distinction des plans et des compétences** semble devoir être ici maintenue. Il importe d'y insister, car la tentation est grande, de part et d'autre, de sortir de son domaine et de jouer de ce fait à l'apprenti-sorcier, au grand dam des intéressés. Il ne manque pas de thérapeutes qui, sous prétexte que « tout se tient », prétendent intervenir au plan spirituel et religieux. S'il est vrai, comme l'affirme V. Frankl, cité plus haut, que la question du *sens* de l'existence ne saurait être évacuée quand il s'agit d'aider à vivre un sujet humain, le thérapeute n'a pas, en tant que tel, à signifier à son client les options à faire, selon lui, dans l'ordre de la foi proprement théologale. Certaines thérapies, qui visent, au-delà d'une analyse, à une psycho-synthèse, risquent ainsi, à notre avis, d'entretenir des confusions regrettables.

Nous estimons plus prudente la position de L. Beirnaert, qui, parlant du psychanalyste, estime que ce dernier « représente, pour sa part, la santé psychique, c'est-à-dire la libération des troubles névrotiques... Son rôle est simplement de fournir à son client les moyens de prendre conscience du caractère infantile et anachronique de certains de ses comportements. C'est un thérapeute qui vise à donner à la personnalité la disposition de forces et de tendances aberrantes jusque-là. Son but spécifique est (d'aider à) restaurer l'intégrité (relative) d'un psychisme naturel, dont la personne libre fera *sous sa propre responsabilité* un instrument et une expression de la vie selon l'esprit » (*Expérience chrétienne et psychologie*, p. 74).

Mais le danger inverse n'est pas moins réel : des pasteurs, des directeurs spirituels, en présence de sujets plus ou moins perturbés, croient pouvoir, sans formation préalable, intervenir au plan psychologique et faire ce que Freud appelait de la « psychanalyse sauvage ». Le résultat est souvent désastreux. Relation pastorale et relation thérapeutique ne se situent pas au même plan et si, en fait, elles sont parfois complémentaires, elles ne sauraient pourtant se confondre : pasteur et thérapeute ne parlent ni n'écoutent « du même lieu ».

2. Rappelons en quelques mots quelle est la position du **pasteur**, en désignant par ce terme toute personne qui a, de quelque façon, charge d'âmes, en « direction spirituelle » ou autrement.

– Le pasteur, par la proclamation (publique ou privée) de la Parole de Dieu, ne fait qu'expliciter l'*appel intérieur* que Dieu adresse, au plus intime de lui et de façon parfois obscure, à chaque homme – et aider celui-ci à le reconnaître et à y répondre.

– Il croit à cet appel de Dieu, à cette demande obscure des hommes ; il entend ceux-ci l'appeler...

– Il doit accueillir la demande d'autrui, y deviner la demande de Dieu, souvent inexprimée et déformée par l'erreur ou le péché, y discerner l'authentique de l'inauthentique, en respecter le cheminement, etc.

– Il n'agit pas en son nom propre, mais se sait le représentant de Dieu et d'une communauté ecclésiale ; il y a donc toujours un Tiers dans la rencontre pastorale : Dieu y est présent et agissant.

– Par rapport à la demande humaine qui lui est adressée, l'attitude du pasteur sera tout animée par la charité, ce qui implique à la fois : qu'il communie à la recherche d'un certain *bonheur* et qu'il *ouvre* cette recherche à la quête de Dieu.

« En aimant les hommes dans leur relation à Dieu, le pasteur les aime pour eux-mêmes, comme des personnes... Le pasteur communie donc à la recherche du bonheur des hommes, ce bonheur pouvant être apparemment un bien terrestre (voire limité à un ' verre d'eau '), mais en contribuant à cette recherche, il peut l'ouvrir au ' bonheur total ', don de Dieu et fruit de l'Esprit... Son but n'est pas de calmer superficiellement la soif des hommes, leur inquiétude ou leur insécurité... Il doit au contraire inviter chacun à assumer sa mise en question devant Dieu, son inquiétude profonde d'homme et de chrétien... Il ne doit pas ' étancher la soif ', mais susciter celle de ' la source d'eau vive ' » (*La relation pastorale*, p. 63-64).

– Son attitude est donc continuellement à purifier : relation humaine, même si elle est animée par l'Esprit de Dieu, la relation pastorale est relation d'homme à homme. Une présence humaine est désirée de la part de celui qui vient demander le témoignage ou le conseil du pasteur, un certain résultat (constatable, si possible) est désiré par le pasteur. Ces désirs sont légitimes, inévitables, constitutifs de toute rencontre humaine. Les supprimer serait un non-sens. Reste qu'ils ont à être constamment purifiés, dégagés de tout narcissisme, de toute recherche égoïste, de tout ce qui ferait obstacle à l'annonce de la Parole de Dieu ou à la réponse du fidèle à l'appel que Dieu lui adresse. Tâche sans cesse à reprendre et jamais terminée !

3. Les considérations précédentes assignent au pasteur ou au conseiller spirituel une **triple fonction**.

1° Une FONCTION D'ACCUEIL, tout d'abord. Comme Jésus l'a fait avec ses contemporains, le pasteur accueille la personne qui vient à lui, lui manifeste sa disponibilité, respecte sa liberté ; ce qui signifie que l'interlocuteur reste libre d'amorcer, de poursuivre, d'interrompre, le dialogue, libre de fixer les limites de ce qu'il veut confier, de choisir sa manière d'exposer les choses, etc. Cet accueil suppose, de la part du pasteur, qu'il accepte la personne telle qu'elle est, avec ses limites, ses difficultés, ses problèmes, ses réactions, ses prises de position, etc. Il lui faut d'abord accepter pour comprendre : juger trop vite, rassurer, conseiller..., pourraient faire obstacle à une expression pleine et entière du problème ou de la difficulté. Il suppose aussi que l'on s'abstienne de *classer* trop rapidement le consultant comme un « cas » parmi d'autres : la singularité de la situation telle qu'elle est vécue ici et maintenant risquerait d'être méconnue au profit d'une typologie plus ou moins généralisante.

Dans la même optique, inspirée des conceptions de C. Rogers reprises par R. Hostie (*L'entretien pastoral*, Paris, 1963), il importera de ne pas faire tourner l'entretien à l'interrogatoire : la multiplication des questions, de la part du pasteur, risque, en effet, de faire dévier la conversation vers ce que le pasteur désire savoir, au détriment de ce que le consultant voudrait dire. La patience est ici nécessaire. On aura d'ailleurs la surprise de s'apercevoir, au bout d'un certain temps, que le consultant a fourni, à son rythme et au moment opportun, toutes les informations nécessaires ! Il n'est que de savoir attendre ; toute précipitation serait, en l'occurrence, plus nuisible qu'utile.

2° Une FONCTION DE DIRECTION. – Le pasteur, en effet, ne se borne pas à accueillir, à écouter, voire, comme le psychanalyste, à interpréter au plan purement psychologique. On attend de lui une « direction », un conseil, une clarification ; il ne saurait se dérober à une telle demande sans faillir à sa tâche. Encore faut-il bien s'entendre. Dans ses conseils à celui qui donne les *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola recommande la plus extrême discrétion, dès lors qu'il s'agit d'une décision à prendre ; c'est au retraitant, mû et éclairé par la grâce de Dieu, de se décider par lui-même ; et un psychologue contemporain (C. Rogers, déjà cité) reprend la formule : « Aider les gens à s'aider eux-mêmes ».

La « direction » consistera donc surtout (sauf cas exceptionnels d'urgence grave ou de sujets trop peu libres) à aider l'interlocuteur à prendre lui-même sa décision, à clarifier ses motivations, à mûrir ses raisons de croire ou d'agir, à mieux percevoir les divers éléments du problème qui se pose à lui, à assumer, de façon plus consciente et plus libre, sa responsabilité.

Lors même qu'il s'agirait de se soumettre (ou non) à une loi morale impérative, il serait opportun d'agir de la sorte. Car il ne suffit pas que le consultant reconnaisse l'obligation en soi ; il faut encore que cette obligation le concerne lui-même dans sa situation concrète, il faut qu'il l'accepte et la fasse sienne : personne ne peut le faire à sa place.

Le meilleur dialogue pastoral est celui qui, loin d'accentuer la dépendance du consultant par rapport au conseiller, favorise au contraire son autonomie et lui permet de se soumettre librement au dessein de Dieu sur lui, de répondre librement à l'appel que Dieu lui adresse dans sa situation présente. Une dépendance excessive, une soumission passive, seraient finalement génératrices d'oppositions défensives ou d'insatisfaction : elles n'iraient pas dans le sens d'une liberté personnelle capable de s'ouvrir à une vocation divine.

3° UNE FONCTION PSYCHOLOGIQUE DE MÉDIATION. – La relation pastorale n'est ni pure action psychologique, ni simple propos moralisateur, ni pur accueil, ni injonction de la loi. Elle est préparation à une action de Dieu, elle est déjà action de Dieu dans le cœur du consultant aussi bien que dans l'attitude du pasteur. Celui-ci ne doit donc se considérer que comme un « instrument » de cette action divine, « une voix qui prépare les chemins du Seigneur ». Son rôle, comme celui du Baptiste, est de « laisser la place à Celui qui vient ». Son attitude en découlera : infinie patience devant les délais et les lenteurs, confiance dans les ressources (naturelles et surnaturelles) du consultant (Dieu n'agit-il pas en lui ?), tendance à s'effacer, à laisser le consultant prendre lui-même ses responsabilités, à éviter tout « accrochage » intempestif... Le conseiller ne doit pas faire écran entre l'Amour de Dieu qui se propose et la liberté de l'homme appelé à lui répondre. Il ne saurait prendre la place ni de l'un ni de l'autre : il ne peut qu'aider à y voir plus clair, soutenir l'effort de la volonté, renvoyer le sujet à lui-même et à l'appel de Dieu en lui : l'inviter à se décider, puis s'effacer et laisser « la créature traiter avec son Créateur » (S. Ignace, *Exercices spirituels*). Son rôle s'arrête là.

4. Qu'en est-il donc de cette **médiation humaine** dans le dialogue pastoral ? Quels *rôles* y sont joués ? Quelles *images*, conscientes ou inconscientes, y sont présentes ? Quelles *réactions affectives* peut-elle provoquer ?

En tant qu'humaine, la relation pastorale peut se vivre selon une *triple dimension* ou, si l'on préfère, à *trois niveaux* différents :

1° A un niveau proprement SURNATUREL et RELIGIEUX, celui qu'évoque, par exemple, P. Claudel, en réponse à une enquête : « Le prêtre est pour moi le représentant de Jésus Christ sur la terre. Je lui demande la Vie par les sacrements » (*Qu'attendez-vous du prêtre ?*, ouvrage publié sous la direction de Daniel-Rops, Paris, 1949). Pour un tel interlocuteur, le prêtre représente Dieu symboliquement et efficacement et cette considération prime toutes les autres.

2° Au niveau du CONTACT HUMAIN, le consultant apporte avec lui une certaine image qu'il se fait du pasteur et de son rôle... et le pasteur réagit en conséquence. Ces images sont conditionnées par le tempérament du sujet, son histoire passée, son milieu de vie, etc. Elles sont pour une part conscientes et susceptibles d'être reconnues par le pasteur et par le consultant.

3° Au niveau des RÉACTIONS AFFECTIVES INCONSCIENTES (ou pour une large part inconscientes), la relation met

en jeu des besoins très simples : sécurité, protection, amour, appartenance, estime de soi, désir d'acceptation par autrui..., et des dispositions pulsionnelles élémentaires : crainte, culpabilité, sexualité, anxiété, agressivité... Ces besoins et ces dispositions ne sont généralement pas reconnus comme tels, mais opèrent sous le voile d'un système de motivations et de justifications, d'autant plus puissamment qu'on s'écarte davantage de la normalité. C'est à ce niveau du psychisme inconscient que l'on parlera de transfert et de relations transférentielles. Il ne sera pas inutile d'entrer ici dans quelques détails.

1) *L'image du prêtre et son rôle chez le consultant.* – « Si nous saisissions adéquatement l'attitude du consultant à notre égard, nous comprendrions la plupart du temps le sens de son attitude envers Dieu, la signification psychologique de sa foi ou de son manque de foi, de ses objections ou de ses doutes... Nous aurions découvert un chemin très direct pour lui faire prendre conscience, à travers le rôle qu'il nous prête, de l'image de Dieu qui vit et demande à mûrir en lui » (A. Godin, *La relation humaine dans le dialogue pastoral*, Paris, 1963, p. 78). Il est donc de la plus grande importance de savoir discerner et reconnaître ces « images » et ces « rôles ».

Quels sont donc ces rôles qui sont ainsi, consciemment et surtout inconsciemment, prêtés au pasteur ? Ils sont très divers et dépendent aussi bien de la personnalité du consultant que de l'attitude du pasteur lui-même. Pour les uns, le prêtre est avant tout le représentant d'une *autorité*, pour d'autres, le garant d'une *morale*, voire le « policier » qui surveille ou le juge qui condamne ; pour d'autres encore, il est un « père », celui dont on attend tout : secours, interventions, affection, etc., un « père » qui a parfois les traits d'une « mère » (dispensatrice de consolation, de réconfort...), un père aussi (c'est le cas pour certains types de femmes, mais aussi pour certains hommes) dont on cherche à *dépendre* affectivement ou amoureusement. Il peut être aussi le « saint homme », qu'on idéalise, le *magicien* (sacrements !) ou le conseiller, l'expert en psychologie, qui peut indiquer la solution de tous les problèmes : conjugaux, familiaux, financiers, éducatifs, médicaux, etc. Il serait facile d'allonger la liste : n'importe quel pasteur un peu expérimenté peut le faire.

Mais il se peut, comme nous le notions plus haut, que le pasteur se prête (là encore consciemment ou inconsciemment) au jeu et soit enclin à adopter tel ou tel *rôle préférentiel*. Ses réponses au consultant pourront, suivant les cas, le placer en position d'autorité, de consolateur, d'ami, de père... Gêné, agacé, ou, au contraire, flatté, satisfait, il risque alors d'orienter la relation dans une direction qui la détourne de son but, de l'engager même dans une voie sans issue.

Sans méconnaître, ce qui serait illusoire et dangereux, l'existence de ces « images » que se forme de lui son consultant, ni même sa propre tendance à s'y conformer, le pasteur qui se veut lucide et loyal, devra faire un effort pour les percevoir, les reconnaître, les *accepter comme un fait*, et, progressivement, en dévoiler le caractère partiel et inadéquat pour rendre à la relation sa vérité et son authenticité.

« Plus le prêtre sera émotivement adulte, plus grande sera sa sécurité personnelle en dehors de tout succès pastoral, et plus il sera capable de reconnaître et d'accepter, pour les dépasser, les variations de rôle qu'on projette sur lui » (A. Godin, *La relation humaine dans le dialogue pastoral*, p. 85).

2) *Besoins inconscients et relations transférentielles.* – Au sens strict, le transfert est un processus par lequel les désirs *inconscients* s'actualisent sur certains objets dans le cadre d'une relation établie avec eux..., d'une répétition de prototypes infantiles (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 6e éd., Paris, 1978). Des réactions affectives vécues dans le passé, notamment dans l'enfance, ont abouti à un refoulement : la relation actuelle en permet ou en provoque la réactivation. Par exemple, on revit, dans le cadre de la relation pastorale, des « affects » qui furent jadis réprimés et qui visaient les personnages parentaux, la famille, etc.

Les signes qu'une relation de transfert s'est établie dans la rencontre pastorale sont les suivants : la ténacité de certaines attitudes (plus ou moins faussées), malgré les explications, les mises au point, les refus ; la résistance au dévoilement et l'ambiguïté de ces attitudes ; l'ambivalence affective qui les accompagne (confiance et crainte, affection et agressivité, humilité et orgueil, marchant ensemble dans une vivante – et inconsciente – contradiction) ; impression d'inauthenticité, d'équivoque, etc. ; absence d'évolution favorable de la relation.

Trois attitudes sont alors possibles de la part du pasteur ou du conseiller : a) ou il ne se rend compte de rien et devient ainsi le prisonnier involontaire d'une relation déviée, même s'il attribue abusivement à ces réactions une valeur morale ou religieuse ; b) ou il tente, à partir du transfert lui-même, d'apporter une aide psychologique ; il se transforme alors en psychanalyste et tombe dans le piège dénoncé plus haut ; c) ou enfin, « mis en présence d'une relation dont il a senti la portée transférentielle, il s'efforce d'en faire usage d'une façon *symbolique*, sans chercher à la dénoncer ni à la supprimer sur le terrain psychique ; *pour le pasteur averti*, le transfert est un poids, certes lourd à porter, mais, en l'acceptant et en le supportant, il permet au consultant de vivre, en relation avec lui, une composante affective valable, *analogiquement*, dans la ligne du salut » (A. Godin, p. 90-91). Une telle attitude requiert, évidemment, la plus grande prudence de la part du conseiller, mais, ajoute A. Godin : « En principe et mis à part les cas gravement névrotiques, la réaction transférentielle est susceptible d'être utilisée pastoralement ; acceptée et maintenue dans sa valeur symbolique, elle aura tendance à se scinder entre un élément fixé sur le prêtre (par ex. l'agressivité) et un élément transférable à Dieu (par ex. la soumission) et soutenant la relation de foi » (*ibid.*). Situation, il est vrai, inconfortable, mais qui peut n'être pas dénuée de valeur spirituelle par le détachement qu'elle impose.

3) *Du côté du pasteur : les rôles préférentiels.* – Tout ce qui précède suppose que le pasteur soit au clair avec lui-même et avec ses propres attitudes. Tel n'est pas toujours le cas : il peut constater que l'image qu'il se fait de son rôle est *conditionnée* par les influences familiales, sociales, culturelles..., qui ont structuré sa personnalité ; il peut même constater que cette « image » l'amène à choisir ses ministères, sa façon d'agir, son public. Rien de tout cela n'est grave, si le pasteur en est conscient et s'efforce de ne pas en être trop prisonnier.

Il arrive, par contre, que tel pasteur (ou conseiller) n'agisse *qu'en fonction* de ses angoisses ou de ses désirs *inconscients* : il ne s'occupera dès lors que de vieillards ou de malheureux ou de tel groupe social déterminé ; il n'acceptera que les situations où il est en position d'autorité – ou, au contraire, il les rejettera systématiquement ; il éprouvera le *besoin* de conseiller, de diriger – ou il fuira les occasions de le faire ; il

se voudra « spirituel pur », méconnaissant toute réaction humaine, ou renverra sans cesse au psychologue ou au psychiatre ; il ne pourra entrer en relation sans que se manifeste une grande participation affective, en suscitant ou en faisant des confidences – ou se voudra sec, froid et distant, etc. On pourrait multiplier les exemples : il y a, dans tous ces cas, de fortes chances pour que le ministère pastoral se trouve en partie rétréci, affaibli, raidi, diminué ou faussé. Les préférences cachent mal des peurs, des timidités, des fuites, même si les meilleures raisons sont alléguées pour de tels choix. L'authenticité et la fécondité même de la relation pastorale en feront très probablement les frais.

4) *Relation pastorale et évolution de la relation de transfert.* – La relation transférentielle, comme il a été dit, est un fait initial et *peut* devenir un instrument utile ; la relation pastorale est une œuvre à faire, une tâche à accomplir, à deux, sur le plan de la liberté éclairée par la grâce. Trois cas peuvent se présenter.

a) Pasteur et consultant sont l'un et l'autre inconscients de la situation. Même si les « mérites » peuvent être grands au plan surnaturel, les inconvénients psychologiques (perte de temps, accaparement affectif, parfois tentations sexuelles) constitueront un lourd tribut à payer. Il y aura stagnation, fixation, usure.

b) Le consultant prend conscience du transfert, dont le pasteur reste inconscient. Il peut arriver que le consultant rompe alors la relation et cherche un autre conseiller. « Tout directeur devrait, dans ce cas, sinon comprendre ce qui se passe, du moins avoir l'humilité de s'effacer sans animosité exagérée. Ce serait le moment de se rappeler que nul n'est indispensable au salut de ses frères, sinon le seul Seigneur » (A. Godin, p. 112).

c) Le conseiller prend seul conscience du transfert, dont le consultant ne prend pas conscience. Son rôle, alors, sera plus délicat. Son attitude ne saurait être celle d'un psychothérapeute ou d'un psychanalyste : outre qu'il n'a généralement pas les qualifications nécessaires pour agir à ce niveau « technique », sa position même de pasteur le lui interdit ; il ne saurait intervenir de façon juste et efficace au plan des fantasmes ou des désirs inconscients du consultant.

De ce fait, il n'a pas à se lancer dans des interprétations (plus ou moins « psychanalytiques ») du transfert en fonction du passé familial, infantile, du consultant. Interprétation de rêves, d'actes manqués, associations libres, etc., s'ils ont leur place en psychanalyse, ne sont pas ici de mise et ne feraient qu'aggraver les choses.

Reste qu'il doit, d'une part, limiter autant qu'il est possible la relation transférentielle, éventuellement raréfier les rencontres, les ramener à un rythme raisonnable, refuser les gratifications affectives indues... – et, d'autre part, susciter une prise de conscience qui amènera le consultant à distinguer l'authentique de l'inauthentique, ce qui est relation à Dieu et relation à l'homme ; le pasteur n'est pas Dieu, les réactions affectives dont il est l'objet de la part du client (ou de la cliente) doivent être peu à peu reconnues pour ce qu'elles sont et faire place à un authentique mouvement vers Dieu.

Citons, encore une fois, A. Godin : « Le mouvement pastoral d'une direction spirituelle à base de transfert, à supposer qu'il ne s'agisse pas d'une névrose proprement dite ou que la guérison soit temporairement imprévisible chez le dirigé, apparaît donc comme le suivant : ambiguïté temporairement acceptée, progressivement explicitée, de la relation au prêtre, – orientation activement dirigée par le prêtre de certaines nuances transférentielles dans une ligne *symbolique*, c'est-à-dire comme ' signifiant ' certains aspects du mystère du salut, de la relation au Dieu transcendant et sauveur. Ces aspects de la relation seront dévoilés comme inauthentiques tant qu'ils constituent des fixations de la relation au prêtre. Par ce *mouvement* progressif, où se combinent un travail d'*éclaircissement intellectuel* et un *réapprentissage affectif*, le prêtre restaure sa fonction de médiateur. Le transfert, obstacle apparent, devient un moyen et un révélateur... Le prêtre, ' signe voilé ', se transforme ' en voile significatif ' » (p. 117).

Conclusion. – L'étude de la psychologie, surtout si elle se maintient à un plan purement intellectuel et théorique, est totalement insuffisante, même si elle peut, à titre informatif, être utile, voire indispensable. Toutes nos réflexions montrent que les études portant sur le psychisme humain renvoient à une *pratique* ; de *science*, la psychologie doit se faire *art* ; le « connais-toi toi-même » implique une prise de conscience qui n'est jamais neutre ni impersonnelle : il n'est jamais facile de faire en soi la lumière ! Mais les considérations précédentes, si elles manifestent l'extrême complexité de l'être humain, montrent aussi à quelles conditions une vie spirituelle peut se vivre et se développer dans l'authenticité et la vérité d'une existence qui ne cesse de lutter contre les illusions, de se battre pour une lucidité toujours plus grande, d'atteindre, autant qu'il sera possible, à un degré de *liberté* intérieure qui permette de s'ouvrir toujours plus aux appels des Autres et à l'appel de Dieu. Si les recherches des psychologues apportent leur contribution à la réalisation de ce beau programme, elles n'auront pas été inutiles !

1) **Ouvrages d'ensemble sur la psychologie :** Fernand-Lucien Mueller, *Histoire de la psychologie*, t. 1 *De l'Antiquité à Bergson ;* t. 2 *La psychologie contemporaine*, Paris, 1976. – Jacques Gagey, *Analyse spectrale de la psychologie*, Essai sur la structure épistémologique de la psychologie, Paris, 1969. – Éric Rayner, *Au Fil de l'expérience*. Une psychologie dynamique du développement humain, trad. de l'anglais, Paris, 1980.

2) **Points de vue particuliers** (chrétiens ou spiritualistes) : Georges Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique*, t. 1 *La personne et son entourage* ; t. 2 : *Conflits, angoisses, attitudes*, Tours, 1963 et 1969. – Jeannine Guindon, *Vers l'autonomie psychique*, coll. Pédagogie psychosociale 40, Paris, 1982. – Viktor E. Frankl, *La psychothérapie et son image de l'homme*, tr. fr., Paris, 1970.

3) **Psychologie des attitudes religieuses :** André Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Le désir et la réalité, coll. Champs nouveaux, Paris, 1981. – Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, coll. Psychologie et sciences humaines, Bruxelles, 1966 ; *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974 ; *Dette et désir*, Deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris, 1978 ; *Religion, Foi, Incroyance*, Étude psychologique, Bruxelles, 1983.

4) **Foi et psychanalyse :** Raymond Hostie, *Du mythe à la religion*, La psychologie analytique de C.G. Jung, coll. Études Carmélitaines, Paris, 1955. C.G. Jung, *Psychologie et religion*, tr. fr. M. Bernson et G. Cahen, Buchet-Chastel/Corréa, 1958. – P. Toinet, *Profondeurs de l'homme*. Vue chrétienne sur la psychanalyse, « Foi et Avenir », Centurion 1969. – D. Vasse, *Le temps du désir*, Paris, 1969 ; *Le Poids du réel, la souffrance*, Paris, 1983. – Maurice Bellet, *Foi et psychanalyse*, coll. Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Paris, 1973. – Émile Granger, *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, coll. Dossiers libres, Paris, 1980.

5) **Parapsychologie et métapsychique :** Yvonne Castellan, *La parapsychologie*, coll. Que sais-je ?, 5e éd., Paris, 1979. – Jean Shinoda Bolen : *Le tao de la psychologie*, La Synchronicité et la Voie du Cœur, trad. de l'américain par M. Lafitte

et Th. Johnson, coll. Science et conscience, Paris, 1983. – Dans une perspective jungienne : Aniela Jaffé, *Apparitions* (Fantômes, rêves et mythes), trad. de S. Capek, préface de C.G. Jung, coll. Science et conscience, Paris, 1983.

6) **Psychisme et vie spirituelle :** Louis Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie,* Paris, 1966. – Antonin Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle,* coll. Problèmes de vie religieuse, Paris, 1968.

7) **Perspectives anthropologiques plus larges :** Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne,* Paris, 1954. – André Manaranche, *L'existence chrétienne,* Paris, 1973.

8) **Psychologie pastorale :** Henri Bissonnier, *Introduction à la psychopathologie pastorale,* Paris, 1960 (et les autres ouvrages du même auteur). – G. Hagmaier et R.W. Gleason, *Direction, éducation et psychopathologie,* trad. de l'américain, coll. La chair et l'esprit, Paris, 1962. – André Godin, *La relation humaine dans le dialogue pastoral,* coll. Bibliothèque d'études psycho-religieuses, Paris, 1963. – Raymond Hostie, *L'entretien pastoral,* même coll., Paris, 1963. – *La Relation Pastorale* (ouvrage collectif : L. Beirnaert et alii), Association catholique internationale d'études médico-psychologiques, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 1968. – A.M. Besnard, R. Caspar, J.-F. Catalan, etc. : *Le Maître Spirituel,* ouvrage collectif, coll. « Foi vivante » 198, Cerf, 1980.

9) A ces ouvrages (dont plusieurs comportent une abondante bibliographie), il conviendrait d'ajouter les **revues** comme *Le Supplément de la vie spirituelle,* devenu *Le Supplément, Vie consacrée,* etc., ainsi que les collections comme *Études carmélitaines, Problèmes de vie religieuse,* etc., dans lesquelles se trouvent de nombreuses et importantes contributions sur le même sujet.

Jean-François Catalan.

PUCCIOLI (Maur), olivétain, 1562-1650. – Né à Pérouse, Mauro Puccioli devint moine le 21 mars 1579 au monastère du Monte Morcino à Pérouse. En 1586, il fut ordonné prêtre. Il exerça la fonction de maître des novices dans divers monastères olivétains. Désireux d'une plus grande solitude, il pensa à se retirer chez les ermites camaldules ; mais, en 1607, il revint définitivement à son monastère d'origine où, pendant quarante ans, il mena une vie d'ascèse et de prière, tout en dirigeant nombre de religieux et de laïcs. Il mourut à Pérouse, âgé de 88 ans.

Puccioli a laissé divers écrits spirituels, tous inédits, dont les bibliographes (Belforti, Armellini et Vermiglioli cités *infra*) dressent la liste ; certains sont conservés à l'abbaye de Monte Oliveto Maggiore (Sienne) et à la Bibliothèque nationale de Rome (Fondi minori : S. Onofrio). On retiendra en particulier un *Regolamento per i novizi della Congregatione di Monte Oliveto* (1621), les *Essercitii Regolari applicati a diverse materie, secondo l'occasioni delli capitoli et ordinationi contenuti in tutta la Regola del Padre san Benedetto* (1630), et les *Devotioni a Maria Vergine...* (1630 ; les trois mss à Monte Oliveto), recueil de quelque 900 méditations et pratiques de dévotions tirées de divers auteurs.

Ces textes témoignent de l'ambiance spirituelle olivétaine dans la première partie du 17e siècle. Puccioli souligne la valeur de la solitude même dans la vie cénobitique bénédictine ; il a une bonne culture patristique et connaît quelques auteurs de la *Devotio moderna.* B. Maréchaux, qui a examiné l'œuvre de Puccioli, la juge « empreinte de force, n'ayant rien de méticuleux ; elle donne une haute idée de Maur de Pérouse et de l'esprit intérieur des Olivétains du 17e siècle ».

B. Tondi, *Il ritratto del B. Bernardo Tolomei nella vita del V... Mauro da Perugia,* Venise, 1689 (hagiographique). – M. Belforti, *Vita del... Mauro Puccioli...,* Milan, 1716. – M. Armellini, *Appendix* à la *Bibliotheca Cassinensis,* t. 2, Foligno, 1736, p. 45, 52-53. – G.B. Vermiglioli, *Biografia degli scrittori perugini e notizie delle opere loro,* t. 2, Pérouse, 1829, p. 247. – B. Maréchaux, *La spiritualité olivétaine,* Mesnil-Saint-Loup, 1928, p. 18-23. – DS, t. 11, col. 780-81.

Giorgio Picasso.

PUCHHAUSER (Berthold, de Ratisbonne), ermite de Saint-Augustin, 1365-après 1438. – Né à Ratisbonne en 1365, Berthold Puchhauser (faussement appelé Ruchavöser) était déjà en 1385 bachelier ès-arts de l'université de Vienne. Il entra bientôt après dans l'ordre des Augustins dans sa ville natale. Après des années d'études à Oxford (1388-1392), il commenta les *Sentences* à Bologne (1398-1399 ?) et y fut promu maître en théologie (1403). De 1404 à 1415, il fut professeur de théologie à l'université de Vienne et plusieurs fois doyen. Ensuite, il prit part au concile de Constance comme envoyé de cette université. De 1418 à 1431, il fut provincial de la province bavaroise de son ordre ; cette province, qui comprenait l'Autriche, la Bohême, la Moravie, la Silésie et la Pologne, eut beaucoup à souffrir du fait des Hussites.

Puchhauser avait pris de bonne heure connaissance de la doctrine de John Wyclif en Angleterre, mais aussi au cours d'un assez long séjour à Prague (entre 1406 et 1410). Son opposition à Jean Huss et à ses partisans se manifesta en 1410 lors du procès de Vienne contre Jérôme de Prague (il y dépose comme témoin) et dans son sermon au concile de Constance. Le fait que le Général de l'ordre lui octroye en 1435 à Bâle quelques permissions donne à penser que Puchhauser, très âgé, prit part au concile de cette ville. Il mourut après 1438.

De l'œuvre de Puchhauser seuls ont été publiés des sermons : un long extrait de celui donné au concile de Constance (*Acta Conc. Constanc.,* t. 2, Münster, 1923, p. 504-05) et deux autres prononcés en 1421 ou 1423 à Ratisbonne lors du supplice par le feu de deux prêtres condamnés comme hussites (*Andreas von Regensburg, Sämtliche Werke,* éd. G. Leidinger, Munich, 1903, p. 351-62 et 392-400). Sont perdus son commentaire sur l'évangile de Jean et ses *Considerationes in Salutationem evangelicam et super Salve Regina.* – On garde en ms quelques questions théologiques et un *Sermo de assumptione B. Mariae Virginis* (Vienne, Bibl. Nat. 4673, f. 8r-12v).

Son œuvre principale reste aussi manuscrite : *Lectura super Apocalypsim* (Munich, Clm 26676 et 26910, autographe en 2 vol. rédigé entre 1404 et 1411). Cette œuvre de grande ampleur (quelque 500 feuilles de grand format) n'a pas encore été étudiée sérieusement ; elle aborde souvent des thèmes spirituels et montre l'expérience de Puchhauser comme directeur d'âmes. Retenons quelques aspects de son enseignement. Il pose en principe que la solitude, la pratique de la pauvreté, le jeûne sévère ne sont pas de l'essence de la perfection chrétienne ; ils n'en sont que les instruments. La perfection consiste *principaliter* dans la charité, « vinculum perfectionis » (*Col.* 3, 14) qui noue toutes les vertus dans la parfaite unité, c'est-à-dire en Dieu, fin dernière de l'homme (ms 26910, f. 11rb). Originale aussi la prise de position de Puchhauser sur la question de savoir si les ordres contemplatifs surpassent en perfection les ordres actifs.

Il part du principe que chaque ordre est ordonné à la charité parfaite, même si tel ordre est davantage ordonné aux œuvres de l'amour pour le prochain et tel autre à celles de l'amour de Dieu. Il affirme que les ordres de la « vita

activa » qui s'emploient à l'enseignement et à la prédication accomplissent une œuvre qui découle de « la plénitude de la contemplation ». Leur finalité est donc à préférer à la seule contemplation : de même, en effet, qu'il est plus grand d'éclairer que d'être dans la lumière, de même il est plus grand de faire part à autrui de ce qu'on a découvert dans la contemplation que de s'en nourrir soi seul (f. 11vb).

Puchhauser en tire les conclusions suivantes : 1) est plus parfait l'ordre qui est ordonné à un but plus parfait ; 2) la perfection d'un ordre ne se mesure pas en premier lieu à l'austérité de son genre de vie, mais à la prudence ; 3) parmi les ordres, le rang le plus élevé est à ceux à qui est confiée la charge de la prédication et de l'enseignement, de la sollicitude pour le salut spirituel des hommes (*ibidem*).

Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 205 ; t. 8, 1976, p. 355-57. – Fr. Rennhofer, *Die Augustiner-Eremiten in Wien*, Wurtzbourg, 1956, p. 105-09. – D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th century*, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, surtout p. 254 ; *Clm. 27034 : Unchristened Nominalism and Wycliffite Realism at Prague in 1381*, RTAM, t. 24, 1957, p. 320-60.

A. Zumkeller, art. *Berthold von Regensburg*, LTK, t. 2, 1958, col. 268 ; *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus Vitae Spiritualis Magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 286-89 ; cf. aussi *Analecta Augustiniana*, t. 27, 1964, p. 241-42 (bibl. ancienne). – D. Girgensohn, *Die Universität Wien und das Konstanzer Konzil*, dans *Das Konzil von Konstanz*, Fribourg/ Brisgau, 1964, p. 275.

J.-J. Gavigan, *De doctoribus theologiae O.S.A. in Universitate Vindobonensi*, dans *Augustinianum*, t. 5, 1965, p. 281-83. – A. Zumkeller, *Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus. Ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel*, dans *Analecta Augustiniana*, t. 28, 1965, p. 9-11 et 32-33 ; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 92-96 et 573-74.

A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner*, t. 2, Wurtzbourg, 1970, p. 244-45 ; t. 3, 1972, p. 123-35 (bibl.). – *Die Akten der theologischen Fakultät der Univ. Wien 1396-1508*, éd. P. Uiblein, Vienne, 1978, *passim ; Zu den Beziehungen der Wiener Univ. zu anderen Univ. im Mittelalter*, dans *The Universities in the Late Middle Ages*, Louvain, 1978, p. 178 et 186. – D. Gutiérrez, *Die Augustiner im Spätmittelalter* (trad. allemande), Wurtzbourg, 1981, p. 184, 187-88.

DS, t. 4, col. 1009.

Adolar ZUMKELLER.

PUDEUR. – La pudeur se manifeste par un mouvement des yeux, du sang, des mains, un mouvement de la chair et de l'esprit qui s'oppose au dévoilement d'une région du corps comme à celui d'un sentiment, d'une idée ou d'un souvenir qui doit rester secret. Même s'il révèle l'intention de cacher, cet affect n'est pas intentionnel. Il surgit aux frontières du volontaire et de l'involontaire. Il rend furtivement conscient ce qui ne l'était pas. La pudeur ne va pas sans trouble. Ce trouble est relatif à la crainte qu'apporte la révélation de ce qui doit rester voilé. Et ce qui *doit* rester voilé, c'est *ce qui ne peut pas se dire en sa totalité*. Cet *impossible* à dire entièrement relève de la vérité de ce qui parle en l'homme : vérité d'une altérité originaire qui n'est jamais réductible à ce que l'homme peut en dire, mais aussi vérité d'un dédoublement menteur qui fait tomber l'homme sous le coup de son propre jugement ou du jugement des autres et que, par orgueil, pour offrir une image impeccable de lui-même, il doit dissimuler.

On peut dire que tout mouvement de pudeur a à être interprété pour savoir de quelle impossibilité il dépend : celle de la vérité qui ne *peut* pas se dire toute ou celle de la vérité qui ne *veut* pas se dire toute. La première est celle de l'amour, la seconde celle de l'orgueil. C'est la gloire de Dieu que confesse la première impossibilité. C'est la peur de la lumière que trahit la deuxième.

La pudeur rend visible sous la forme d'une retenue – qui est dissimulation ou discrétion – ce qui a été invisiblement, inconsciemment touché dans la survenue d'une rencontre, dans l'interrogation d'un regard ou dans l'évocation d'un mot. Elle indique par une attitude de retrait que la rencontre, le regard ou le mot touche juste avant même que celui ou celle qui l'éprouve ne le sache. Elle révèle à celui qui l'éprouve ce qui parle en lui de l'amour ou de l'orgueil... là même où, dans la quotidienne visibilité du monde, il n'en veut rien savoir.

1. LA PUDEUR, ÉNIGME DE LA VÉRITÉ. – La pudeur se situe à égale distance de la réaction dénégatrice et brutale de la honte et de l'exposition complaisante de la séduction. Dans sa manifestation même, elle implique un climat de confiance et l'espoir d'une révélation progressive de la vérité : une révélation qui n'évite pas les médiations et qui ne peut être approchée qu'avec tact, comme apprivoisée. La pudeur n'est pas l'opposition du refus. En même temps qu'il se produit, le mouvement d'évitement de la pudeur interroge sur les conditions de révélation de ce qu'il avoue comme touché, au plus juste et par surprise, dans le secret de l'amour et du sexe, de l'honneur et de l'identité, de l'orgueil et de la grâce.

Le voile que jette la pudeur sur la nudité du corps ou la violence du sentiment est paradoxal : il fait flamber de l'éclat du rouge le visage qui veut se dissimuler, il trahit dans le détournement rapide des yeux l'intensité du regard, il exaspère le désir de parler dans la perte de la parole. Le paradoxe, ici, trahit l'énigme de ce qui cherche à se dire en se cachant, la dimension d'une vérité qui ne supporte pas – sous peine de voir disparaître son être même – la mise à plat du secret dans l'apparence, la réduction du désir dans la nudité de l'organe, dans la vanité de l'image ou la redondance des titres.

Mais si elle n'en autorise pas l'étalage, la pudeur ne les nie pas pour autant. Elle n'est pas à confondre avec la fausse humilité. Elle est bien plutôt demande discrète d'entrer dans un processus de symbolisation. Elle invite à inscrire dans le corps le désir de la rencontre. Elle introduit la révélation de ce qui est vrai au jeu des médiations et de leur développement dans le temps. Ennemie de la précipitation, elle s'oppose au scandale du voyeurisme ou de l'exhibitionnisme. Elle maintient le silence ou la réserve sans dérobade là où se laisse pressentir le risque d'une effraction ou d'une curiosité sans égard.

La pudeur déjoue la tentative de séduction manipulatrice. Elle ne dénie pas la jouissance et le plaisir, mais elle verse les arrhes de leur ouverture à la joie de la rencontre. Respectée, elle évite à la rencontre de devenir un corps à corps mutique ou un bavardage mondain : elle est alors la première manifestation de l'esprit.

Jamais la pudeur, quoiqu'il paraisse, n'est instinctive. Elle n'est pas pensable hors du champ de la parole et du langage. Elle annonce le désir au creux du silence même et va jusqu'à autoriser la contemplation.

2. L'EFFRACTION DE LA PUDEUR : LA DÉBAUCHE ET LA HONTE. – Non respectée, la pudeur se métamorphose. Le mouvement paradoxal qui fait de son voile le signifiant d'une vérité cachée est rompu et le corps est livré aux extrêmes d'une jouissance sans retenue, celle de la

débauche et du bavardage, ou d'un retrait forcené et sans joie, celui de la honte et du mutisme.

L'absence des manifestations de la pudeur chez un enfant peut annoncer la perte ou le refus de la parole. Au même titre que l'absence de sourire chez le bébé, la pudeur peut s'entendre comme le lien de la chair avec la parole : elle dit que la chair est lieu de rencontre avec un autre et qu'à ce titre, elle est corps humain, corps de désir d'un sujet. L'absence de pudeur est le signe d'un corps humain qui n'est plus soumis à la loi des hommes. Elle étonne ou scandalise. Elle provoque.

Là où l'impudeur apparaît, la vie humaine perd son sens moral, politique ou religieux. Le sexe – la différence – n'y est plus vécu comme lieu du surgissement de la vie qui se donne dans la rencontre et la reconnaissance. Avec l'impudeur, le sexe et la différence se vivent dans l'opposition d'une jalousie accusatrice et dominatrice. L'unité de la vie ne se donne plus à percevoir sous le voile des différences visibles. La sexualité devient dualité et la différence, scission et exclusion meurtrière.

3. Pudeur et division du sujet. – Le mouvement paradoxal de la pudeur – il signale qu'il cache – dit que le sujet humain est divisé par des pulsions contraires et qu'il naît, en tant qu'être parlant, de cette division même. La pudeur manifeste que la présence, dans la rencontre, n'est pas immédiate. Pas plus la présence de soi à un autre que celle de soi à soi. La pudeur introduit la chair à l'ordre de la parole. Elle n'existe que chez l'homme. Et lorsque, chez l'homme, elle fait défaut, c'est que, dans l'horizon de la folie, le sujet humain ne naît plus de ce lieu de la division de lui-même par une parole qu'il reçoit d'un autre ou qu'il adresse à un autre ; il bascule alors dans le gouffre sans fin d'un dédoublement de lui-même.

La pudeur est résistance au dévoilement du corps. Mais plus profondément encore résistance au dévoilement de ce qui parle dans le corps. Elle est la résultante d'un conflit entre la vérité qui parle en lui, et l'image qu'on en voit. En trahissant la division intime du cœur humain, la pudeur ouvre à la question du « combat des esprits » (cf. Ignace de Loyola). Être surpris par quelqu'un dans sa nudité corporelle revient à être pris en flagrant délit de mensonge. Que la nudité du corps, que la chair soit perçue comme nue, non habitée par la présence, et qu'elle provoque la pudeur et, à un degré de plus, la honte, est la métaphore du mensonge : le mensonge, c'est la chair des mots déshabitée de la parole de vérité. Au lieu d'introduire à la rencontre de la reconnaissance, il en détourne.

La nudité de l'homme et de la femme en tant qu'elle est vue par eux et met obstacle à leur rencontre est la métaphore visible de leur mensonge. Avec lui, ils ont déserté le lieu où seulement ils peuvent demeurer en vérité : la Parole de Dieu. La vérité est devenue invisible. Elle se fait entendre pourtant au cœur du mensonge et de la complicité. Désormais elle ne se manifestera plus que sous le voile qui la cache. Elle ne se livrera que par le jeu des médiations de l'histoire et par le discernement des esprits.

La pudeur couvre du voile de la foi en l'autre la nudité. Elle espère qu'il entendra autre chose que ce qu'il voit.

Nous pensons que la pudeur a partie liée avec la foi. La première tente de réinscrire dans le jeu des médiations de la rencontre la nudité. La seconde inscrit dans le jeu des médiations de l'histoire le mensonge : elle dit qu'il est péché et qu'il ne peut être découvert comme tel qu'à la lumière de la Vérité qui parle dans le monde, Dieu en l'Homme.

Genèse 2-3. – F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. par A. Vialatte, coll. Idées 50, Paris, 1950, p. 7-15 : Avant-propos de la 2e édition, 1886 (spécialement p. 15). – R. Bultmann, art. *Aidôs*, dans Kittel, t. 1, 1933, p. 168-71. – J. de La Vaissière, *La pudeur instinctive*, Juvisy, 1935. – V. Soloviev, *La justification du bien*, Paris, 1939, p. 137-62. – M. Scheler, *La pudeur* (trad. M. Dupuy), Paris, 1952. – L.M. Weber, art. *Scham*, LTK, t. 9, 1964, col. 365-66. – G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace*, t. 2, Paris, 1966, 3e partie : « le rôle de la Vergüenza... », p. 127-253. – U. Rocco, art. *Pudore*, DES, t. 2, 1975, p. 1534-35. – A. Didier-Weill, *La honte et la pudeur : les deux voiles*, dans *Patio*, n. 3, Paris, 1984, p. 79-81. – F. Dolto, *La cause des enfants*, Paris, 1985, p. 425-28 : la pudeur n'a pas d'âge.

Denis Vasse.

PUENTE (Louis de la), jésuite, † 1624. Voir La Puente (Louis de), DS, t. 9, col. 265-76.

PUENTENER (Anne-Josèphe), capucine, 1672-1707. – Anna Josepha Püntener naquit à Altdorf (Suisse) en 1672.

Son père, président de la commune et historien, occupait une position importante au chef-lieu du canton d'Uri. L'une de ses trois filles entra chez les Cisterciennes et l'un de ses trois fils, Leonz, devint un architecte et un peintre de renom.

Anna Josepha, après avoir surmonté de fortes oppositions dans le courant de l'année 1700, entra cette même année chez les Capucines cloîtrées (Tertiaires régulières) au couvent St. Karl d'Altdorf, près d'Obern Hl. Kreuz. Elle fit le service de portière et s'occupa des pensionnaires. Après six ans, elle était si épuisée par les maladies et ses expériences mystiques qu'elle mourut, le 3 février 1707, âgée de 35 ans.

Les Archives des Capucines d'Altdorf conservent dans un ms du 18e siècle *Das Leben und Lehren der gottseligen KlosterFrau Ma. Anna Josepha Pünttenerin..., welches ihr von Gott befohlen worden selbsten zu schreiben...* : Anno 1701 (822 p. ; 2 copies du 19e s.) ; de courts passages en ont été publiés par le capucin M. Eberle : *Erkämpftes Ideal*, dans *350 Jahre Kloster St. Karl, Altdorf, 1608-1958* (Altdorf, 1958, p. 43-50).

On décèle aisément dans cette autobiographie les marques d'une spiritualité franciscaine : amour, pauvreté, humilité, croix. Le souci de l'accomplissement inconditionnel de la volonté de Dieu y prend aussi un grand relief, mais Anna Josepha n'y parvint qu'après avoir vaincu de violentes résistances ; avant son entrée au couvent, elle se montre passionnée de liberté, de confort, de toilettes élégantes (« Jusqu'à 27 ans, j'ai vécu de façon toute mondaine ») ; pendant son noviciat et ses années de vie conventuelle, elle eut à surmonter des tentations diaboliques. Sa volonté, forte, résista longtemps à la voix intérieure qui lui demandait d'écrire son journal spirituel ; les combats intérieurs, liés à ses visions, l'amenèrent finalement à y consentir.

Sa vie spirituelle montre comment elle suit les inspirations de l'Esprit Saint et sa familiarité avec le Christ. Il semble que certaines de ses prédictions se réalisèrent (par exemple celle de son entrée au couvent). Ce texte mériterait une étude du point de vue des phénomènes mystiques qui y sont relatés.

Archives des Capucines d'Altdorf : *Professions-Register von 1610 bis heute* et *Klosterchronik 1608-1920*, NI, p. 175-79. – Dans *Historisches Neujahrsblatt* (Verein für Geschichte und Altertümer von Uri) : C.F. Müller, *Das Dorfbüchlein des Fleckens Altdorf von 1684* (sur la famille

Püntener), Neue Folge, n. 8-9, 1953/54, p. 45-48 ; Th. Herger, *Karl Leonz Püntener von Altdorf*, n. 16-17, 1961/62, p. 58-88. – S. Arnold, *Kapuzinerinnenkloster Altdorf*, Altdorf, 1977, surtout p. 160-63.

Séraphin Arnold.

PUERONI (Dominique), olivétain, 1582-1667. – Né à Crémone en 1582, d'une noble famille, Domenico Pueroni fit profession monastique chez les Olivétains à la fin de 1596. Après de bonnes études, il fut maître des novices puis cellérier à Monte Oliveto Maggiore. En 1623 il fut nommé abbé de S. Lorenzo de Crémone, puis, de 1627 à 1633, il fut abbé général de la congrégation. Dans cette charge, il tenta de réformer les constitutions, favorisa les études, augmenta la bibliothèque de Monte Oliveto et y fonda l'« Accademia degli Industriosi ».

Jouissant de l'estime d'Urbain VIII et de la curie romaine, il ne fit pas l'unanimité de ses confrères ; certains lui reprochèrent, sans doute avec raison, son autoritarisme et son ambition. Il semble que ses œuvres publiées doivent beaucoup à la collaboration d'autres moines. Pueroni fit travailler à la canonisation du fondateur des Olivétains, Bernardo Tolomei (DS, t. 1, col. 1510-12). Il mourut en 1667, étant à nouveau élu abbé de S. Lorenzo de Crémone.

A côté d'œuvres de droit ecclésiastique (*Commentaria in universam Bullam Coene Domini*, Rome, 1666) et de droit des religieux (*Institutiones de Regularium Aristocratia*, t. 1, Sienne, 1632 ; t. 2, Bologne, 1633 ; t. 3, Arezzo, 1632), il publia un *Iter coeli per semitas viae purgativae, illuminativae et unitivae* (Rome, 1666) qui reflète la problématique spirituelle de son temps, sans grande originalité.

Avant même la mort de Pueroni, Gaspare Frattasi di Napoli † 1654 inséra une ample et élogieuse notice de notre olivétain dans son *Chronicon Cancellariae* (ms, Monte Oliveto, f. 209r-217v). – S. Lancellotti, *Vita in prosa e in versi*, éd. par M. Savini, Rome, 1971 (sur les dissensions internes à la congrégation, voir l'index : Peveroni, D., p. 391). – M. Scarpini, *I monaci benedettini di Monte Oliveto*, S. Salvatore Monferrato, 1952, p. 213, 224, 227, 229-36, 243, 268. – DS, t. 11, col. 780.

Giorgio Picasso.

PUERSTINGER (Berthold de Chiemsee), évêque, 1465-1543. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Berthold Pürstinger naquit en 1465 à Salzbourg, d'une famille de classe moyenne. Il fit au moins en partie ses études à Pérouse et devint fonctionnaire de la curie du prince-évêque de Salzbourg. Vers 1496, il y est nommé *Kammermeister*. En 1508 il est nommé évêque au siège suffragant de Chiemsee, mais continue de résider à Salzbourg où il exerce les fonctions de vicaire général.

En 1511, il plaide la modération dans la situation tendue qui s'est établie entre l'évêque et la bourgeoisie de Salzbourg. En 1516, il veille sur la publication d'un bréviaire révisé destiné à son diocèse et pour lequel il obtient l'approbation de Léon X (nov. 1518). En 1525, Pürstinger intervient pour éviter les effusions de sang dans la lutte qui oppose le prince-évêque et les paysans insurgés qui avaient pénétré dans Salzbourg.

Cependant, le diocèse de Chiemsee souffre énormément de pillages et de saccages durant la Guerre des paysans. Ces excès poussèrent Pürstinger à démissionner de son siège. En 1526, il put se retirer dans le monastère cistercien de Raitenhaslach. En 1532, il se retira à Saalfelden où il fonda une fraternité de prêtres et pourvut de ses biens à la fondation et à la dotation d'un hôpital pour prêtres âgés et malades. Pürstinger mourut à Saalfelden en 1543.

Bon administrateur, Pürstinger montre une personnalité attirante et distinguée. Il souhaita des réformes dans l'Église, mais son tempérament, plus studieux qu'actif, était peu apte à les réaliser.

2. Œuvres. – 1° Pürstinger est très probablement l'auteur de l'*Onus Ecclesiae*, anonyme, achevé en 1519 et publié en 1524 (plus tard mis à l'index). L'ouvrage, en 70 chapitres, instruit le procès de l'ignorance, des abus et des crimes blessant l'Église et la société allemande. Avec hardiesse, il utilise le thème des sept périodes de l'histoire de l'Église. Des prophéties bibliques lues à la lumière de Brigitte de Suède, Joachim de Flore et Catherine de Sienne montrent que la fin est proche, les calamités imminentes. Le désastre ne peut être conjuré que si les prédicateurs appellent au repentir, si un concile de réforme se réunit, si la chrétienté reprend le chemin de la justice.

Le chapitre 15 analyse la question des indulgences ; il cite deux fois nommément Luther et emprunte de nombreuses idées à ses *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* de 1518 (*Werke*, t. 1). Pürstinger critique la pratique des indulgences en ce qu'elle détourne de la pénitence et de la croix ; leur prédication sans discernement égare le chrétien en lui faisant penser que les indulgences remettent le péché comme sa peine, spécialement quant aux âmes du purgatoire. Pürstinger déplore surtout qu'elles soient offertes en échange d'argent pour l'armement de l'Europe contre les turcs ou pour la construction d'églises somptueuses. Mieux vaudrait avec cet argent construire la vraie maison de Dieu en donnant aux pauvres, qui sont les demeures de Dieu. L'*Onus* récuse l'infaillibilité papale, estimant avec Pierre d'Ailly que seuls les conciles généraux ne peuvent errer puisqu'ils représentent l'Église tout entière.

Bien que l'*Onus* ait l'intention explicite de corriger les abus *pro vitae christianae instauratione*, il s'attarde tellement sur les maux de l'Église qu'il finit par décourager et par rendre un son par trop moraliste : on se sent paralysé devant l'ampleur des réformes nécessaires !

2° L'ouvrage majeur de Pürstinger est la *Tewtsche Theologey* (Munich, 1528), fruit de ses premières années de retraite à Raitenhaslach ; il répond à la demande du cardinal Matthäus Lang, archevêque de Salzbourg depuis 1519, qui souhaitait un exposé de la doctrine catholique susceptible d'être opposé aux enseignements protestants. Bien qu'à l'occasion elle argumente contre les idées luthériennes, la *Theologey* adopte un ton irénique et expose aussi la doctrine traditionnelle sur des questions qui ne furent pas contestées au début de la Réforme (Trinité, création, rédemption). Mais Pürstinger s'étend plus longuement, à partir de bases bibliques et thomistes, sur les positions catholiques concernant la justification, la foi et les normes de la vérité, le péché originel et l'œuvre de la grâce, la prédestination et la liberté, les sacrements et les bonnes œuvres, l'Église et le sacrement de l'ordre.

Relevons quelques points. La foi est une conformité fondamentale avec la vérité de Dieu ; elle comporte la contrition, les œuvres bonnes accomplies dans l'amour et l'ensemble de ce qui est requis pour obtenir le pardon du péché (ch. 2, n. 3 et 5). Le *sola fide* luthérien est décrit comme une réponse à la promesse de Dieu rencontré dans les sacrements, et Pürstinger lui reproche de mal interpréter les sacrements et de sous-estimer les œuvres de pénitence accomplies dans la foi (ch. 3-4).

La révélation est susceptible de prendre des formes variées, comme la Parole de Dieu : le Verbe éternel s'incarnant, le message transmis dans l'Écriture et la Tradition, les paroles mystérieuses révélées à des personnes privées, l'inspiration accordée aux supérieurs ecclésiastiques, les réalités du monde, créées dans leur noblesse et leur ordination à Dieu (ch. 5, n. 3).

Le message révélé est au-dessus de tous les commandements. L'Évangile n'est pas décrit comme un document écrit, mais comme la vivante communication par laquelle la puissance et la vérité de Dieu touchent les cœurs (ch. 11, n. 3 ; 12, n. 3). La vérité révélée demeure pour toujours et ne peut être modifiée par l'Église, mais celle-ci doit juger des interprétations qui sont proposées de l'Écriture (ch. 11, n. 3 ; ch. 14). La doctrine sûre est précisée par les conciles généraux ou par le pape avec ses cardinaux (ch. 15, n. 1).

Pürstinger défend le rôle crucial de la liberté de choix dans le salut de l'homme ; la volonté libre doit être à l'image de Dieu gouvernant le ciel et la terre (ch. 41). L'acte central de la liberté consiste à accepter ou rejeter la grâce de Dieu prévenante (*vorlauffende*), imméritée et toujours offerte ; si l'homme l'accepte, Dieu accorde la grâce *angenaeme* (qui rend agréable ou sanctifiante) et celle-ci anime la volonté libre comme un instrument bien accordé sur le chemin de la vertu et des œuvres méritoires (ch. 42, n. 1 et 4-5). A l'occasion, Pürstinger attribue les bonnes œuvres à la seule *angenaeme gnad* qui entraîne la volonté au bien et unit l'âme à Dieu dans une mutuelle complaisance (ch. 42, n. 4 et 7).

Tous ces dons nous viennent du Fils de Dieu qui nous rend possible la réponse d'amour et de reconnaissance due à Dieu (ch. 52, n. 5). La passion du Christ devrait être au centre de la contemplation chrétienne : sa mort répand dans les cœurs pieux la vérité spirituelle et le chrétien qui s'y unit peut en faire l'offrande au Père avec le Christ (ch. 56). Au cours de la messe, il fait l'oblation sacramentelle du Christ se sacrifiant. Celui-ci, mort une fois pour toutes, est devenu le Prêtre éternel (ch. 65-66).

L'exposé de Pürstinger est souvent remarquable, mais son ouvrage n'eut guère d'impact, ni dans son édition originale, ni dans la traduction qu'en fit l'auteur (*Theologia germanica*, 1531) ; il était trop volumineux (100 ch., 700 p. dans l'éd. de W. Reithmeier, Munich, 1852) et son style quelque peu difficile.

3° En 1535, Pürstinger donna un exposé apologétique des cérémonies et des textes de la messe (*Tewtsch Rational über das Ambt heiliger mess*) et, dans le même genre, un *Keligpuchel* enseignant comment entendre la messe avec dévotion et défendant la discipline catholique de la communion sous la seule espèce du pain (avec des arguments historiques tombant à faux).

H. Laemmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters*, Berlin, 1858 (rééd. anastatique, Francfort/Main, 1966) : nombreuses citations de la *Theologey*. – J. Rohr, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation...*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 19, 1898, surtout p. 52-55. – H. Werner, *Die Flugschrift « Onus Ecclesiae »*, Giessen, 1901. – A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg/Brisgau, 1902, p. 636-37, 721-28.

C. Greinz, *B. Pürstinger...*, dans *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, t. 44, 1904, p. 273-328. – K. Schottenloher, *Bischof Berthold von Chiemsee und seine Brevier-Ausgabe des Jahres 1516*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 47, 1927, p. 350-52. – F.X. Remberger, *Die Lehre von der Kirche in der « Tewtschen Theologey »...*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 9, 1958, p. 97-109. – J. Schmuck, *Die Prophetie « Onus Ecclesiae » des Bischofs B. P.*, Vienne, 1973. – G. Marx, *Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von B. P.*, Leipzig, 1982.

DS, t. 7, col. 593.

Jared Wicks.

PUISSANCES. Voir art. *Âme, Image et ressemblance, Images et contemplation, Mémoire,* Μνήμη Θεοῦ, Νοῦς *(Mens), Volonté.*

A propos de la *Méditation* : DS, t. 10, col. 919-21. – Sur la *Ligature des puissances*, t. 9, col. 845-50.

PUITS ET SOURCES. – 1. *Écriture.* – 2. *Pères de l'Église, spécialement Origène.*

1. Écriture. – Il est souvent question dans l'Ancien Testament de puits et de sources. Agar et Ismaël sont renvoyés par Abraham avec une outre qui s'épuise, mais Dieu ouvre les yeux d'Agar qui voit alors un puits (*Gen.* 21, 14-19). Le serviteur d'Abraham rencontre Rébecca près d'un puits (*Gen.* 24, 11-27) et celle-ci rencontre Isaac près d'un autre puits (*Gen.* 24, 62-65) ; il en est de même pour Jacob et Rachel (*Gen.* 29, 7-14), Moïse et Séphora (*Ex.* 2, 15-22 LXX). Isaac habite près du « Puits de la Vision » (*Gen.* 25, 11 LXX). Il dégage les puits creusés par Abraham en terre philistine que les Philistins avaient comblés de terre et en creuse de nouveaux (*Gen* 26, 15-22). Dieu lui apparaît au « puits du Serment » (*Gen.* 26, 23-25 LXX). Les Hébreux campent près des eaux amères de Merra (Mara dans l'hébreu), puis près des douze sources d'Élim (*Ex.* 15, 22-27 LXX). Moïse fait jaillir l'eau du rocher pour désaltérer le peuple assoiffé (*Ex.* 17, 2-7). Il rassemble le peuple qui chante un cantique près du puits de *Nombr.* 21, 16-18. Dans le Nouveau Testament le principal épisode est la conversation de Jésus avec la Samaritaine au Puits de Jacob (*Jean* 4, 6-15).

2. Pères de l'Église. – Dans la *Vie de Moïse*, Philon raconte la rencontre de Moïse avec Séphora et ses sœurs (I, 51-57) et le chant des Hébreux autour du puits du Livre des Nombres (I, 255), mais il s'en tient, comme d'ailleurs dans tout ce livre, à une exégèse purement littérale. Dans le *De fuga et inventione* 177-201, Philon parle aussi des sources et des puits, à propos de la fuite d'Agar ; l'interprétation est à la fois allégorique et théologique (*Œuvres de Philon*, t. 17, Paris, 1970, p. 236-255).

Chez Clément d'Alexandrie, en dehors des cas où *pègè*, source, a un sens figuré équivalent à principe, on trouve seulement l'affirmation que le Christ est source et quelques allusions à l'épisode de la Samaritaine. C'est Origène qui va donner sur les divers épisodes énumérés ci-dessus des exégèses spirituelles nombreuses.

Principaux textes de référence (la plupart se recoupent quant au contenu) : *Homélies sur la Genèse* (SC 7 bis, 1976) VII, 5-6 (outre d'Agar) ; X, 2-5 (Rébecca) ; XI, 3 (Puits de la Vision) ; XII, 5 ; XIII, 1-4 (puits creusés par Isaac) ; XIV (Puits du Serment). – *Hom. sur l'Exode* (SC 321, 1985) VII, 3 (source d'Élim) ; XI, 2 (eau du rocher de Rephidim). – *Hom. sur les Nombres* (SC 29, 1951) XII, 1-3 (cantique sur le puits). – *Hom. sur Josué* (SC 71, 1960) XIX, 4 (*Jos.* 15, 7 : le Christ « source du soleil »). – *Hom. sur Jérémie* (SC 238, 1977) XVIII, 4 et 9 (*Jér.* 18, 13-16 : trois sortes d'eaux). – *Commentaire sur S. Jean* II, 1, 4-6 (SC 120, 1966) ; XIII, 1, 3 à 7, 42 (SC 222, 1975 : la Samaritaine). Autres textes :

Commentaire sur le Cantique, prologue (GCS VIII, p. 78, 81). – *Contre Celse* (SC 136, 1968) IV, 44. – *Commentaire sur Matthieu* (GCS X) XII, 9. – Plusieurs de ces textes ont été présentés par H. Urs von Balthasar, *Geist und Feuer*, trad. franç. *Esprit et Feu*, t. 1, Paris, 1959, p. 57-73.

Il est question à plusieurs reprises des eaux du baptême. Mais le plus souvent les puits figurent l'Écriture qu'il ne faut pas comprendre charnellement (l'outre d'Agar), mais spirituellement : la profondeur du puits qui figure les mystères cachés exprime cette compréhension. De l'Écriture, il faut une lecture (la *lectio divina*) journalière et diligente : Origène y exhorte constamment. En elle se joignent l'activité intellectuelle et l'activité spirituelle qui ne sont guère distinguées : il faut rechercher, discuter, faire travailler son intelligence ; mais il faut aussi prier pour demander la compréhension, méditer avec le désir de comprendre : ce que le puits contient ce sont les eaux de l'Esprit Saint.

Plusieurs fois est cité ce verset des *Proverbes* (5, 15-18 LXX) : « Bois les eaux de tes vases et de la source de tes puits ; que tes eaux ne se répandent pas hors de ta source, qu'elles ne circulent pas sur tes places ; qu'elles appartiennent à toi seul et qu'aucun étranger n'y participe. Que la source de ton eau te soit propre ». L'application en est faite à la lecture de l'Écriture, mais cette citation contraste avec deux séries d'affirmations et il faut la comprendre en union avec elles. Comme Rébecca abreuve de cette eau le serviteur d'Abraham et jusqu'aux chameaux, cette méditation doit se répandre, comme des fleuves sortant du puits ou de la source, sur les fidèles de l'Église et même sur les plus grossiers. D'autre part le puits que constitue notre compréhension est nôtre, certes, mais c'est aussi le Verbe de Dieu mis en nous, une compréhension intérieure que Dieu donne. Jésus que figure Isaac travaille en celui qui s'y prête et les fleuves qui sortent de ce dernier sont eau de Jésus lui-même.

Les puits creusés par Abraham et ses serviteurs en Philistie représentent les ouvrages de l'Ancien Testament. Les Philistins sont les docteurs juifs qui les ont comblés de leurs interprétations terrestres et charnelles : l'eau ne peut plus couler. Isaac, c'est-à-dire Jésus, est venu avec ses serviteurs, les apôtres : ils ont déblayé les puits d'Abraham ; leur exégèse spirituelle, manifestant la présence du Christ dans l'Ancien Testament, a fait de nouveau couler l'eau vive. Ils ont creusé de nouveaux puits, ceux du Nouveau Testament, dont apôtres et évangélistes ont été les puisatiers, malgré les contestations des Juifs. Les eaux amères de Merra, l'amertume de l'interprétation charnelle de l'Ancien Testament, ont été rendues douces par le bois jeté par Moïse, la Croix du Christ. Alors les Hébreux vont camper près des douze sources d'Élim, les fontaines apostoliques : même si l'Ancien Testament a été rendu doux par le bois de la Croix, c'est-à-dire par l'exégèse qui montre en lui le Christ crucifié, il ne suffit pas ; il faut le Nouveau. Pareillement Moïse frappe le rocher qui représente le Christ (1 *Cor.* 10, 4) : de la Croix du Christ jaillissent les « sources de la nouvelle alliance » et ce geste de Moïse figure le coup de lance du centurion qui fit sortir du côté du Christ le sang et l'eau, pour nous éviter d'éprouver « la soif de la parole de Dieu », une soif à entendre selon *Amos* 8, 11 non d'un désir, mais d'une privation, d'une sécheresse.

La lecture de l'Écriture a pour but les noces mystiques du Christ d'une part, de l'Église ou de l'âme fidèle de l'autre, suivant un thème familier à Origène : figurent ces noces les rencontres des patriarches, Isaac, Jacob, Moïse, avec leurs futures épouses près des puits. C'est ainsi que l'eau donnée par Jésus jaillit pour la vie éternelle.

Le cantique chanté auprès du puits de *Nombr.* 21, 16-18 appelle ses puisatiers « princes et rois ». Les princes sont les prophètes qui ont caché le Christ dans la profondeur de la lettre, les rois sont les apôtres qui ont percé la pierre pour parvenir au mystère qui est le Christ : mais les rois sont aussi ceux qui ont cru à la parole des apôtres et comme eux ont enseigné et baptisé. Dans un sens il n'y a qu'un puits, dans un autre des puits multiples. Un seul puits, c'est l'affirmation constante, face aux Marcionites et aux Gnostiques, de l'unité de l'Écriture, l'Ancien Testament prédisant le Nouveau, ce que suppose toute l'exégèse spirituelle. Mais ces princes et ces rois, pour parvenir à la pierre qui est le Christ, ont dû vaincre en eux le péché et imposer leur domination aux nations barbares, à tout ce qu'il y avait en eux de barbare et de désordonné : des conditions morales s'imposent pour la compréhension de l'Écriture. Mais on peut aussi parler de puits multiples : chacun des ministres de la Parole creuse un puits, chaque vérité de foi est un puits par sa profondeur mystérieuse.

A côté de leur signification scripturaire les puits en ont bien d'autres, reliées à l'Écriture à des degrés divers. Chaque personne de la Trinité constitue un puits, mais ces trois puits découlent d'une seule source (*Hom. sur Nombres* XII, 1). Cette affirmation conjointe de la trinité et de l'unité n'est pas, comme certains pourraient le penser, un ajout de Rufin : elle est bien d'Origène lui-même, car nous la retrouvons avec des termes analogues dans une homélie conservée en grec (*Hom. sur Jér.* XVIII, 9). Le Juif ou l'hérétique qui ne veut boire qu'à l'un de ces puits ne boit à aucun. Puits sont aussi la science des êtres de ce monde, des plantes ou des animaux, une science d'inspiration religieuse comme le montre la citation de *Sag.* 7, 17-20. Puits encore la science de l'histoire du monde marquée par le mystère du Christ : elle était puits tant qu'elle était cachée, maintenant, révélée, elle est devenue des sources et des fleuves. Le Verbe de Dieu est un puits qui fait des puits, des sources, des fleuves innombrables. Car l'âme humaine est aussi un puits avec son mystère, elle qui a été faite selon l'image de Dieu. En elle se trouve un sens des choses célestes, une image de Dieu enfouie. Si les Philistins, les puissances adverses, l'ont comblée de pensées terrestres et charnelles, Jésus, notre Isaac, est venu nous aider à recreuser nos puits, d'où couleront les fleuves d'eau vive.

Deux autres significations isolées. Les trois patriarches représentent les trois parties de la « divine philosophie », la théologie du Christianisme. Si Abraham figure la philosophie morale, l'éthique, par son obéissance héroïque, et Jacob la philosophie inspective ou époptique, c'est-à-dire contemplative, parce qu'il a vu les armées du ciel et des échelles entre terre et ciel, Isaac est le type de la philosophie naturelle, la physique, parce qu'il creuse des puits et fouille les profondeurs des choses. Enfin le Philistin qui proteste en voyant Isaac creuser ses puits sur son terrain à lui est aussi le lettré païen, philosophe ou rhéteur, qui reproche au chrétien d'utiliser ses sciences et ses disciplines pour exprimer sa foi. Et il s'attire cette réponse cinglante : « Celui qui est Philistin et a le goût du terrestre ne sait pas trouver de l'eau en toute terre, ne sait pas trouver en toute âme la pensée raisonnable et l'image de Dieu, ne sait pas qu'on peut trouver chez tous foi, piété, religion. Que te sert l'instruction si tu ne sais pas t'en servir, la parole si tu ne sais pas parler ? » (*Hom. sur Gen.* XIII, 3).

Terminons par l'exégèse de la conversation de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob (*Comm. sur Jean* XIII, 1, 3 à 7, 42). Celui qui scrute par lui-même les significations profondes est satisfait sur le moment, mais les incertitudes reviennent. Au contraire l'eau donnée par Jésus est source de vie et jaillit toujours plus haut vers la vie future, vers le Père. L'eau donnée par Jésus est supérieure à l'Écriture que figure la source de Jacob car bien des mystères ne sont pas en elle et, même comprise exactement selon son sens spirituel, elle ne fournit que des éléments et de modestes commencements : elle reste sagesse humaine en ce sens qu'elle contient les éléments de la vérité pour ceux qui sont encore hommes, alors que l'eau de Jésus livre les enseignements de l'Esprit. Mais l'Écriture est l'introduction après laquelle on reçoit l'eau vive. La Samaritaine a demandé cette eau vive et l'a reçue de Jésus : elle contemple alors la vérité d'une manière plus qu'humaine, angélique.

Le thème des puits et des sources fournit donc nombre d'idées maîtresses de la doctrine exégétique d'Origène et de sa mystique.

Chez les latins, Ambroise parle aussi des puits creusés par Isaac (*De Isaac et anima* 4, 20-26), en s'inspirant d'ailleurs de Philon et d'Origène.

H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950 (exégèse d'Origène en général). – DS, art. *Eau*, t. 4, col. 8-29 ; *Écriture et vie spirituelle*, col. 132-208 ; *Origène*, t. 11, col. 933-61.

Henri CROUZEL.

PUJATI (JOSEPH-MARIE), somasque puis bénédictin, 1733-1824. – 1. *Vie et œuvres*. – 2. *Doctrine*.

1. VIE ET ŒUVRES. – Fils d'un médecin connu (cf. G. Marchesini, *Un illustre medico... Giuseppe Antonio Pujati*, extrait des *Atti dell'Accademia di Udine*, 1949), Giuseppe Maria Pujati est né en 1733 à Polcenigo (Frioul). Après avoir étudié à Pordenone, il prend l'habit des Somasques à Feltre, âgé de quinze ans ; il fait ses études cléricales, est ordonné prêtre en 1756 à Brescia, puis envoyé comme professeur de littérature au Collège Clémentin, à Rome. En 1771, il quitte les Somasques et entre chez les Bénédictins au Mont Cassin (1772). En 1778, il passe à la province vénitienne, au monastère San Polo d'Argon, près de Bergame, puis à Sainte-Justine de Padoue (1784). En 1785 il reçoit la chaire d'Écriture sainte à l'université de cette ville et l'occupe jusqu'en 1798. Il se retire alors au monastère de Praglia, près de Padoue, jusqu'en 1810, date de sa suppression par suite de la politique religieuse de Napoléon, puis chez son frère à Venise. C'est là qu'il meurt en 1824.

Membre de diverses académies littéraires, professeur recherché et organisateur des études, invité par l'université de Pavie pour enseigner la théologie, Pujati aimait la solitude, qui favorisait ses études ; il suivit avec passion les débats théologiques de son temps et manifesta toute sa vie des opinions jansénistes marquées. En 1786 il avait assisté au synode de Pistoie et fut toujours en bonnes relations avec Scipion de'Ricci.

Pujati n'a publié que peu d'œuvres, et parfois sous l'anonymat ; ces opuscules, pour la plupart polémiques, ont suscité des querelles à propos du Chemin de la croix et de la dévotion au Sacré-Cœur. Il a laissé de nombreuses lettres ; il fut en correspondance avec les grands jansénistes ou jansénisants de son temps : l'archevêque d'Udine Pietro Antonio Zorzi, l'évêque de Concordia Giuseppe Maria Bressa, Vincenzo Palmieri (oratorien), Giuseppe Zola, Pietro Tamburini, Giambattista Guadagnini, Eustachio Degola, Fabio de'Vecchi et surtout Ricci.

2. DOCTRINE. – La pensée doctrinale de Pujati émane de l'ensemble de ses écrits ; sa conception de l'ecclésiologie et plus généralement du Catholicisme est nettement marquée par ce qu'on a appelé le Jansénisme de la seconde génération.

Comme pour tout bon janséniste, ses sources sont la Bible et la Tradition ; cette dernière est comme concentrée dans l'augustinisme, lequel sert à « exorciser » les excroissances adventices que l'histoire accumule au cours des siècles ; la théologie moliniste et sa conception de la grâce suffisante en sont de bons exemples. Jansénius, le grand Arnauld, P. Nicole, P. Quesnel ont rendu à la Tradition sa pureté et ont prêché le vrai Christianisme ; à travers ses querelles contre les déviations dévotionnelles, Pujati veut s'insérer à leur suite.

Ami de Ricci, Pujati adopte la doctrine réformatrice du synode de Pistoie. Il ne s'est rendu compte que tardivement de ce que l'Europe des Lumières ne s'intéressait plus guère aux problèmes de la grâce, du libre arbitre et du péché originel, mais qu'elle mûrissait une critique radicale du Christianisme au profit du déïsme et d'une religion dans les limites de la raison.

1° *La dévotion au Sacré-Cœur*. – Pujati approuvait le décret autorisant cette dévotion, dans la mesure où elle s'adressait au Cœur du Christ « dans un sens purement symbolique ».

Il déclare à de nombreux consulteurs et au cardinal Ganganelli, futur Clément XIV : « J'ai condamné, je condamne et je condamnerai la nouvelle dévotion au cœur de chair de Jésus et toutes les nouveautés profanes des Cordicoles qui, avec leurs inepties..., portent préjudice à l'analogie de foi, s'écartent de la religion orthodoxe, exposent l'Église à la moquerie des incrédules et des libertins, comme le Saint-Siège aux insultes de ses ennemis... » (Venise, Séminaire patriarcal, ms 339).

Ses *Riflessioni sopra l'origine, la natura, ed il fine della devozione al Sacro Cuor di Gesù* (Naples, 1780, anonyme) expriment l'exigence d'un Christianisme intérieur et réprouvent la tendance à l'extérioriser qui explique les « dévotionnettes », les processions à grand spectacle, l'attrait du culte des saints au détriment du mystère central, le Christ. Il accuse la dévotion au Sacré-Cœur de conduire au matérialisme, voire au nestorianisme et au pélagianisme !

2° La polémique qui fit surtout connaître Pujati est née de son opuscule *Pio exercizio detto ' Via Crucis ' dedicato all'Ill^mo Scipione de'Ricci* (Florence, Anton G. Pagani, 1782, 28 p.), qui critique la dévotion du Chemin de la croix telle qu'elle était largement diffusée en Italie par Léonard de Port-Maurice (DS, t. 9, col. 646-49) avec l'appui des papes Clément XII (1731) et Benoît XIV (1742).

Ce livret déclarait d'emblée vouloir supprimer tout ce qu'on « ajoutait à la vérité de l'Évangile » ; il supprimait des stations du Chemin de croix les trois chutes de Jésus, la rencontre avec Véronique ; les larmes de Marie étaient éliminées, parce qu'elles risquaient de l'abaisser au niveau d'une femme quelconque ; ni la rencontre de Jésus et de sa Mère ni la déposition du Christ mort dans ses bras n'apparaissaient. Toutes les prières, sauf le *Pater* et l'*Ave Maria* étaient supprimées ; le *Stabat Mater* était amputé ; à la place de l'acte de contrition traditionnel prenait place une prière à saveur janséniste (« Le chemin de

votre croix, ô Jésus, est on ne peut plus étroit »). La *Via crucis* de Pujati fut recommandée et imposée par Ricci à ses diocèses de Pistoie et de Prato ; les *Annali Ecclesiastici* de Florence la louèrent en la comparant aux bizarres inconvenances de Léonard de Port-Maurice et d'autres qui ne pouvaient être acceptées que par des « personnes bigotes, ignorantes » et parce qu'elles étaient assorties de nombreuses indulgences.

Ce qui plus précisément suscita la querelle – et même divisa le clan janséniste – fut l'affirmation de Pujati selon laquelle le Christ n'était « tombé qu'en apparence » et que sa faiblesse dans la passion n'avait, elle aussi, été qu'apparente. Fabio de'Vecchi la combattit ; P. Tamburini l'approuva, ainsi que Ricci.

Des *Osservazioni* anonymes circulèrent bientôt à Pistoie et à Prato, critiquant Pujati : si les souffrances de la passion n'avaient été qu'apparentes, la rédemption ne l'était-elle pas, elle aussi ? Pujati publia une *Giustificazione* qui circula manuscrite, à la fin de 1782, et ne fut pas publiée ; mais les *Annali Ecclesiastici* (Supplément, n. 2, 10 janv. 1783) consacraient quatre pages à la défense du *Pio exercizio*. A la fin de 1782 le franciscain observant Tommaso Gaggiolo de Cireglio fit paraître un *Esame e giudizio di un Ecclesiastico sopra... 'Via Crucis'... dal G.M. Pujati* (Bologne, 1782, 24 p.) et, contre les *Annali*, une *Illustrazione del foglio di Supplemento agli Annali* (4 p.). A ces critiques répond une *Lettera d'un laico Zoccolante ed un altro suo pari... in riposta all'Illustrazione...*, manuscrite et anonyme, qui pourrait être de Pujati.

La querelle prit plus d'étendue avec l'intervention de l'observant Flaminio de Annibali da Latera qui prend la défense de saint Léonard et répond aux critiques de Pujati (*Esame e giudizio d'un ecclesiastico* ; à la Bibl. Naz. de Rome). Pujati lui répond dans le *Giornale Letterario* (n. 8, 24 février 1783 ; lettre parue ensuite dans *Raccolta di opuscoli interessanti la Religione*, t. 12, 1786 : « Sei lettere del P.D. Giuseppe Maria Pujati ») ; de plus, il écrit à Ricci contre Flaminio de Annibali et se défend dans les *Annali Ecclesiastici* (n. 27, juillet 1783) ; à Rome paraissait un opuscule anonyme prenant aussi sa défense (*Lettera di un chierico studente... sopra... 'Esame e giudizio d'un ecclesiastico'*, Rome, 1783, 18 p.). A quoi répond un *Dialogo sulla lettera del chierico studente...* (Rome, 1783, 18 p.). Plus importante, l'intervention dans le débat du franciscain observant Ireneo Affò : *Apologia del pio exercizio detto 'La Via Crucis' opposta... alle censure del... Pujati* (Parme, Filippo Carmignani, 1783, 70 p. ; à la Bibl. Naz. de Florence), qui critique aussi Pujati à propos de ses positions contre la dévotion au Sacré-Cœur.

Un article du *Giornale letterario* (n. 28, juillet 1783) laisse penser qu'une conciliation entre Affò et Pujati fut tentée par le Père G. Mazza, ami de Pujati, mais un article des *Annali Ecclesiastici* (n. 34, 22 août 1783) la fit avorter. Les Franciscains poursuivent leur contre-attaque avec *Il pio exercizio, detto 'Via Crucis'...* de Gaspare Samocleo di Napoli (au couvent franciscain de la Verna). Autre tentative de conciliation, mieux engagée, avec le livre de Serafino della Mirandola (*La Via Crucis comprovata e giustificata nelle quattordici sue stazioni...*, Parme, Filippo Carmignani, 1783 ; au couvent San Michele al Cimitero de Venise), au ton serein, plein d'érudition et représentant bien la mentalité franciscaine.

Tandis que les *Nouvelles ecclésiastiques* de France se faisaient l'écho de la querelle et soutenaient Pujati (28 août 1783), Flaminio de Annibali répond aux attaques des *Annali Ecclesiastici* (n. 34, cf. *supra*) dans une volumineuse *Difesa dell'antico metodo della Via Crucis e la censura del nuovo* (Viterbe, Poggiarelli, 1783, 203 p.) ; parut aussi en 1783 un *Dialogo sulla lettera del chierico studente, qui corretto dal P. Lettore*, peut-être de Gaggioli, ouvrage aujourd'hui introuvable auquel Pujati répond par une note inédite. Mais la crainte de l'Index rend plus prudents les polémistes ; c'est ainsi que les *Annali Ecclesiastici* ne répondent pas à la *Difesa* d'Annibali. On craignait de voir le *Pio Exercizio* de Pujati mis à l'Index, comme l'avait été, six mois avant le début de la polémique, ses *Difficoltà proposte all'ex-gesuita... Luigi Mozzi sopra le sue reflessioni critico-dogmatiche...* (' Italia ', 1779 ; à l'Index le 3 déc. 1781).

Quelques années plus tard paraissait, du janséniste Giambattista Guadagnini, un ouvrage plus mûri : *Difficoltà sopra il pio exercizio della 'Via Crucis'* (Venise, 1786, 408 p.) ; il est presque contemporain de la réimpression des *Sei lettere* de Pujati dans *Raccolta di opuscoli interessanti la Religione* (t. 12, 1786). Et la querelle semble s'être éteinte.

Cette polémique autour de la ' Via Crucis ' de Pujati ne s'explique pas seulement par le désir des Franciscains de défendre une de leurs traditions ; il faut y voir un point de fixation des critiques suscitées par les réformes qu'en Toscane l'archiduc Léopold II entendait imposer à l'Église et dont l'évêque Ricci se faisait l'exécuteur plus qu'aucun autre ; certaines dispositions du synode de Pistoie sont en relation avec la polémique : rejet de la dévotion au Sacré-Cœur, abolition des indulgences, rassemblement de tous les ordres religieux en un seul conçu à la lumière de la spiritualité dite de « Port-Royal ». Quant à Pujati lui-même, amateur de silence et d'études loin des agitations du monde, sa participation à la querelle du Chemin de croix et ses critiques de la dévotion au Sacré-Cœur montrent bien le janséniste qu'il fut : agacé par les « dévotionnettes » populaires, par les « loyolistes », par la curie romaine « Babylone spirituelle du Tibre », par quiconque se croit catholique parce qu'il « idolâtre le pape », par les évêques ignorants, par le molinisme allié de la philosophie et de « l'irréligion de la religion naturelle ». Mais les combats de Pujati ne firent pas lever une seule idée neuve et ils se déroulaient fort loin du mouvement culturel de son siècle. L'exemple de la *Regolata devozione* de Muratori (DS, t. 10, col. 1844-47), plus sobre et plus constructif, aurait dû l'inspirer.

La *Bibliotheca patriarcale* de Venise (mss 85, 242, 458, 459, 629 et 813) et celle du Séminaire de Venise (mss 71, 195, 220, 245, 247-48, 262-67, 315/2, 332-34, 336-40, 355, 426, 451, 454, 459, 465, 481, 495, 514, 559, 767/10, 767/41, 813/3, 813/4, 813/7, 855 et 947) contiennent les plus importants fonds de textes de Pujati. Il en existe aussi aux Archives d'État d'Utrecht, de Venise et à celles de la Compagnie de Saint-Sulpice à Paris. Voir aussi, à l'*Archivio di Stato* de Florence, le fonds Ricci, *fibra* 29, et les *fibre* 39, 45-46, 75-76, 80-82.

F. Gusta (= S. Deserti), *Dizionario ricciano e antiricciano* Sora, 1793, p. 174-76 et 249-54. – E. Palandri, *La 'Via Crucis' del Pujati e le sue ripercussioni polemiche...*, Florence, 1928 (bien informé ; point de vue franciscain). – A.C. Jemolo, *Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, 1928, p. 394-96. – R. Mazzetti, *G.M. Pujati e S. de'Ricci. Appunti sul Giansenismo veneto*, dans *Bulletino Storico Pistoiese*, t. 36, 1933, p. 137-51 ; t. 37, 1934, p. 10-12, 88-100, 159-70 ; t. 37, 1935, p. 26-33, 69-81.

D. Federici, *Echi di Giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, dans *Archivio Storico Lombardo*, t. 18, 1940, p. 109-58. – E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, coll. Studi e Testi 119, Vatican, 1945, p. 165-66. – A. Vecchi, *Correnti religiosi nel sei-settecento veneto*, Venise-Rome, 1962, *passim*.

M. Vaussard, *Le Jansénisme vénitien à la fin du 18e siècle*, dans *Revue historique*, t. 84, 1962, p. 415-34 ; *L'epistolario di G.M. Pujati col canonico Clément*, dans *Bolletino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato*, t. 5-6, 1963/64, p. 325-75 ; *L'epistolario di G.M. P. col. canonico Dupac de Bellegarde*, dans *Studi Veneziani*, t. 7, 1965, p. 443-86.

F. Margiotta Broglio, *Atteggiamenti e problemi del rifor-*

mismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere... 1776-1785, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 20, 1966, p. 82-158. – T. Leccisotti, *A proposito del Pujati...*, dans *Benedictina*, t. 14, 1967, p. 347-50. – P. Zovatto, *Introduzione al Giansenismo italiano*, Trieste, 1970, p. 65-66 (bibl. p. 91-188) ; *Appunti sul Giansenismo del Pujati*, dans *Memorie storiche Forogiuliesi*, t. 50, 1970, p. 5-33, avec liste des œuvres éditées (55) de Pujati et des inédites (dont la *Riposta a mons. Grégoire, già vescovo di Blois*, ... à propos de la querelle de la ' Via Crucis ').

Voir aussi P. Savio, *Devozione di Mgr Adeodato Turchi alla S. Sede...*, Rome, 1938, p. 1068. – E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 vol., Florence, 1941/42. – RHE, t. 63, 1968, p. 714-17. – M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969, p. 174-75, 228-29.

DS, t. 2, col. 2599 ; t. 5, col. 1392 ; t. 7, col. 2268-70.

Pietro ZOVATTO.

PULLEN (JEAN, PELGRIM), prêtre, vers 1520-1608. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres et doctrine*.

1. VIE. – Bien que Pullen ait connu une certaine renommée durant sa vie, nous connaissons mal celle-ci.

Une première information est fournie par son immatriculation à l'université de Cologne : « Jo. et Th. de Venlo, fratres, 23 déc. 1539 » (*Matrikel*, éd. H. Keussen, t. 2, Bonn, 1929). *Johannes* est le vrai prénom de Pullen, qui pourtant se prénomme couramment *Peregrinus* ou *Pelgromius*. Il était l'avant-dernier des six enfants de Conrad Pullen et d'Agnès Coninx. Sa famille paternelle était originaire de Stralen (duché de Gueldre) ; d'où sa signature : *Stralensis* ; on trouve aussi *Geldrensis*. Mais ses parents habitaient à Venraai, près de Venlo. Il naquit à Vlodorp, où sa mère séjournait pour un procès. Tous les noms de lieu cités se trouvent aux environs de Roermond, qui sera érigé en évêché en 1559.

Immatriculé en 1539, on peut conjecturer que Jean avait alors plus ou moins dix-huit ans ; il serait donc né vers 1520, et non en 1544 ou 1550, comme on le dit.

On ignore dans quelle faculté Jean s'inscrivit. On peut penser qu'il étudia la théologie, ce qui expliquerait son érudition théologique et son goût durable pour la lecture des Pères et des spirituels.

Une deuxième information précise est donnée par les archives du prieuré du couvent de Jérusalem des Chanoinesses régulières de Saint-Augustin à Venraai : on y signale trois payements faits de 1569 à 1573 à Pullen, en sa qualité d'auxiliaire des Croisiers qui étaient recteurs du couvent.

Troisième document, une déclaration de Pullen devant les juges de Roermond en décembre 1584 : il atteste qu'il a séjourné dans la ville d'abord comme *sacellanus seu vice pastor* à la paroisse Saint-Christophe (de 1574 à 1577), puis durant sept ans (1577-1584) comme curé du béguinage ; il le reste jusqu'en 1585.

C'est durant ces années que le doyen de la cathédrale, Thierry Haen, en conflit avec l'évêque G.-D. Lindanus au sujet d'une double prébende, a demandé l'intervention de Pullen (cf. A. Havens, p. 167 ; J. Habets, *Geschiedenis... bisdom Roermond*, t. 3, Roermond, 1890, p. 81). En vain, d'ailleurs. Très tôt Lindanus montra son estime pour Pullen : il le choisit comme confesseur, le consulte dans les décisions importantes et lui confie la gestion presque complète de son diocèse lors de ses voyages à Rome (octobre 1578 – fin 1579 ; fin 1584-fin 1585).

Ayant renoncé à sa fonction de curé du béguinage dans des circonstances inconnues (1585), on peut présumer que Pullen se rendit à Cologne où il connut A. Havens (DS, t. 7, col. 88-89). Il y reçoit une lettre de Lindanus (du 13 juin 1587) qui l'informe, diplôme à l'appui, de sa nomination de *scholasticus* de la cathédrale et d'instructeur des vierges expulsées de Hollande et des prêtres insuffisamment préparés (Havens, p. 228-30). On ne sait s'il a rejoint Roermond et exercé ces fonctions. Quoi qu'il en soit, Lindanus apprend bientôt son transfert sur le siège de Gand. C'est peut-être ce qui explique le séjour prolongé que Pullen fait à Gand au cours duquel a lieu son célèbre entretien avec Claesinne van Nieuwlant (cf. DS, t. 11, col. 344-45), entretien qu'il met par écrit.

A propos de l'entretien avec Claesinne, notons que deux nouveaux mss ont été retrouvés (Tillburg, Theologische Faculteit, 18 ; Gand, Bibl. Univ., 2433/3) et qu'une édition (basée sur les deux mss connus auparavant) a été publiée par P. Mommaers (*Claesinne van Nieuwlant, Samenspraak*, Nimègue, 1985).

Quand Lindanus partit pour Gand, en juillet 1588, il s'adjoignit Pullen comme aide et conseiller, mais il meurt le 2 novembre suivant. Peu après la mort de Lindanus, Pullen revint à Roermond ; il y est rejoint par ses filles spirituelles qui l'avaient suivi à Gand. Fuyant le succès, il se réfugie à Cologne, puis à Liège, enfin à Bois-le-Duc ; il s'y est voué à la solitude et à l'apostolat spirituel. Mais les habitants de Bois-le-Duc recherchent ses leçons et l'évêque G. Masius († 1614) lui donne tout pouvoir pour confesser et prêcher. C'est là qu'il rencontra et convertit Jean de Gorcum († 1628 ; DS, t. 8, col. 538-39). Il y mourut le 22 (ou 20 ?) juillet 1608 et fut enterré au couvent des Clarisses de la Hintammerstraat.

Le portrait de Pullen, un burin anonyme, est publié par Geldolphe de Ryckel avec l'inscription : « Peregrinus Pullen Stralensis Beguinarum institutor ». Son portrait spirituel, par son ami et admirateur Jean Bueckelius, ne nous est parvenu qu'en un résumé boursoufflé et abstrait dû à Geldolphe de Ryckel (*Vita S. Beggae*, Louvain, 1631, p. 651-57 ; voir aussi p. 324-27 et 647-50).

2. ŒUVRES ET DOCTRINE. – En dépit des lacunes de sa biographie, on peut assurer que l'apostolat préféré de Pullen fut celui de la direction spirituelle, surtout des âmes appelées à une union plus intime avec Dieu. C'est ce qui l'amena à écrire un grand nombre d'ouvrages, restés manuscrits jusqu'à nos jours. L'édition préparée par Bueckelius ne put paraître, sans doute à cause de leur caractère trop spécialisé.

Huit mss ont été retrouvés. Sur les 73 œuvres que les bibliographes lui attribuent, 43 sont certainement de lui (dont 23 retrouvées), 9 le sont probablement et 20 sont douteuses. Quatre seulement ont été publiées (cf. DS, t. 12, col. 738). Quant aux annotations latines et néerlandaises (anonymes) portées sur l'exemplaire des *Opera omnia* (1494) de Jean Gerson conservé à la Bibl. Sainte-Geneviève de Paris, J. Huijben et A. Combes (*Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, 1945, p. 574-88) les attribuent à Pullen ; elles concernent les trois pièces essentielles du dossier Ruusbroec-Gerson. Un nouvel examen de cette attribution serait nécessaire, les conclusions annoncées par Combes n'étant pas parues.

Quant à la doctrine de Pullen, nous renvoyons à ce qui en a été dit dans le DS (t. 3, col. 920-21 ; t. 12, col. 738-40) et aux études de L. Reypens.

Pullen cite peu ses sources ou seulement d'une manière vague. Celles qu'on peut repérer montrent à l'évidence qu'il puise dans la tradition mystique néerlandaise : Ruusbroec, Herp, la *Perle évangélique*. Si L. Reypens a eu le mérite d'avoir redécouvert Pullen, une étude plus approfondie serait souhaitable pour le faire estimer à sa juste valeur.

Outre les bibliographies de Sweertius, Valère Andreas (2e éd.), Foppens et Paquot : A. Havensius, *Commentarium de erectione novorum in Belgio episcopatuum...*, Cologne, 1609, p. 167, 228-38. – H.J. Allard, *Heere Jan Willemszoon van Gorcum*, dans *Studiën*, t. 37, 1891, p. 476-91. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 18, 1905, col. 326.

L. Reypens, *Pelgrim Pullen...*, OGE, t. 3, 1929, p. 22-44, 125-43, 245-77 ; *Markante mystiek in het Gentsch Begijnhof Claesinne van Nieuwlant*, t. 13, 1939, p. 291-360, 403-44 ; *Pullen's tractaatje « Van een nieuwe creature »*, t. 18, 1944, p. 126-213 ; *Nadere datums voor Pullen's biografie*, t. 42, 1968, p. 197-99.

Nieuw Ndl. Biogr. Woordenboek, t. 9, 1933, col. 825-26. – P. Gerlachus, *P. Marcellianus van Brugge en « Het geestelijc pepelken »*, dans *Franciskaansch leven*, t. 16, 1933, p. 17-24, 239-44. – A. Ampe, *Een XVII-eeuwsch verzamelhandschrift met mystieken inhoud*, OGE, t. 17, 1943, p. 1-47. – L. Verschueren, *Onbekende werken van Pelgrom Pullen*, dans *Studia Catholica*, t. 20, 1944-1947, p. 1-8, 84-96 ; t. 21, 1946, p. 44.

A. Van Elslander, *Een onbekend handschrift met werken van P. Pullen*, OGE, t. 19, 1945, p. 210-33 ; *Pelgrum Pullen en zijn tractaat 'Die Navolginghe Christi'*, dans *Roeping*, t. 25, 1948, p. 343-52 ; *Pelgrum Pullen, 'Die Navolginghe Christi'*, Gand, 1958. – J.-M. Lachat, *Pelgrum Pullen. Leven van die alderheylischte Moeder Jesu Maria*, Louvain, 1977 (thèse dactyl.).

DS, t. 1, col. 463, 1347 ; – t. 3, col. 922, 925 ; – t. 5, col. 1382, 1384 ; – t. 8, col. 538-39 ; – t. 9, col. 986.

Albert Ampe.

PUNIET (Pierre de), bénédictin, 1877-1941. – Né à Rochefort-sur-Mer le 24 mars 1877, Pierre de Puniet de Parry entra très jeune à l'abbaye de Solesmes, où il fit profession le 8 décembre 1895. Après son ordination en 1901, il fut envoyé à l'abbaye de Farnborough, où vivaient alors une pléiade de savants : F. Cabrol, H. Leclercq, M. Férotin, L. Gougaud, A. Wilmart ; il y reçut une excellente initiation aux études liturgiques. Son frère Jean étant devenu abbé d'Oosterhout en Hollande (1910), il le rejoignit pour remplir la charge de lecteur d'apologétique ; en 1917, il fut nommé maître des novices et le resta jusqu'à sa mort en 1941.

Puniet a laissé de nombreux travaux de liturgie, de patristique, de paléographie, qui témoignent d'une vaste culture et d'une grande érudition, et qui font honneur à la clarté de son intelligence. Au cours de ses travaux, il a touché de nombreux points qui relèvent de la vie spirituelle, notamment en ce qui concerne l'initiation chrétienne (par exemple, dans le DACL, les art. *Baptême*, t. 2, 1910, col. 251-346 ; *Catéchuménat*, col. 2579-2621 ; *Confirmation*, t. 3, 2, 1914, col. 2515-44 ; *Le don de l'Esprit Saint et la confirmation*, dans *La vie et les arts liturgiques*, n. 114, juin 1924). D'une manière générale, les nombreux travaux de Puniet ont surtout contribué à donner un fondement solide et scientifique au mouvement liturgique issu des intuitions de P. Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106).

Autres œuvres : *Les Servantes des Pauvres, Oblates... de... S. Benoît*, Liège, 1927, 23 p. – *Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire*, 2 vol., Louvain-Paris, 1930-31. – *La spiritualité bénédictine*, Praglia-Padoue, 1931, 48 p. – *Le Psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*, 2 vol., Paris, 1935. – *Le sacramentaire romain de Gellone*, Rome (1938). – Dans VS, Puniet a publié de nombreux articles, en particulier sur Louis de Blois (t. 2, 1920, p. 386-403, 465-85 ; t. 3, 1920-21, p. 42-67), et des chroniques de liturgie ; voir VS, Tables générales des t. 1-36, p. 348-49 ; des t. 37-91, 2e partie, p. 321.

Au DS, Puniet a donné le chapitre sur « La doctrine spirituelle » de l'art. *Benoît et bénédictins* (t. 1, col. 1388-1409) et l'art. Louis de *Blois* (t. 1, col. 1730-38).

Notices nécrologiques dans *Egmondiana*, 1941, n. 3, p. 65 ; RHE, t. 36, 1941, p. 370 ; – DTC, Tables, col. 3827-28.

Guy-Marie Oury.

PUPPER DE GOCH (Jean), frère de la Vie commune, vers 1420-1475. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Enseignement*.

1. Vie. – A Goch, ville prospère du duché de Gueldre, il est fait mention, au 15e siècle, de la famille Capupper ; mais nous manquons de documents sur la date de naissance et les premières années de notre auteur, qui, apparemment, a abrégé son nom de famille. Au cours de récentes recherches, C.A. van Kalveen a trouvé un Jean Pupper de Goch qui, en 1442, était clerc, membre des Frères de la Vie Commune à Amersfoort, près d'Utrecht, et qui y était encore, prêtre, en 1447.

Rien non plus sur les études universitaires de Jean Pupper. Cependant ses œuvres suggèrent qu'il a reçu une solide formation scolastique, et témoignent d'une bonne connaissance des positions de saint Augustin (qu'il a adoptées) et de saint Thomas (qu'il a combattues). – Tard dans sa vie, nous voyons Pupper bien au courant des conflits entre les *viae* scolastiques, à Louvain.

En 1459, il était nommé supérieur d'une communauté de religieuses à Sluis et, la même année, il emmena huit de ses membres à Louvain pour y fonder un nouveau couvent, Thabor, selon la Règle de saint Augustin. La charte de la fondation mentionne Pupper comme prêtre d'Utrecht ; la fonction de supérieur était alors ordinairement réservée aux membres du clergé diocésain. Thabor devint florissant, sous la conduite de Pupper. Et, à sa mort en 1475, la communauté comptait 66 membres.

2. Œuvres. – Les écrits de Pupper n'ont pas circulé de son vivant ; ils furent découverts et imprimés en 1520-1523 surtout par les soins du secrétaire de la ville d'Anvers, Cornelius Grapheus, un ami d'Érasme. Celui-ci recommandait Pupper comme « libertatis Christianae propugnator acerrimus, interpres legis evangelicae diligentissimus ».

Aussitôt après la publication des œuvres de Pupper, les autorités impériales soumirent Grapheus à une sévère pénitence, le soupçonnant de luthéranisme et le forcèrent à rétracter les idées exprimées dans ses préfaces de 1520 et 1521, à deux ouvrages de Pupper : *Epistola Apologetica* et *De Libertate christiana*. Son *Dialogus* fut publié en 1523 ; pour l'édition des *Fragmenta*, Luther écrivit en 1523 une Préface élogieuse dont la seconde moitié cite, en fait, de longs extraits sur le péché et la grâce, tirés textuellement de sa propre *Rationis Latomianae Confutatio*, de 1521 (cf. éd. de Pijper, p. 322-43 et Luther, Weimar Ausgabe, t. 8, p. 66-125).

Éd. des œuvres : un *De libertate christiana*, éd. F. Pijper, coll. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* 6, La Haye, 1910, p. 41-255. – *In divinae gratiae et christianae fidei commendationem... fragmenta*, *ibid.*, p. 279-344. – *De quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis Dialogus*, éd. C.C.F. Walch, dans *Monumenta medii aevi*, t. 1/4, Göttingen, 1760 (reprint 1966), p. 74-239. – *De scholasticorum scriptis et religiosorum votis epistola apologetica*, dans Walch, t. 2/1, 1761, p. 3-24, et dans Pijper, 1e partie des *Fragmenta*, p. 284-95.

Les livres de Pupper furent interdits à Bruxelles en 1529, puis mis à l'Index par Rome, tandis que les Protestants célébraient leur louange. Pour l'apologiste luthérien Flacius Illyricus, Pupper était un témoin de la Pré-Réforme en matière de justification gratuite fondée uniquement sur les mérites du Christ (*Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1559, p. 928-29).

Au 19e siècle, K. Ullmann place Pupper parmi les « Réformateurs avant la Réforme », et estime qu'il soutient l'inutilité des œuvres, condamne les abus du bas Moyen Âge et enseigne un amour pour Dieu et le prochain, purifié de toute contrainte et de tout calcul.

3. Enseignement. – 1° *Piété.* – La pensée de Pupper sur la relation du croyant à Dieu repose sur la ferme conviction que le salut et les moyens d'y parvenir sont surnaturels (*Dialogus* xi, xv-xvi ; *De libertate*, livre ii, ch. 26-27 et 31). Le joug salutaire du Christ est l'« amor supernaturalis ». Cet amour seul donne valeur éternelle aux actes humains ; il est conformité à l'amour de Dieu lui-même, amour que la volonté naturelle ne peut atteindre, mais qui, par un décret libre de Dieu, est rendu nécessaire au salut de l'homme (*Dial.* xiii, concl. 5 ; *Fragmenta* éd. Pijper, p. 310-11). Bien plus, la valeur salvifique des œuvres est fondée sur l'« acceptatio » divine que le Christ a méritée pour ses membres (*De libertate* iii, ch. 7, *Fragm.*, p. 311). Ici, Pupper utilise un thème scotiste et occamiste pour inculquer la totale dépendance de l'homme par rapport à Dieu, pour parvenir au salut.

Selon Pupper, les erreurs en ce domaine abondent dans les œuvres de saint Thomas et autres « theologi moderni » qui parlent de « formes infuses » de la grâce, de « coopération » de la volonté naturelle avec la grâce, et du mérite « ex debito justitiae » des bonnes œuvres accomplies en état de grâce (*De libertate* II, ch. 23-24, ch. 28-29 ; III, ch. 2-3).

Seule la « veritas canonica » de l'Écriture, telle qu'elle est interprétée par l'Église, rend un authentique témoignage aux décrets de Dieu sur le salut, décrets que les modernes ont été amenés à obscurcir et à altérer sous l'influence des « libri mortis » d'Aristote (*De libertate* I, ch. 8-9, ch. 16-21, ch. 26 ; *Dial.* V, X ; *Epist. apol.* dans *Fragm.*, p. 284-90).

L'enseignement de Pupper se présente comme une interprétation et une défense augustinienne et antiscolastique de la pieuse et aimante dépendance de Dieu, position très présente chez les disciples de Gérard Grote. Selon Pupper, cette piété est un don accordé par Dieu : quand, comment, à qui, et avec l'intensité qu'il veut (*Dial.* xviii, concl. 5 ; xix, concl. 7). Par cette grâce Dieu lui-même libère les croyants de la souffrance et de cette rupture de l'harmonie intérieure, héritées du premier péché (*De lib.* ii, ch. 20, 23, 27-28). La grâce enflamme surnaturellement la personne de l'ardeur d'un pur amour pour la vertu ; elle émane d'une « voluntas gratuita » sous la mouvance de l'Esprit Saint. Ainsi conformée à Dieu, la volonté, renouvelée, accomplit la loi évangélique de liberté, agissant sans peur, ni contrainte, ni désir de récompense (*De lib.* ii, ch. 29-30 ; *Dial.* vi ; *Fragm.*, p. 291-95). Dieu est présent, immédiatement, dans cette relation de grâce puisque, sans intermédiaire aucun, il amène la volonté à s'attacher affectivement à lui (*De lib.* i, ch. 22-26 ; *Dial.* xix, concl. 6). Ici la volonté naturelle n'est pas agissante, comme le soutient saint Thomas, mais totalement agie et amenée à consentir volontairement à l'Esprit (*De lib.* ii, ch. 23-25, 28-29 ; iii, ch. 2). Cependant cette disposition ne lui donne aucun droit, en justice, à la récompense de la béatitude éternelle, surtout si l'on considère la disproportion existant déjà entre la Charité de Dieu lui-même et l'amour parfait des bienheureux dans la gloire. Cet amour est aussi accordé « ex abundantia divinae pietatis et misericordiae » (*De lib.* ii, ch. 31 ; iii, ch. 3, 6-7).

En attaquant la conception même atténuée du « mérite en justice », Pupper cherchait à contrecarrer l'orgueil spirituel qui oublie l'abîme séparant nature et grâce ; la liberté parfaite est don de Dieu (réalisé, en fait, seulement dans le Christ), comme l'« acceptatio » ultime (*De lib.* III, ch. 10-12). La grâce, cependant, dispose les justes à la pure liberté céleste : ainsi Pupper peut-il parler d'un mérite dû exclusivement à la charité infuse (*Dial.* VI, XIV ; *De lib.* III, ch. 7 ; *Fragm.*, p. 304). Mais les justes ne se reconnaissent aucun droit à un tel mérite, ne considérant que la miséricorde qui leur est révélée dans le Christ (*De lib.* III, ch. 6).

2° *Vœux et perfection chrétienne.* – Pupper utilise quelques arguments historiques et un grand nombre de raisons théologiques contre l'attribution d'une valeur spéciale aux vœux et à la vie religieuse qu'ils consacrent. Contre saint Thomas, il affirme la prééminence de la « vita sacerdotalis », spécialement dans le cas de chanoines vivant en communauté. Cette affirmation semble être la radicalisation de l'idée qui circulait parmi les Frères de la Vie commune : une vie sans vœux favorise une spiritualité plus intense parce qu'elle fournit l'occasion d'une dévotion sans cesse renouvelée (R.R. Post, *The modern devotion*, p. 476). Il faut noter aussi qu'entre 1450 et 1480, de nombreuses communautés de Frères devinrent des chapitres de chanoines, par exemple à Amersfoort en 1416 (p. 356-57, 448-53).

Pupper cite les Actes afin de prouver que la communauté primitive de Jérusalem vivait la loi évangélique dans la liberté, par la seule grâce de l'Esprit Saint, sans vœux (*De lib.* I, ch. 7 ; IV, ch. 1-2). L'Église introduisit les vœux au cours des siècles pour fortifier les croyants faibles et instables contre les occasions extérieures de péché (*Dial.* XIV-XV ; XVII-XVIII). Aux yeux de Pupper, les communautés religieuses de son époque étaient en déclin ; une des raisons de cette situation était la négligence dans l'admission des novices, quelques-uns n'étant reçus que parce qu'ils apportaient de riches dots (*De lib.* II, ch. 42, concl. 9).

Une importante question doctrinale se posait à Pupper : l'objectivité d'une action contribue-t-elle à sa valeur eu égard à la vie éternelle ? Il conteste la position de saint Thomas affirmant, dans la *Summa theologica* IIa-IIae, q. 88, qu'une telle valeur vient de la « caritas » surnaturelle et de l'intention droite qui dirige l'action vers Dieu, Fin ultime. C'est donc une erreur « pharisaïque » que d'exalter certains modes de vie au détriment des autres (*De lib.* III, ch. 4-5). Le dessein de Dieu, dans la dispensation des grâces, embrasse tous les croyants : Dieu se propose de libérer l'homme du poids de la nécessité et de le conduire sur le chemin de l'amour, selon le commandement du Christ, qui est le sommet de la liberté. La charité, seule, donne valeur à l'action de l'homme (*De lib.* IV, ch. 6-8). Mettre la perfection dans des observances et des cérémonies extérieures serait s'abuser (*Dial.* VI).

Pupper commence sa réfutation de la supériorité de la vie religieuse consacrée par les vœux en rapprochant, de façon désobligeante, la position thomiste de celle des pélagiens : le thomisme suppose que la loi d'amour du Christ est insuffisante pour la perfection chrétienne, puisqu'il est nécessaire d'y ajouter l'obligation des vœux (*Dial.* VII). Pupper ne voit pas quel argument sérieux appuierait l'idée selon laquelle les vœux contribuent à affermir et consolider la volonté qui s'engage dans la vie évangélique (*Dial.* VII) ; l'enseignement de Jésus ne distingue pas préceptes et conseils, car ce serait contraire au commandement de l'amour parfait, qui est un

(*De lib.* IV, ch. 9s ; *Dial.* XI). Cette loi évangélique de l'amour est orientée vers le service, dans une entière liberté, sans obligations contraignantes. Elle est le fruit du désir surnaturel pour le Bien suprême que l'Esprit Saint grave dans les cœurs (*Dial.* XV, XXI).

Tout en admettant que, dans tous les états de la vie chrétienne, on peut agir par amour, grâce à un don intérieur de Dieu, Pupper pense cependant que le sacerdoce constitue l'authentique état de perfection, c'est-à-dire de la plus entière conformité – intérieure et extérieure – au Christ. Les prêtres participent à la perfection du Christ en étant « duces ecclesiae », dispensateurs de la parole de Dieu, d'exemples salutaires, et des sacrements. Telle est la « vita apostolica ». Elle est le degré le plus élevé dans l'Église puisqu'en consacrant le Corps et le Sang du Christ, le prêtre se trouve en proximité immédiate avec la plénitude de toute grâce (*Dial.* XX).

Garder la propriété de ses biens n'est pas un obstacle à la perfection, à condition que l'on ne sombre pas dans la cupidité. De fait, la parole du Seigneur : « Il y a plus de joie à donner qu'à recevoir » (*Actes* 20, 35) suppose que l'on possède déjà des biens, pour les donner aux pauvres (*Dial.* XXI).

Les évêques peuvent avoir une autorité et une juridiction supérieures à celles des prêtres, mais leurs pouvoirs sacramentels émanent du même sacerdoce... Pupper suggère que la meilleure organisation est celle de saint Augustin, évêque et prêtres vivant la « vita communis », comme cela se pratiquait dans certains chapitres de cathédrale au 15e siècle.

K. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation,* Gotha, 1841, t. 1, p. 17-148. – A. Knaake, *Johann von Goch,* dans *Theologische Studien und Kritiken,* t. 64, 1891, p. 738-74. – O. Clemen, *Johann P. von G.,* Leipzig, 1896 (fondamental).

R.R. Post, *Johann P. van G.,* dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis,* t. 47, 1965-1966, p. 71-97 ; *The Modern Devotion,* Leyde, 1968, p. 469-76. – L. Abramowski, *Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Johann P. von G. im Rahmen seines nominalistischen Augustinismus,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* t. 64, 1967, p. 83-98. – D. Steinmetz, *Libertas christiana : Studies in the Theology of John P. of G.,* dans *Harvard Theological Review,* t. 65, 1972, p. 191-230.

H. McSorley, *Thomas Aquinas, John P. von G. and Martin Luther : an Essay in Ecumenical Theology,* dans *Our Common History as Christians* (Festschrift A.C. Outler), New York, 1975, p. 97-129. – C.A. van Kalveen, *Johan P. van G. en de Broeders des Gemen Levens,* dans *Archief voor de Geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland,* t. 20, 1978, p. 103-13.

Voir aussi *Kirchenlexicon,* DTC, LTK, RGG.

Jared Wicks.

PUR AMOUR. Voir DS, art. *Charité* (t. 2, col. 621-24, 645-49), *Désintéressement* (t. 3, col. 577-86), *Quiétisme* (*infra*).

PURETÉ – PURIFICATION. – I. *Écriture sainte.* – II. *Tradition spirituelle.*

I. Écriture sainte

1. **Ancien Testament et judaïsme.** – Comme les religions grecque et gréco-romaine, la religion d'Israël porte les traces du comportement primitif qui classe dans le domaine de l'impur certaines choses, personnes ou certains actes. Impur n'est pas synonyme de sale et la notion n'est pas de caractère hygiénique, mais elle ressortit, dans une société donnée, à un ordre ou système dont l'infraction est estimée dangereuse selon la conception qui veut qu'une chose, une personne, un temps, une action soient chargés de puissance (*tabou* : cf. G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations,* 2e éd., Paris, 1970, p. 30-39). L'impur doit être distingué du sacré. Celui-ci appartient au domaine du divin d'où l'impur est justement exclu. En revanche, le profane (*profanum* : « devant l'enceinte sacrée »), qui échappe à la sphère du sacré, peut y accéder, « tandis que ce qui est sacré peut très bien devenir impur, et doit même le devenir dans une religion différente exclusive, puisque tout ce qui est sacré dans un culte est nécessairement une abomination pour ceux qui le condamnent » (M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e éd., Paris, 1905, p. 152). Mais impur et sacré ont un caractère commun : ce sont des qualités dangereuses. D'où la nécessité de s'en garder et, si un contact a eu lieu, d'en supprimer l'effet grâce à des rites appropriés.

1° Ancien Testament. – Dans la Bible l'« impur » (*tamé'* ; LXX : *akathartos*), auquel s'oppose le « pur » (*tahôr* ; LXX : *katharos*) a partie liée avec le culte. Les règles de *Lév.* 11-15 concernant les animaux purs et impurs (ch. 11), la femme accouchée (ch. 12), la lèpre (ch. 13-14) et les impuretés génitales (ch. 15) ont été insérées dans un contexte déjà formé où l'on traite des obligations et irrégularités relatives au culte. Ainsi, la législation sacerdotale, assimilant d'anciens interdits et des coutumes archaïques, voire des emprunts plus récents aux usages apotropaïques en cours, les ordonne à la sauvegarde de l'orthodoxie yahwiste et au culte exclusif du vrai Dieu (*Lév.* 20, 6 ; *Daniel* 1, 8.12 ; *Tobie* 1, 11-12).

Par elles-mêmes, de telles règles n'impliquent pas un contenu moral. L'Israélite qui ensevelit pieusement un parent (cf. *Tobie* 2, 1.9 ; 12, 12) n'en est pas moins impur au contact du cadavre (*Lév.* 11, 24-28 ; 21, 1-4 ; *Nomb.* 31, 19). La femme qui, obéissant au précepte de *Gen.* 1, 28, met un enfant au monde encourt une impureté qui va de sept à quatorze jours (*Lév.* 12). Ainsi l'on peut et l'on doit même parfois contracter une impureté pour être fidèle à Dieu.

Ce n'est plus le cas lorsque la catégorie de l'impur est appliquée aux idoles et à leur culte. Les idoles en effet sont impures comme sont impurs les pays qui les honorent (*Amos* 7, 17). Par conséquent elles souillent le pays d'Israël consacré à Yahweh (*Jér.* 2, 7 ; cf. 2 *Chron.* 34, 3.5.8.), son temple (*Jér.* 7, 30 ; 32, 34), mais surtout les membres du peuple qui « se prostituent » devant leurs autels (*Os.* 5, 3 ; *Éz.* 20, 30.31.43 ; 23, 7, etc.). Ici l'anomalie inhérente à l'impureté engage l'éthique religieuse. Il en va de même quand, dans une perspective plus vaste, pur et impur sont conçus et définis hors du champ des obligations rituelles, voire en opposition à ces dernières (*Is.* 1, 11-18). Le siège de la pureté est le « cœur » de l'homme (*Ps.* 24, 4 ; 73, 1.13 ; *Prov.* 22, 11 ; appliqué à Jérusalem : *Jér.* 4, 14), centre déterminant de ses choix et de ses actes. S'il est en état de pureté, celle-ci s'étend aux « mains » (*Gen.* 20, 5 ; *Ps.* 18, 21 [= 2 *Sam.* 22, 21], 25 ; 24, 4 ; *Job* 17, 9 ; 22, 30), dont l'innocence se prouve non au moyen de rites extérieurs (*Deut.* 21, 6 ; *Mt.* 27, 24), mais par la fidélité à l'ordre divin (*Ps.* 26, 6 ; 73, 13), concrètement par le service du Dieu unique (*Ps.* 24, 4b ; *Jér.* 18, 15) et la pratique des vertus sociales (*Ps.* 26, 9-10 ; 24, 4c ; *Prov.* 15, 26 ; 20, 11 ; 21, 8). « Lèvres pures » (*Soph.* 3, 9) et « impures » (*Is.* 6, 9) impliquent la sincérité et son contraire dans les

rapports de l'individu humain avec son Dieu ou ses semblables. En général la notion de pureté embrasse la personnalité morale de l'homme et son comportement (*Ps.* 119, 9 ; *Prov.* 15, 26 ; 20, 11 ; 21, 8). Plusieurs des textes allégués dessinent le type biblique des conditions d'accès au sanctuaire (« *Tôrôt* d'entrée » ; voir encore *Ps.* 15, 24 ; *Is.* 33, 14b-16), où le vocabulaire rituel est transposé au bénéfice d'une conception éthique du vrai culte (les deux s'entremêlent en *Éz.* 18, 5-9 : cf. v. 6b). Réalisée chez l'Israélite, la pureté a sa contrepartie immanquable dans la rétribution que Dieu lui promet : bénédiction et salut (*Ps.* 24, 4-5). Cette règle s'exprime de façon singulière dans le *Ps.* 18 (doublet : 2 *Sam.* 22), où la même notion de pureté affecte tant l'agir humain que l'attitude divine correspondante (*Ps.* 18, 27 ; 2 *Sam.* 22, 27). Sur le ton du reproche Habacuc (1, 13) supplie Dieu, dont « les yeux sont trop purs pour voir le mal », de considérer l'oppression et d'y mettre fin (cf. 1, 3 ; *Ps.* 5, 5-6 ; 17, 2 LXX).

Même l'Israélite pieux a conscience de ne pas atteindre l'idéal de pureté : « Un homme est-il juste devant Dieu, un humain est-il pur devant son auteur ? » (*Job.* 4, 17). Job a tort d'affirmer : « Pure est ma doctrine et je suis net à tes yeux » (11, 4 ; cf. 33, 9). La même certitude négative anime le *Miserere* (*Ps.* 51), dont l'auteur élève termes et motifs rituels au plus haut degré de signification religieuse et morale (v. 4.9.12). De plus, alors que d'après les prescriptions du Code sacerdotal les purifications sont exécutées par les hommes, – ce que les prophètes n'envisagent pas toujours de changer quand ils exhortent à la pureté morale (*Is.* 1, 16.18 ; *Jér.* 4, 14 ; cf. 2, 22), – ici, par contre, comme en d'autres passages prophétiques (*Jér.* 33, 8 ; *Éz.* 36, 25.29.33 ; cf. *Jér.* 24, 7), la purification des péchés est l'œuvre de Dieu en personne qui intervient dans les profondeurs de l'être humain. Ce contact avec les prophètes de l'exil, – encore renforcé par un recours commun au formulaire rituel (*Éz.* 36, 25), – ne va pas toutefois sans quelque différence : alors que Jérémie et Ézéchiel traitent de la purification du peuple et principalement de celle qui a pour objet l'idolâtrie, la perspective étant celle de l'alliance (*Jér.* 24, 7 ; 31, 2.33 ; 32, 38 ; *Éz.* 37, 23.26), le *Ps.* 51 se détache de cette vue collective (sauf dans la finale additionnelle, v. 20-21) : le poète est un pénitent seul devant son Dieu. Par ailleurs, son péché n'est pas spécifié : c'est un état « radical » qui remonte à la conception même de l'individu et fait de sa vie une succession de forfaits (cf. *Gen.* 6, 5 ; 8, 21). Pour échapper à cette situation désespérante, le coupable n'a d'autre ressource que d'en appeler à Dieu et à sa toute-puissance créatrice (v. 12) pour que lui soit accordé le pardon qui purifie et rénove. Suivant la ligne critique tracée par les prophètes (*Amos* 5, 22 ; *Is.* 1, 11 ; *Jér.* 6, 20), le psalmiste substitue à l'efficacité des oblations rituelles l'offrande d'« un cœur brisé et broyé » (v. 18-19), c'est-à-dire sa propre personnalité dans l'accablement de sa faute.

L'interprétation individuelle des v. 3-19 de ce psaume n'est pas seulement motivée par son titre (v. 1-2) qui le rattache à la pénitence de David mais encore par son contenu. L'opinion qui voit ici à l'origine un chant collectif d'Israël pécheur et repentant (cf. *Is.* 63, 7 – 64, 12) se heurte à bon nombre d'obstacles que les parallèles prophétiques allégués ne parviennent pas à écarter. S'il est vrai que les prophètes, Ézéchiel notamment, ont inspiré ce remarquable poème, ils n'ont pas pour autant dicté tous ses détails. Par exemple, le v. 7 correspond mal à l'allégorie d'*Éz.* 16, 1-63, où la naissance d'Israël n'a rien de peccamineux mais est seulement précaire, pour faire ressortir la condescendance de Dieu. Ou encore, « les os que tu as broyés » (v. 10) n'évoquent que de loin les « os desséchés » d'*Éz.* 37, 1-14. Pour une défense systématique de l'interprétation collective voir en particulier A. Caquot, *Purification et expiation selon le psaume LI*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 169, 1966, p. 133-54. Sur l'ensemble du *Ps.* 51 : H.-J. Kraus, *Psalmen*, t. 1, Neukirchen Kreis Moers, 1960, p. 382-91 ; P.E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, Paris, 1960, p. 108-15 ; *Le vocabulaire du Miserere*, dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, p. 145-56 ; E.R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, Leiden 1962 ; S. Damaskinos, *Der Psalm 51 als der Niederschlag der prophetischen Verkündigung*, dans *Ponima evgnomon... tou Vasiliou M. Vella*, Athènes, 1969, p. 226-39 ; E. Lipiński, art. *Psaumes*. I, DBS, t. 9, col. 66-68 ; L. Jacquet, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, t. 2, Gembloux, 1977, p. 148-88.

Par rapport à ce qui précède, la période dite du « second temple » n'offre pas dans l'ensemble de changements substantiels. L'intégration rituelle du pur et de l'impur, chère aux prophètes de l'exil et de la restauration (*Éz.* 43, 7.9 ; 44, 23.25-27 ; *Aggée* 2, 10-14), subsiste (*Daniel* 1, 8 ; 1 *Macc.* 1, 62-63 ; 2 *Macc.* 6, 18-31 ; *Judith* 10, 5 ; 12, 2.7-8 ; *Sir.* 34, 25 ; *Bar.* 6, 27 ; *Psaumes de Salomon* 8, 12) en accentuant cependant la nuance éthique. Si d'après *Jubilés* 22, 16 il est prescrit de ne pas partager les repas des païens, c'est non seulement dans le but d'éviter une contamination rituelle, mais parce que « toutes leurs œuvres sont impures, et toutes leurs voies sont une souillure et une abomination et une impureté ». Dans ce contexte l'impureté, sans exclure le culte, s'applique à l'idolâtrie, au meurtre et, plus particulièrement, aux fautes sexuelles (7, 20-21.33 ; 11, 4 ; 20, 3.6-7, etc.). L'eschaton est conçu comme une grande purification (1, 23). D'autres témoignages vont dans le même sens : sont impurs non seulement l'idolâtrie (*Assomption de Moïse* 5, 3 ; 4 *Macc.* 5, 2-3 ; 8, 1.12) mais encore toute pratique immorale, spécialement les rapports sexuels illicites (*Tobie* 3, 14 ; *Psaumes de Salomon* 2, 3.13 ; 8, 25-26 ; 18, 6 ; *Testament de Lévi* 7, 3 ; 9, 9 ; 14, 5-6 ; *Testament d'Issachar* 4, 4 ; *Test. Joseph* 4, 6-7 ; 1 *Hénoch* 5, 4 ; 7, 1 ; 10, 20.22). De son côté, le pur continue d'être identifié à l'intégrité morale qui a sa source dans le cœur de l'homme (*Test. Aser* 4, 5 ; *Test. Benjamin* 8, 2 : *dianoia kathara*). Dans le *Testament de Joseph* (4, 6) le patriarche rétorque à la femme de Putiphar qui, pour l'amener à ses fins, lui a promis sa conversion et celle de son mari : « Le Seigneur n'admet pas qu'on le serve dans l'impureté et il ne prend pas plaisir aux adultères » ; à quoi une partie de la tradition textuelle ajoute : « mais en ceux qui s'approchent de lui avec un cœur pur et une bouche sans souillure ».

2° Judaïsme. – 1) La *communauté essénienne* résulte d'un schisme sacerdotal. C'est pourquoi elle se conçoit comme un sanctuaire substitué, au moins momentanément, au temple de Jérusalem, comme une « maison de sainteté » (1 QS 9, 6) doublant le sanctuaire officiel souillé par un sacerdoce impie. Les causes de cette pollution sont essentiellement extérieures, avec au sommet la souillure de la femme menstruée (1 QpH 8, 9-13) ou atteinte d'un flux de sang (CDC 5, 7). D'où l'obsession de la pureté chez ces isolés : pas de contact avec les biens des non-sectaires, « impures richesses d'impiété..., s'abstenir de la luxure ainsi qu'il est commandé..., se séparer de toutes les impuretés selon leurs réglementations et ne pas souiller son esprit saint (par le contact de) ce que Dieu a mis à

l'écart » (CDC 6, 14 – 7, 4 ; trad. É. Cothenet). L'accès aux assemblées communautaires et la participation à la future guerre eschatologique ont pour condition le respect des interdits imposés aux prêtres du temple (*Lév.* 21, 17-22 ; cf. 1QSa 2, 5-9 ; 1 QM 7, 3-7). Selon l'interprétation la plus plausible, le nom de pureté désigne les repas communautaires (1 QS 5, 13 ; 6, 16-17), soit à cause de leur préparation en accord avec les règles de pureté rituelle, soit du fait que ces repas créaient un espace pur, tel le temple avec ses ministres purifiés. Dans l'ensemble pureté et impureté rituelles se distinguent mal des mêmes notions appliquées à l'ordre moral.

J. Neusner (*The Idea of Purity*, p. 54) souligne qu'en l'occurrence il ne s'agit pas de métaphore : celui qui transgresse la loi n'est pas comme s'il était impur, mais il est réellement impur et son acte requiert un *rite* de purification. Celui-ci, fréquemment réitéré dans la congrégation, n'est cependant efficace que si l'homme s'est converti ; autrement, eût-il été lavé par toutes les eaux du monde, « impur, il sera impur tout le temps qu'il méprisera les ordonnances de Dieu » (1 QS 3, 4-5 ; voir également 5, 13-14.19-20). Du reste la purification définitive ne relève pas de l'homme mais de Dieu qui aux derniers temps « nettoiera toutes les œuvres de l'homme... pour le purifier par son esprit saint de toutes les œuvres d'impiété. Sur lui il répandra l'esprit de vérité comme une eau de purification (purifiant) toutes les abominations de mensonge et la souillure de l'esprit d'impureté » (1 QS 4, 20-22). A ce renvoi dans l'eschaton correspond le fait que l'auteur des *Hymnes* se présente comme un pécheur « vautré dans la souillure » (fragm. 1, 4 ; 17, 19) qui s'inspire du *Ps.* 51 pour reconnaître sa culpabilité congénitale et mettre sa confiance dans l'abondante miséricorde de Dieu qui le purifie (1 QH 4, 29-37) : ici l'allusion aux rites extérieurs de purification fait défaut.

2) Mouvement laïque, à la différence des Esséniens, les *Pharisiens* (« Séparés ») n'en étaient pas moins apparentés à ces derniers. Groupés en « confréries » (*habûrôt*), ils visaient par là à une observance rigoureuse en matière d'acquittement des dîmes et de pureté légale. Sous ce second aspect, les Pharisiens, sans rivaliser avec le sacerdoce dont ils reconnaissaient la légitimité, transposaient dans leur vie quotidienne les règles que la Torah destinait aux prêtres, concernant les purifications et la nourriture. « Les Pharisiens voulaient de cette façon former la vraie ' communauté sainte ' d'Israël » (J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. fr., Paris, 1967, p. 354-55) et, pour mieux y parvenir, vivaient le plus possible à part de la masse israélite dont le contact, en raison des négligences en matière de pureté, était estimé dangereux (voir E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ...* A new English version..., t. 2, Édimbourg, 1979, p. 395-98).

3) Jusqu'ici aucune tentative n'apparaît dans le judaïsme qui s'efforce d'expliquer, voire de justifier, le détail des lois de pureté du Pentateuque. Ébauchée par le Pseudo-Aristée (*Lettre d'Aristée*, 142-166, SC 89, 1962, p. 173-81) et Flavius Josèphe (celui-ci, comme prêtre, s'attache surtout à exposer les usages en question sous leur aspect cultuel), cette entreprise est menée de façon systématique dans l'*allégorie philonienne*. Par exemple, la règle selon laquelle « est impur tout récipient ouvert, qui n'a pas été fermé par un couvercle ou par un lien » (*Nomb.* 19, 15) signifie que « le malheur vient de ce que les parties de l'âme sont toutes relâchées, béantes et desserrées, tandis que le bon ordre de la vie et du langage est dû à leur union et à leur lien étroit » (*Quod deterius*, § 103 ; trad. I. Feuer ; cf. *De confusione*, § 167). Ou encore l'impureté du cadavre s'attache tout aussi bien à la vaisselle, au mobilier et autres objets de la maison mortuaire, « car l'âme humaine est chose précieuse ; quand elle émigre pour aller résider ailleurs, tout ce qu'elle laisse derrière elle est souillé par absence de l'image divine » (*De spec. legibus* III, § 206-07 ; trad. A. Mosès).

4) Le *judaïsme rabbinique* d'après 70 a pareillement le souci de rendre compte des mêmes prescriptions et il tend à établir une sorte de casuistique où chaque type d'impureté s'explique par une faute particulière. Ainsi la lèpre est le fruit des paroles mauvaises (cf. *Nomb.* 12, 10-15 ; *Deut.* 24, 9) ou de l'arrogance (2 *Chron.* 26, 16-21). Ou encore, si l'accouchée qui a mis au monde une fille doit attendre quatorze jours pour retrouver sa pureté alors que sept jours suffisent pour un garçon (*Lév.* 12, 1.5), c'est que la naissance d'un enfant mâle provoque la joie qui fait promptement regretter à la mère d'avoir juré dans les douleurs de ne plus avoir de rapports avec son mari (références dans J. Neusner, *The Idea of Purity*, p. 83-84). Mais par la suite les rabbins ont su recourir eux aussi à l'allégorie (voir *ibid.*, p. 101-05) et, pour finir, la sentence attribuée à R. Yohanan ben Zakkaï nous apprend que « ce n'est pas le cadavre qui rend l'homme impur ni l'eau (du rite de la vache rousse) qui le purifie, mais il s'agit d'un décret du Lieu (Dieu) » (*Pesiqta rabbati*, 14 ; Friedmann, 65a, etc. ; J. Neusner, *ibid.*, p. 105-06 ; *Development of a Legend : Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden, 1970, p. 168-70). A ce stade les règles de pureté ne sont plus qu'une simple discipline d'obéissance à la volonté divine, comme l'exprime encore Maïmonide (*Mishneh Torah* VIII, 11, 12 : H. Danby, *The Code of Maimonides, Book Ten : The Book of Cleanness*, New Haven, 1954, p. 535) : « Il est clair et manifeste que les lois concernant l'impureté et la pureté sont des décrets portés par l'Écriture, non des sujets sur lesquels l'intelligence humaine est apte à former un jugement. C'est qu'elles sont incluses dans les décrets arbitraires ».

2. **Nouveau Testament.** – 1) Dans les *évangiles synoptiques*, Jésus, à l'opposé des groupes tels qu'Esséniens et Pharisiens, « se manifeste comme un prédicateur de plein vent, qui cherche constamment le contact avec la foule... La séparation n'interviendra qu'à l'heure du jugement... dont Dieu seul connaît l'Heure » (É. Cothenet, DBS, t. 9, col. 530). Jésus fréquente les pécheurs et les femmes de mauvaise vie, il se laisse toucher par l'hémorroïsse (*Marc* 5, 28 par.), il invite ses disciples missionnaires à ne pas s'embarrasser de règles alimentaires (*Luc* 10, 7-8 ; cf. *Marc* 5, 28 ; 6, 10 ; *Mt.* 10, 12-13). Sa conduite à l'égard des lépreux est instructive : pour « purifier » l'impur, Jésus ne se borne pas à l'envoyer d'un mot se faire contrôler par un prêtre, mais il touche (*hepsato*) l'intouchable (*Marc* 1, 41 par. *Luc* 5, 13), contractant par là-même une grave impureté, laquelle est entièrement passée sous silence dans le récit. De même, la présence de Jésus chez Simon le lépreux deux jours avant la Pâque (*Marc* 14, 1.3 par. *Mt.* 26, 2.6) aurait dû l'obliger à retarder d'un mois la célébration, ce dont les évangélistes, en rapportant le fait, n'ont cure.

La position qui s'exprime dans la controverse sur le pur et l'impur (*Marc* 7, 1-23 par. *Mt.* 15, 1-20) va dans le même sens. Le texte de Marc traite de deux sujets distincts : l'un est une réponse, en deux stades juxtaposés (7, 6-8 et 9-13), à la question des Pharisiens sur l'autorité de la « tradition des anciens » pour reprocher au groupe de « mettre de côté le commandement de Dieu » au bénéfice de traditions tout humaines ; l'autre sujet est exposé dans la sentence du v. 15 où

Jésus déclare aux foules : « Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui, pénétrant en lui, puisse le rendre impur, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur ». Le poids de la pensée porte ici sur le second membre : « l'homme n'est pur ou impur aux yeux de Dieu qu'en raison des résolutions libres de son cœur, et donc suivant que son cœur, centre de sa vie personnelle, est pur ou impur » (J. Dupont, *Les béatitudes,* t. 3, p. 580). La suite (v. 17-23) explicite les deux parties de la sentence sous forme catéchétique à l'adresse des disciples, non sans souligner au passage le fait qu'une telle doctrine entraîne l'abrogation des lois de pureté alimentaire (v. 19c : *katharizôn panta brômata*). Parmi les aménagements opérés par Matthieu dans ce passage il y a la précision selon laquelle « ce qui sort de la bouche *vient du cœur,* et c'est cela qui rend l'homme impur » (15, 18 ; comp. *Marc* 7, 10). En outre, ce qui vient du cœur et rend l'homme impur inclut des infractions au Décalogue (15, 19), ce qui a l'avantage d'unifier la péricope en revenant à l'opposition entre la loi et la tradition des anciens (inclusion entre *Mt.* 15, 20 et 15, 2-3), tout en inscrivant l'ensemble dans la perspective matthéenne de l'authentique observation de la Loi selon le renouveau apporté par le Christ.

Parmi les invectives contre les scribes et les Pharisiens, celle qui figure en *Mt.* 23, 25-26 par. *Luc* 11, 39-41 soulève de sérieux problèmes qu'on ne peut aborder ici dans le détail. Il est clair que Luc, en appliquant la sentence à l'aumône, fait œuvre personnelle : on a là en effet un de ses procédés favoris et la marque de ses préoccupations. Ainsi pour lui la pureté véritable n'a que faire des anciennes règles lévitiques ; elle s'obtient par les œuvres de charité (« tout sera pur pour vous », au sens de : vous ne contracterez aucune impureté, vous serez gardés purs). Quelle que puisse être la casuistique sous-jacente à ces versets (cf. J. Neusner, *'First Cleanse the Inside': the 'Halakhic' Background of a Controversy-Saying,* dans *New Testament Studies,* t. 22, 1975-1976, p. 486-95), l'application qu'on lit en *Mt.* 23, 26 exclut de ce qui précède une interprétation autre que métaphorique : il s'agit pour *l'homme* d'ôter de son cœur les vices qui s'y trouvent ; le reste, c'est-à-dire l'opération extérieure, suivra (cf. le reproche suivant, v. 27-28, et *Mt.* 6, 22).

On rejoint ici la structure dessinée dans l'Ancien Testament. Il en va de même dans la béatitude des « purs de cœur » (*Mt.* 5, 8), où l'on retrouve l'intériorisation de l'idée de pureté déjà enregistrée chez les auteurs bibliques. En outre, la promesse de « voir Dieu », – une expression aulique (2 *Sam.* 3, 13 ; 14, 24.28.32, etc.) transposée dans l'ordre cultuel –, renvoie à l'expérience religieuse vécue au temple de Jérusalem (*Ex.* 23, 17 ; 34, 23 ; *Is.* 1, 12 ; *Ps.* 42, 3, etc.) et, par là même, aux « psaumes d'entrée » énumérant les conditions morales d'accès au sanctuaire. Elle évoque également le service céleste des anges (*Jubilés* 1, 27.29 ; 31, 14, etc. ; *Testament de Lévi* 3, 5 v. 1 ; 3, 7 ; 1 QSb 4, 25-26 ; *Mt.* 18, 10). Le tout est projeté dans l'ère finale (cf. *Apoc.* 22, 3-4 ; actualisé en *Héb.* 9, 14 ; 12, 14).

2) On vient déjà de le constater : le christianisme primitif abandonne délibérément le secteur rituel en matière de pureté et d'impureté. Les témoignages extra-évangéliques sont eux aussi formels sur ce point. Dans les *Actes des Apôtres* la vision de Pierre à Joppé trace une ligne de conduite qui ne se dément pas : ni le païen ni les nourritures interdites dans le Lévitique ne sont porteurs de la moindre souillure de quelque ordre que ce soit (*Actes* 10, 15.28 ; 11, 9). La pureté ne consiste pas dans l'abstention de contacts estimés polluants, mais dans le fait que Dieu intervient et, moyennant la foi, purifie le cœur de l'homme en y envoyant son Esprit (*Actes* 15, 8-9). De cette conception, où l'on perçoit l'écho du *Ps.* 51, découle une grave conséquence : désormais il n'y a plus de raison de séparer Juifs et païens convertis au Christ (*Actes* 15, 9 ; cf. 10, 36).

3) *Paul* est le parfait témoin de cette certitude et c'est à cause d'elle qu'il crut bon de s'opposer à Pierre lors de l'incident d'Antioche (*Gal.* 2, 11-14). Mais la pureté, à la différence de la sainteté (1 *Thess.* 4, 7 ; 1 *Cor.* 1, 2 ; 3, 17 ; *Rom.* 1, 7 ; 12, 1 ; *Col.* 1, 22 ; *Éph.* 5, 5), n'exprime pas chez Paul d'ordinaire l'idéal de la vie chrétienne. C'est essentiellement sous un angle négatif qu'il utilise cette notion et son contraire. Ainsi, quand il déclare pures toutes les réalités créées, contre la discrimination alimentaire en vigueur chez certains chrétiens (*Rom.* 14, 14.20) : « aucune chose n'est par elle-même capable de séparer l'homme de Dieu » (F. Hauck, dans *Kittel,* t. 3, p. 428), pourvu que la charité, – ici envers les faibles –, soit sauve. En revanche, il existe une impureté d'ordre moral, spécialement en rapport avec les fautes sexuelles (1 *Thess.* 4, 7, cf. v. 3-5 ; *Gal.* 5, 19 ; 2 *Cor.* 6, 17 ; 12, 21 ; *Rom.* 1, 24 ; 6, 9 ; *Col.* 3, 5 ; *Éph.* 4, 19 ; 5, 3.5). Aussi Paul peut-il prescrire aux Corinthiens, plus que d'autres exposés dans ce domaine, de se débarrasser du « vieux levain », pour célébrer dans leur vie la Pâque des rachetés « avec les azymes de limpidité et de vérité » (1 *Cor.* 5, 7-8). C'est au rite utilisé comme métaphore que Paul recourt quand il écrit : « purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, achevant de nous sanctifier dans la crainte de Dieu » (2 *Cor.* 7, 1). L'image est précisée et développée en *Éph.* 5, 26-27 avec une comparaison du baptême au bain nuptial (cf. *Éz.* 16, 9) : ici c'est le Christ en personne qui accomplit la purification (cas unique dans le Nouveau Testament), en vue de s'approprier l'Église comme épouse « sainte et sans tache ».

4) Comparées au reste du corpus paulinien, les *Épîtres pastorales* font nettement ressortir le sens de la pureté. Le but qui est fixé à Timothée est de faire régner « la charité, qui (procède) d'un cœur pur (*ek katharas kardias*), d'une conscience bonne et d'une foi non feinte » (1 *Tim.* 1, 5). Le même Timothée devra « poursuivre la justice, la foi, la charité, la paix avec ceux qui invoquent le Seigneur d'un cœur pur » (2 *Tim.* 2, 22). Mais ces prescriptions sont la contrepartie d'une polémique contre des hérésies où l'erreur doctrinale est définie comme une souillure, alors qu'au moins certains de leurs adeptes font par ailleurs profession de pureté externe. En réalité, « tout est pur pour les purs. Mais pour ceux qui sont souillés et qui n'ont pas la foi, rien n'est pur. Leur esprit et leur conscience sont souillés » (*Tite* 1, 15 ; cf. 1 *Tim.* 1, 3-4 ; 2 *Tim.* 2, 23-26). On entre ici en contact avec l'enseignement évangélique sur le pur et l'impur, sans préjudice cependant de l'accent antihérétique propre aux Pastorales (voir encore 1 *Tim.* 3, 9, à propos des diacres invités à « garder le mystère de la foi dans une conscience pure ») et aussi d'une orientation cultuelle qui, en dépit de la spiritualisation qui l'affecte, reste prédominante : la formule « invoquer le nom du Seigneur d'un cœur pur », déjà marquée de cette empreinte (cf. *Gen.* 13, 4 ; 21, 33 ; *Ps.* 79, 6 ; 80, 19 ; 116, 4, etc.), est explicitée dans le même sens quand l'Apôtre déclare : « Je rends grâce au Dieu que je sers (cultuellement : *latreuô*), à la suite de mes ancêtres, d'un cœur pur » (2 *Tim.* 1, 3).

Pour l'auteur des Pastorales cette pureté à conserver n'est pas, à la base, le résultat d'une entreprise humaine, mais elle est le fruit de la rédemption (*Tite* 2, 14). Ce point de vue est développé *ex professo* dans l'*Épître aux Hébreux* selon la même optique cultuelle et la typologie dialectique qui sous-tend tout l'écrit. D'après la loi, pour effacer la souillure du péché il faut que soit répandu le sang de victimes animales (9, 22). Mais ces sacrifices n'effectuaient pas la transformation intérieure de l'homme ; ils lui procuraient seulement « la pureté de la chair » (9, 13) en vue de la participation au culte. D'où leur réitération ininterrompue au rythme des fautes sans cesse répétées (10, 2). Par contre, le Christ, par son sacrifice sanglant, obtient la purification de la « conscience » des hommes, laquelle, débarrassée des « œuvres mortes », est rendue une fois pour toutes capable de « rendre un culte (*latreuein*) au Dieu vivant » (9, 13-14 ; cf. 1, 3). Cette purification s'opère concrètement pour chaque individu lors de son baptême, quand, le corps ayant été lavé d'une « eau pure », le cœur se trouve nettoyé « de toute mauvaise conscience » (10, 22).

5) Dans les *Épîtres catholiques* c'est l'aspect proprement éthique qui domine et la parénèse vise l'opération humaine, non celle de Dieu. En écrivant « vous avez purifié (sanctifié) vos âmes en obéissant à la vérité », l'auteur de la *Prima Petri* n'entend pas décerner un brevet de bonne conduite, mais il veut inciter les chrétiens à être logiques envers leur premier engagement, puisqu'il indique que celui-ci a pour but un amour fraternel authentique (1, 22). Même dominante morale dans l'*Épître de Jacques,* où intervient cependant la métaphore rituelle, avec son volet négatif: pour pouvoir s'approcher de Dieu il faut se garder de la « souillure » du monde (1, 27c) et, au cas où le croyant se serait laissé contaminer, l'appel au changement de vie retentit en ces termes imbus de tradition : « Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, hommes partagés » (4, 8). Positivement, « la religion pure (*kathara*) et sans souillure (*amiantos*) auprès de Dieu, la voici : visiter orphelins et veuves dans leur tribulation... » (1, 27ab), en d'autres termes, c'est l'exercice concret de la charité (cf. *Is.* 1, 17).

6) Vêtements lavés, robes blanches font partie des images de l'*Apocalypse* johannique. Parfois cette blancheur illustre la gloire des élus ; mais ces vêtements révèlent aussi l'absence de souillure susceptible d'être contractée par une vie chrétienne au ralenti (3, 4-5). L'idée de pureté qui ressort ici en négatif apparaît à propos de la cité parfaite de la fin des temps : rien de souillé ni d'impur, – au sens moral –, n'y pourra pénétrer (21, 27 ; 22, 15). En attendant, alors que le sale continue de se vautrer dans la saleté, « que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore » (22, 11). Cette action où l'homme est engagé ne doit pas faire oublier le rôle fondamental de la rédemption, car les robes blanches qui signalent les élus ont été lavées « dans le sang de l'Agneau », ce qui permet à ces derniers de lui rendre « un culte jour et nuit dans son temple », au ciel (7, 14-15 ; cf. *Ex.* 19, 10.14).

7) Dans la 1e épître de *Jean,* le rôle purificateur du sang de Jésus, victime expiatoire, est pareillement affirmé (1 *Jean* 1, 7b) : à l'inverse des hérétiques qui prétendent être sans péché (1, 8), les chrétiens, quoique régénérés et en principe sans péché (3, 9 ; 5, 18-19), n'en sont pas pour autant à l'abri des fautes. La tension que produit ce paradoxe se résout dans la certitude que chaque péché est susceptible d'être effacé pour qui recourt au sacrifice du Christ (2, 1-2). Mais cela ne dispense pas son disciple de travailler à sa propre purification ou consécration (*hagnizein, hagnos*) en se conformant à Celui qui est le modèle par excellence de la justice et de la pureté (3, 3 ; cf. 1, 7 ; 2, 1.6.29 ; 3, 5.7.16), dans l'espérance de « le voir tel qu'il est » (3, 2).

L'*évangile de Jean* (2, 6 ; cf. 3, 25, dans l'hypothèse d'une correction de *Iêsou* en *Ioudaiou*) critique les purifications juives et, à travers elles, le régime mosaïque, par opposition à celui qu'instaure le Christ révélateur (cf. 1, 17). Sous l'angle positif l'épisode du lavement des pieds développe, entre autres, le motif de la pureté. En rappelant à Pierre et aux disciples que « celui qui a pris un bain (*ho leloumenos*) n'a pas besoin de se laver » et qu'« il est entièrement pur » (13, 10b), Jésus fait plus que se référer à l'acte qu'il est en train d'accomplir, lavage partiel comme l'indique du reste le verbe *niptesthai.* La pureté des disciples (v. 10c) résulte d'un bain complet (*louesthai*), celui dont le lavement des pieds n'est que le symbole et qui n'appelle rien d'autre. Dans la perspective du début du récit (13, 1-3), ce bain, indispensable pour que les hommes « aient part avec le Christ » pour une vie éternelle (13, 8 ; cf. 13, 1 ; 12, 26 ; 14, 1-3 ; 17, 24), ne peut qu'être en rapport avec la mort de Jésus en croix, dont la valeur purificatrice est, on l'a vue, bien attestée dans le Nouveau Testament, en particulier dans 1 *Jean.* L'implication baptismale de ce « bain » (cf. *Actes* 22, 16 ; 1 *Cor.* 6, 11 ; *Éph.* 5, 26 ; *Tite* 3, 5), admise par bon nombre d'auteurs, ne s'impose pas absolument, à tout le moins comme sens premier du récit.

Plus loin dans le Discours d'adieu, la première des deux paraboles de la vigne et des sarments se termine par ces mots : « tout sarment qui porte du fruit (mon Père) le purifie afin qu'il porte plus de fruit » (15, 2b). Le langage est amphibologique, car le verbe *katharizein* peut aussi signifier « émonder » en demeurant au niveau de l'image agricole. Toutefois, la phrase suivante éclaire la portée de cette image : « déjà vous êtes purs grâce à la parole que je vous ai dite » (15, 3). Prévenant tout perfectionnement ultérieur, une purification fondamentale a été opérée qui résulte de la communication de la Parole révélatrice du Christ et de son accueil dans la foi (cf. 5, 24 ; 6, 63b ; 8, 31.51 ; 14, 23 ; 17, 23 ; 17, 17 ; 1 *Pierre* 1, 23 ; *Jacq.* 1, 18). Ici pareillement, le rapport avec le baptême (en *Éph.* 5, 26, la « parole » est la confession de foi *du baptisé*) reste problématique.

Résumons en quelques mots les données du Nouveau Testament sur le pur et l'impur. – 1) Critiquant à l'occasion les conceptions juives en matière de pureté et d'impureté, le Nouveau Testament évacue la notion de pureté rituelle. Sous le couvert de métaphores empruntées au langage rituel, il prolonge une ligne déjà amorcée dans la Bible en ramenant le champ du pur et de l'impur à l'ordre strictement moral. – 2) L'homme est par lui-même incapable de réaliser en lui la pureté qui lui ouvre l'accès à Dieu. Pour l'obtenir, il doit recourir au sacrifice du Christ, accueillir dans la foi sa Parole et confier sa persévérance à la puissance permanente de la Rédemption. – 3) Pour que celle-ci atteigne son but, le régénéré doit lui accorder son vouloir et sa vie. La purification du chrétien implique une conduite morale qui se concrétise dans le Nouveau Testament au gré des nécessités et des déficiences. Elle touche surtout les trois domaines de la charité, de la rectitude sexuelle et de l'orthodoxie. – 4) La pureté caractérise l'ère finale, représentée sous l'aspect d'un culte où les élus s'associent aux anges pour se tenir en présence de Dieu et le louer dans la cité parfaite.

Concernant le pur et l'impur sous l'angle de l'histoire des religions et dans la Bible, voir DBS, t. 9, col. 398-554. L'article, œuvre de J. Henninger, D. Meeks, M.-J. Seux, H. Cazelles, É. Cothenet, est muni d'une vaste bibliographie qu'il est inutile de reproduire. Voici cependant quelques titres, cités soit en raison du caractère synthétique des ouvrages et de la bibliographie qu'ils contiennent, soit du fait qu'ils considèrent la pureté spécialement sous l'angle spirituel.

R. Meyer et F. Hauck, art. *katharos,* etc., dans Kittel, t. 3, p. 416-34. – A. Oepke, art. *loud,* dans Kittel, t. 4, p. 297-309. – A. George, *Heureux les cœurs purs ! Ils verront Dieu ! (Matth. 5, 8),* dans *Bible et Vie Chrétienne,* t. 13, 1956, p. 74-79. – M. Simon, *Souillure morale et souillure rituelle dans le christianisme primitif,* dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* t. 38, 1967, p. 498-511 ; *Souillure morale et souillure rituelle dans le christianisme primitif,* dans *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions,* t. 2 ; *Guilt or Pollution and Rites of Purification,* Leiden, 1968, p. 87-88. – L. Szabó, art. *Pur,* VTB, 2e éd., 1970, col. 1068-74. – J. Dupont, *Les béatitudes,* t. 3, Paris, 1973, p. 557-603. – B. Prete, *Il senso dell'espressione* hoi katharoi tê kardia (*Mt 5, 8*), dans *Rivista Biblica,* t. 18, 1970, p. 253-58. – W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte,* Munich, 1970. – Art. « *Purity and Impurity* », dans *Encyclopaedia Judaica,* t. 13, col. 1405-14. – J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism.* With a Critique and a Commentary by Mary Douglas, Leiden, 1973. – E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning : Law and Theology,* New York, 1977. – G. André, art. *tamé,* dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* t. 3, 1978, col. 352-66. – H. Ringgren, art. *tahar, ibidem,* col. 306-15. – H. Thyen, art. *katharos,* etc., dans *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 2, 1981, col. 535-42. – J. Luzárraga, *La Pureza de intención desde la espiritualidad bíblica,* dans *Manresa,* t. 57, 1985, p. 35-53.

Simon Légasse.

II. Chez les spirituels

Les oppositions propre-sale, pur-impur offrent une symbolique très répandue pour qualifier la conduite morale ou religieuse, pour détourner du péché, de la souillure. Pureté, purification sont, dans l'histoire de la spiritualité, des concepts susceptibles d'un traitement plus précis, plus techniques ; ils ont servi à exprimer quelque chose de l'expérience spirituelle.

La distinction légale du pur et de l'impur exclut tout moyen terme et repose sur des critères objectifs permettant de se savoir pur ou non. A la différence de la pureté légale, la pureté spirituelle comporte évidemment des degrés ; la nécessité pour tous d'une purification progressive est communément reconnue. Et si la pureté, au sens strict, signifie absence de mélange, le plus souvent les textes n'évoquent pas la pureté atteinte, mais la pureté visée, idéale, absolue.

Comme on s'en apercevra au cours de cet exposé, la purification, la pureté touchent à bien des thèmes spirituels. On se contentera ici, tout en évoquant au passage certains d'entre eux, d'un parcours abordant successivement : 1. *Pureté et contemplation,* – 2. *Pureté et amour,* – 3. *Pureté d'intention,* – 4. *Purification,* – 5. *Pureté et vide.*

1. **Pureté et contemplation.** – 1° La pureté comme relation à Dieu. – La réflexion sur la pureté s'inspire surtout de la béatitude : « Heureux ceux qui sont purs de cœur, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8). La première partie du verset indique que la pureté n'est pas d'ordre rituel, mais d'ordre spirituel, sans expliciter en quoi elle consiste. Pour le faire, les commentateurs ont recours à la seconde partie du verset, « ils verront Dieu » : ils en déduisent que la pureté du cœur est ce qui dispose à la vision de Dieu. Cette pureté suppose la conversion des mœurs.

La pureté de l'esprit, note Clément d'Alexandrie, entraîne celle du corps, laquelle lui vaut l'incorruption (*Pédagogue* II, 10, 100, GCS 1, 3e éd., 1972, p. 217). Plus encore, elle est ce qui rend l'âme capable de connaître Dieu (*Protreptique* X, 99, GCS 1, p. 72). Pour Clément, pureté et gnose s'appellent mutuellement : tantôt la pureté paraît comme le chemin de la gnose (*Pédagogue* I, 1, 3, GCS 1, p. 91) ; tantôt la gnose, du moins la gnose rendue possible par la foi, est ce qui fait accéder à la pureté et à la contemplation (*Stromate* VII, 10, 57, GCS 3, 1909, p. 41 ; cf. *Strom.* IV, 4, 6).

Le lien entre la pureté et la contemplation est marqué plus encore par Origène et surtout par Grégoire de Nysse. Ce dernier voit dans la pureté beaucoup plus qu'une condition ou une préparation à la vision de Dieu. A ses yeux, elle est déjà participation à la divinité, car « la divinité, c'est être pur » (*Oratio catechetica* 36, PG 45, 92d). Quelques auteurs, dont le Pseudo-Denys, semblent assimiler simplement pureté et sainteté ; chez Grégoire, le mot pureté n'est pas exactement synonyme de sainteté, qui au sens biblique dit séparation ; il marque moins la distance prise à l'égard des créatures souillées que la relation à Dieu, relation vécue en particulier comme désir de Dieu : on peut s'abstenir de souillure par crainte du jugement, mais il est mieux de s'en abstenir par désir de Dieu. C'est « le désir de l'éternel qui unit à la pureté de Dieu » (*In Cantica* 15, PG 44, 1112d). Cette union fait participer à la connaissance qu'a Dieu, au regard de Dieu, dirions-nous. L'abbé Isaac propose comme signe de la pureté du cœur que chacun nous apparaisse bon (Jean Climaque, *Scala paradisi* VII, 18, PG 88, 826a) ; saint Benoît est si pur, si uni donc à la connaisance divine, qu'il voit la pensée secrète de son interlocuteur (Grégoire le Grand, *Dialogues* II, 20, SC 260, 1979, p. 196). Pureté (ἡ καθαρότης) désigne ainsi le stade le plus haut qu'on puisse concevoir sur terre de l'union à Dieu. Il en est de même chez le Pseudo-Macaire et chez Évagre.

En ce sens précis, le mot *puritas* manque chez Augustin. Jean Cassien l'utilise, manifestement pour rendre la *katharotès* des grecs, dont il semble supposer que ses lecteurs ont déjà la notion (*Institutions* V, 6, SC 109, 1965, p. 198). Hugues de Saint-Victor (*De contemplatione et ejus speciebus* IV, II, 3, éd. et trad. R. Baron, Tournai-Paris, 1958, p. 88) et Bernard de Clairvaux (*Serm. in Cantica* 52, 5, dans *Opera,* éd. J. Leclercq, C.H. Talbot, etc., t. 2, Rome, 1958, p. 92-93) l'emploient dans le même sens.

Thomas d'Aquin l'explique ainsi : « S'il est une pureté (*munditia*) qui dispose à la vision de Dieu en dépouillant des affections désordonnées, il en est une autre qui, pour ainsi dire, rend l'esprit accompli (*munditia completiva*) à l'égard de la vision divine en le dépouillant des images (*phantasmata*) et des erreurs » (*Summa theologica* 2a 2ae, q. 8, a. 7).

Eckhart rappelle que Dieu est *puritas essendi,* « l'Un absolu sans la moindre multiplicité d'une distinction » (*Liber « Benedictus »* 2, éd. J. Quint, *Die deutschen Werke* = DW, t. 5, p. 53 ; trad. J. Anceleт-Hustache, *Les Traités,* Paris, 1971, p. 130-31). Jean Tauler, de même : « Dieu est un Dieu simple... Dieu est l'être pur » (*Predigt* 60, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 277 ; trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 3, Paris, 1935, p. 263 = sermon 82). Ils conseillent : « Si tu veux être libéré..., tourne-toi purement et uniquement vers

Dieu... C'est pourquoi il faut que l'homme s'applique beaucoup à se détacher de lui-même et de toutes les créatures et ne connaisse d'autre Père que Dieu seul » (*Liber « Benedictus »* 1, DW, t. 5, p. 12 ; trad. citée, p. 100-01). « La volonté, dans la mesure où elle veut la béatitude, veut être avec Dieu et est ainsi attirée en haut ; dans cette pureté, Dieu s'insinue bien dans la volonté, et dans la mesure où l'intellect saisit Dieu dans cette pureté, en tant qu'il est vérité Dieu s'insinue aussi dans l'intellect » (*Predigt* 21, DW, t. 1, p. 368 ; trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 187).

Cette pureté de la volonté ou de l'amour et de l'esprit qui accède à l'union et à la vision divines est évoquée par l'*Imitation de Jésus Christ* dans une formule lapidaire qui sera souvent citée comme une définition : « Simplicitas intendit Deum ; puritas apprehendit et gustat » (II, ch. 4, 3). Tel est dès lors le sens quasi-technique du mot pureté chez les théologiens de la vie spirituelle. Quelques-uns continuent néanmoins à s'en servir plus largement, si bien qu'il faut se demander s'il s'agit de la pureté parfaite ou seulement d'une pureté relative, progressive. Jean de la Croix en tient compte et explique : « Comme il n'y peut avoir de transformation parfaite s'il n'y a de parfaite pureté, aussi selon la pureté sera... l'illumination » (*Subida* II, ch. 5, n. 5 ; trad. Cyprien de la Nativité, *Œuvres*, 4e éd., Paris, 1967, p. 136) ; l'âme doit tendre « à être très semblable à Dieu en pureté » (*ibidem*, n. 4 ; trad., p. 135).

Bien que dans le cadre d'un itinéraire spirituel différent de celui que décrit Jean de la Croix, Marie de l'Incarnation l'ursuline † 1672 relate ainsi les effets de la contemplation : « Dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable » (*Relation de 1654*, 67, *Écrits*, éd., A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 462 ; cf. DS, t. 2, col. 2037).

En 1653, Johannes Scheffler (Angelus Silesius) emploie aussi l'expression : « La pureté parfaite n'a plus image, forme ni amour ; elle est comme l'essence divine sans propriété » (*Cherubinischer Wandersmann* II, 70, trad. H. Plard, 1946, p. 120). Tandis que Henri Herp (*Theologia mystica* III, 2, sermo 3, Cologne, 1545, f. 210a), suivi par P. de Bérulle (*Bref discours...* III, 6, dans *Œuvres*, éd. Fr. Bourgoing, Paris, 1644, p. 656, etc.), dissuade de « scruter » la Majesté divine, Scheffler dit que le cœur pur la fixe : « L'aigle, avec confiance, regarde en face le soleil, et toi, l'éclat éternel, si ton cœur est pur » (*op. cit.*, III, 99). D'autres, pour indiquer qu'ils traitent de cette parfaite pureté qui permet la contemplation de Dieu, unissent les deux notices en une seule expression, « contemplation pure ».

Après la crise quiétiste, on cesse d'invoquer la « pureté divine ». La réaction antimystique aurait-elle éliminé le thème et détourné le regard du ciel pour le ramener sur la terre, au niveau de la vie morale, comme déjà A. Arnauld n'aspire qu'à « la pureté de l'Église primitive » (*De la fréquente communion*, Paris, 1643, préface) ? Il ne le semble pas. Sous l'influence de Thérèse d'Avila et de l'école carmélitaine, le thème de l'union parfaite tend à effacer celui de la vision de la pureté divine. A partir de Hegel un autre mot prend la relève : « absolu » signifie ce que « pur » a longtemps dit, le refus de ce qui est limité ou créé ; « l'absolu de Dieu » n'est-il pas l'équivalent moderne de la « pureté de Dieu » ?

Ces notations trouvent un cadre plus général dans l'art. *Dieu* (Connaissance mystique de), DS, t. 3, col. 883-929.

2° La pureté de l'âme. – Si tous s'accordent à définir cette pureté par sa relation à Dieu et à sa vision, quelques hésitations ou réticences apparaissent quant à ce dont elle dépouille, une fois affirmée la nécessité de la rupture avec le péché que tous reconnaissent.

L'*apatheia* (cf. DS, t. 1, col. 727-46) ou l'absence de passions pose plus de questions. Pour Clément d'Alexandrie elle est exigée par la pureté. Évagre précise que la pureté exclut non seulement les passions (πάθη) qui ont une composante physique, comme la colère, l'orgueil ou l'impudicité, mais aussi les images qui en proviennent (τὰ εἴδολα) (*Traité pratique* 23 et 55, SC 171, 1971, p. 554 et 628). Son programme rejoint ainsi celui de la purification plotinienne qui écarte aussi ces mêmes deux éléments (cf. *Ennéades* III, 6, 5). Il ajoute que la purification doit encore exclure la réflexion, les pensées (λογισμοί ; *op. cit.*, 42, p. 596). Le Pseudo-Macaire invite également à refuser images et réflexions (*hom.* 22, 3 et 25, 3 ; SC 275, 1980, p. 260 et 274). Cf. DS, t. 9, col. 955-58.

Pour l'Occident, indiquons succinctement comment ces différents caractères de la pureté sont présentés.

1) *Apatheia* n'a pas d'équivalent exact en latin où *impassibilitas* dit l'absence de réaction aux sollicitations plutôt que l'absence de passions personnelles. Mais *apatheia* se retrouve sous une autre étiquette ; elle est comprise dans l'*Abegescheidenheit* (solitude, séparation) d'Eckhart :

« Tu demanderas ce qu'est le détachement puisqu'il est si noble en lui-même ? Tu dois savoir ici que le véritable détachement consiste seulement en ce que l'esprit demeure aussi insensible à toutes les vicissitudes de la joie et de la souffrance, de l'honneur, du préjudice et du mépris qu'une montagne de plomb est insensible à un vent léger. Ce détachement immuable conduit l'homme à la plus grande ressemblance avec Dieu. Car Dieu est Dieu du fait de son détachement immuable, et c'est aussi du détachement qu'il tient sa pureté et sa simplicité et son immutabilité... Le détachement conduit l'homme à la pureté... » (DW, t. 5, p. 412 ; trad., *Traités*, p. 163-64).

Chez Eckhart la pureté qualifie avant tout cette opération ; celle-ci est distance par rapport aux créatures, distance qui abolit espace et durée : « Dans la connaissance pure..., il n'y a ni ici ni maintenant » (*Predigt* 21, DW, t. 1, p. 366 ; trad., *Sermons*, t. 1, p. 186). La pureté ne sépare pas seulement des autres créatures qu'on pourrait subir ou sur lesquelles on pourrait agir ; elle sépare même l'âme d'elle-même, abolissant cette relation à soi-même et ce sentiment de propriété de soi qui donne au moi sa consistance. En effet, l'activité de l'âme l'enveloppe et la dissimule comme un vêtement qui n'est pas elle-même ; pour la retrouver pure et simple, il faut l'en dépouiller (*Predigt* 17, DW, t. 1, p. 282 ; trad., *Sermons*, t. 1, p. 155-56).

L'opposition propriété-pureté est reprise par la *Théologie germanique* (ch. 5, trad. J.-J. Anstett, Paris, 1983, p. 13) et par Catherine de Gênes (cf. DS, t. 2, col. 310-11, à propos de la vie unitive).

Ruusbroec n'est pas moins radical : « La pureté (*Reynicheit*) de l'esprit fait adhérer l'homme à Dieu au-dessus de toute intellection ou sentiment et au-dessus de tous les dons que Dieu peut répandre dans l'âme ; car tout ce que la créature contient comme concepts ou sentiments doit être dépassé pour reposer en Dieu » (*Noces spirituelles* I, 3, éd. L. Reypens, *Werken*, t. 1, Tielt, 1944, p. 133).

2) *L'image intérieure* ou phantasme relie à des créatures. La pureté suppose l'abolition des images intérieures. En Occident, c'est le point le plus commu-

nément souligné, des Victorins à Bossuet en passant par Jean de la Croix. Celui-ci, après avoir noté, comme Eckhart, que la pureté fait oublier la durée, développe :

« La cause de cet oubli est la pureté et la simplicité de cette connaissance, laquelle occupant l'âme, elle la rend ainsi simple, pure et nette de toutes les appréhensions et formes du sens et de la mémoire, par où l'âme opérait dans le temps : et ainsi elle la laisse en oubli et sans temps » (*Subida* II, 14, trad. citée, p. 170). – M. Sandaeus fait de l'abolition des images l'élément essentiel, caractéristique de cette pureté : « La pureté de l'esprit est ce qui dépouille le mystique, une fois qu'il est introverti (cf. DS, t. 7, col. 1904-18), de toute image en l'intelligence, comme s'il n'avait jamais rien vu ni entendu » (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 307 : *puritas*). Cf. art. *Images et contemplation*, DS, t. 7, col. 1472-1503.

3) *L'abolition de la réflexion*, pour Évagre, est requise par la pureté. Ce point est moins communément admis. Cassien n'en dit mot. Les Victorins et saint Bernard le mentionnent : à la suite d'Augustin, ils présentent volontiers l'absence de pensées intérieurement formulées comme un « silence » intérieur. Mais le texte de Thomas d'Aquin précédemment cité est prudent : le don d'intelligence affranchit des images et, non pas comme on s'y attendrait, des concepts, mais des « erreurs ». Cependant, aussitôt après, il explique que par ce don d'intelligence l'âme saisit que Dieu dépasse tout ce qu'elle comprend. Il s'agit donc bien non seulement de rejeter les erreurs, mais aussi de contester ou d'écarter toute prétendue compréhension.

Pour Benoît de Canfield (initialement suivi par Bérulle qui nuança ensuite sa position), comme pour Jean de la Croix, la pureté va jusqu'à exclure la réflexion : « Je dis qu'elle (la foi) est pure pour exclure l'aide des sens..., auxquels il faut totalement renoncer... Je l'appelle simple pour exclure toute multiplicité de ratiocination, comme étant fort contraire à cette pureté de foi ; premièrement pour ce qu'elle la rend humaine, mais elle doit être divine ; secondement pour ce qu'elle la fait produire des actes et, par conséquent, cause l'être et non l'annihilation » (*La Règle de perfection* III, 12, éd. J. Orcibal, Paris, 1982, p. 404).

On remarque la précision du vocabulaire, la distinction entre pur et simple : la pureté exclut les images, et la simplicité les raisonnements. M. Sandaeus fait aussi cette distinction, qu'il dit emprunter à Denys le Chartreux (*De contemplatione* I, 1, dans *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, mais la référence est fausse ; cf. aussi texte cité en DS, t. 3, col. 442 bas) ; il écrit : « La contemplation pure a lieu quand l'esprit, illuminé par le don d'intelligence, regarde Dieu au moyen de formes et espèces intelligibles dépouillées (depuratae) d'images, en une intellection pure et simple » (*Theologia mystica* I, 12, 1, Mayence, 1627, p. 146-47).

A. Civoré fait la même distinction, mais en ne retenant que le mot de simplicité : les mouvements et opérations de l'âme sont « simples du côté de l'entendement, quand ils se font sans les images et représentations ordinaires de la phantaisie, sans la composition grossière de l'entendement ; et simples du côté de la volonté, quand ils se forment sans beaucoup de mélange des affections sensibles » (*Les secrets de la science des saints* III, ch. 3, art. 2, Lille, 1651, p. 266-67).

Jacques Nouet suit littéralement Sandaeus, en ajoutant néanmoins cette remarque qui non seulement nuance, mais au fond remet en question la contemplation pure : « Les espèces de l'imagination, qui concourent d'ordinaire à la contemplation, sont quelquefois si claires et si pures qu'elles sont imperceptibles » (*L'homme d'oraison*, livre 5, entretien 9, Paris, 1674, p. 86). A l'inverse, Jean de Bernières paraît d'abord très réservé : « Cette suprême pureté de l'âme n'étant capable de rien de sensible, le seul pur esprit la peut posséder qui est Dieu, lequel lui communique les illustrations, vues et mouvements qui lui sont nécessaires pour la pure union ». Cette réserve ne l'empêche pourtant pas de s'en prendre non seulement aux images, mais aussi aux réflexions : « Toute réflexion vers soi-même semble intéresser la pureté dont je dois aimer celui qui est toute perfection par essence » (*Le chrétien intérieur*, livre 3, ch. 9 et 11, p. 195 et 203-04). La « réflexion » en question inclut tant l'attention à soi que les « discours » intérieurs.

Pierre de Poitiers admet qu'il y a une oraison mystique dans laquelle il « faut quitter les formes et les images, c'est-à-dire les pensées, actes et opérations », à la suite de Denys l'Aréopagite, Ruusbroec, Tauler, Harphius, etc. (*Le jour mystique*, livre 1, tr. 1, ch. 4, sect. 2, t. 1, Paris, 1671, p. 129-30) ; le lieu de cette contemplation est la « pointe ou cime de l'esprit » (livre 3, tr. 6, ch. 7, sect. 2).

Bossuet lui-même écrit : « La pensée donc, ainsi épurée autant qu'il se peut de tout ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, de tous les retours que l'amour-propre nous inspire sur nous-mêmes, sans raisonnements, sans discours, puisqu'il s'agit seulement de recueillir le fruit et la conséquence de tous les discours précédents, goûte le plus pur de tous les êtres qui est Dieu, non seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous ses actes et s'unit intimement à la vérité, plus encore par la volonté que par l'intelligence » (*Instruction sur les états d'oraison*, livre 5, n. 20, Paris, 1697, p. 153).

N'ont été cités que les auteurs utilisant le mot pureté. On aurait trouvé des notations semblables sur le dépassement des images et du discours chez Augustin, Richard de Saint-Victor ou Rodolphe de Biberach, qui écrivent à des époques où ce mot ne s'est pas encore imposé en Occident avec son sens technique. François de Osuna (*Tercer Abecedario*, tr. 21, ch. 4, éd. BAC, Madrid, 1972, p. 594) n'a pas tort de l'employer pour rendre la pensée de Richard de Saint-Victor, qui parle de l'*oculus intelligentiae* (*Benjamin maior* III, 9).

4) *Autres expressions connexes* en relation avec la contemplation pure. – a) *Pureté essentielle* ; cf. M^me^ Guyon, *Moyen court...*, Grenoble, 1686, p. 124 ; *Justifications*, t. 2, Paris, 1790, p. 260. Pour la *Perle évangélique*, l'essence de l'âme est ce que l'esprit tend à rejoindre par le recueillement ou introversion en se dépouillant des images et des raisonnements. Un tel recueillement est « introversion essentielle » (I, 6). La « pureté essentielle » est donc l'ouverture à Dieu au plus intime de l'esprit, dans le « fond », dirait Tauler qui associe fond et pureté (*Predigt* 12, éd. Vetter, p. 58 ; trad. citée, t. 1, p. 272). – Voir art. *Essentiel*, DS, t. 4, col. 1346-66 ; en ce qui concerne Marie de l'Incarnation l'ursuline, voir les textes cités à l'art. *Fond de l'âme*, t. 5, surtout col. 664.

b) *Pureté de la création, pureté originelle.* – La seconde expression figure déjà chez le Pseudo-Macaire (*Hom.* 25, 3, 2), mais c'est probablement à *La Perle évangélique* (I, 1) ou au *Traité du purgatoire* de Catherine de Gênes que M^me^ Guyon l'emprunte (*Moyen court*, p. 125 ; *Justifications*, t. 2, p. 260). C'est la pureté de l'âme avant le péché originel,

c'est-à-dire avant qu'elle ne se laisse séduire par les créatures, ou lorsqu'elle est libérée de toute relation aux créatures.

c) *Pur néant.* – Chez les rhénans et les flamands, « luter Nicht » (pur néant) est plus que « blosz Nicht » (simple néant, rien que néant). Le pur néant est ce en quoi aucune finitude, aucune référence à des créatures finies, ne limitent l'ouverture à Dieu.

d) *Pure vérité.* – Chère à Tauler (éd. Vetter, p. 67, 153, 346), cette expression fait écho à *Jean* 4, 23 où Jésus annonce l'adoration en esprit et en vérité. Images et raisonnements mêlent l'illusion à la vérité. Les pratiques religieuses et spirituelles ont quelque chose de factice, d'impur. C'est dans le fond de l'âme qu'est contemplée la très pure vérité.

e) *Intelligence pure.* – C'est l'acte de l'esprit qui comprend son objet ou, s'il vise Dieu, qui contemple sans recourir à des phantasmes (Osuna, *Tercer Abecedario,* tr. 1, ch. 4 ; cf. le titre du tr. 1 ; Sandaeus, *Theologia mystica* I, 12, 1, p. 145). Comme on l'a signalé, J. Nouet fait écho à Sandaeus :

> « Denys le Chartreux... remarque d'abord la différence que les théologiens mystiques mettent entre l'intelligence simple et l'intelligence pure. On appelle intelligence simple... lorsque notre contemplation est sans aucun discours ; on l'appelle pure quand elle se fait sans le concours de l'imagination, soit que l'imagination n'agisse point du tout, ou qu'elle agisse si peu qu'on peut dire qu'il n'y a point de concours d'aucunes images sensibles et corporelles. Suivant cette distinction, les théologiens mystiques conviennent presque tous en ce point que Dieu seul peut élever l'âme à la contemplation par voie de pure intelligence... agissant immédiatement dans l'entendement... » (*L'homme d'oraison,* livre 5, entretien 9, t. 2, p. 77-78).

f) *Pure lumière.* – Chez Jean de la Croix (*Subida* I, 4, 1 ; trad. citée, p. 87), c'est la lumière perçue par l'âme qui n'est plus enténébrée par les « affections ». Nouet renchérit : c'est la lumière que n'offusquent ni les affections, ni les images (*L'homme d'oraison,* livre 5, entret. 9, t. 2, p. 80).

g) *Foi pure.* – L'expression est fréquente chez Jean de la Croix ; elle qualifie la foi dans la nuit des sens et dans la nuit de l'esprit, « en cette obscurité intérieure qui est la nudité d'esprit en toutes choses tant sensibles que spirituelles » (*Subida* II, 1, 1 ; trad. citée, p. 123). Benoît de Canfield, dont la pensée est voisine sur ce point, parle de foi pure « pour exclure l'aide des sens et de la dévotion sensible » et de foi simple pour exclure le discours (*La Règle de perfection* III, 12, éd. citée, p. 404).

Quand cette distinction est respectée, l'expression « foi pure » signifie la foi malgré l'insensibilité (ainsi chez Olier, *Mémoires,* ms aux Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice, t. 5, p. 253 ; t. 6, p. 43) et l'aridité, mais elle n'oppose pas exactement foi et raison ; la lumière n'est pas moins pure pour être « aidée » par la raison. C'est du moins une opinion signalée par Pierre de Poitiers (*Le jour mystique,* livre 2, tr. 3, ch. 2, t. 2, p. 423-24). Aussi, suivant un usage qu'il estime plus commun, il préfère appeler « la foi en tant qu'elle sert à l'oraison mystique » foi nue plutôt que foi pure, de manière à exclure non seulement imagination et sensibilité, mais aussi réflexion et discours. Cependant certains, comme Antoine de Rojas, emploient « foie pure » pour exclure le discours ; J.-P. de Caussade fait de même : « Comment soutenir ce regard de pure foi à travers les épais nuages des idées, des images sensibles, dont une seule attache remplit l'esprit et l'imagination ? » (*Instructions spirituelles,* livre 2, dial. 2 ; éd. H. Bremond, Paris, 1931, p. 159).

h) *Pureté sensible.* – L'expression est de J.-J. Surin, qui définit ainsi cette pureté : « C'est un sentiment très exquis et une expérience que l'âme a de la pureté intérieure où la grâce l'a conduite par la pratique... de chercher Dieu en tout » (*Questions importantes à la vie spirituelle,* livre 3, ch. 6 ; éd. A. Pottier, Paris, 1930, p. 139). Olier rapporte aussi des expériences où il « sent » cette pureté (*Mémoires,* t. 5, p. 344 ; t. 6, p. 38 ; t. 8, p. 97). Comme Surin, il a connu nuages et orages, et surtout le sentiment d'être réprouvé. Comme celle de Surin, son expérience de la pureté inclut un dépassement et un progrès dans la vérité. Elle est perception de la distance entre Dieu et la créature ; mais cette distance antérieurement découverte comme prohibitive est maintenant perçue comme déjà franchie de quelque manière.

2. **Pureté et amour.** – Chez les auteurs abordés dans la section précédente, la notion de pureté connote le « goût de Dieu », sinon l'ultime disposition à l'union à Dieu. Aucun d'entre eux n'omet de parler de l'amour de Dieu. Il n'empêche qu'en lui-même le concept de pureté est d'abord négatif : il exclut le péché, il marque la distance vis-à-vis des créatures, l'absence de mélange.

Sans minimiser la nécessité de la mortification, plusieurs tiennent à marquer davantage que ce n'est pas le renoncement seul, mais l'amour qui rapproche de Dieu. Le *De contemplatione* attribué à Hugues de Saint-Victor, en une formule savamment balancée, associe le désir de l'invisible et la purification pour faire de celle-ci autant le fruit de l'amour de Dieu que sa condition : (Tertius gradus est) « ut super semetipsum ad invisibilia consurgat, se huic contemplationi pure subiciat, et ita purificata et illuminata in Deum tota intendat » (éd. citée, p. 88).

De même Denys le Chartreux : « Qui igitur cupit illuminari a Deo, et in cognitione seu contemplatione ipsius proficere, conetur... in puritate cordis proficere, atque in divinae caritatis profectu... stabiliri » (*De profectu spirituali et custodia cordis* 16, dans *Opera omnia,* t. 40, Tournai, 1911, p. 491). Surin note : « Quoique le chemin pour arriver à l'entière pureté de cœur soit de faire la guerre à ses vices, néanmoins il est très assuré que l'on ne peut consommer la purgation parfaite de l'intérieur que par l'exercice de l'amour divin. Jamais notre âme ne devient pure qu'après que le feu y a passé » (*Questions importantes à la vie spirituelle,* livre 2, ch. 2, éd. citée, p. 57). On pourrait multiplier les citations.

L'expression « contemplation pure » ne fait ressortir que la dimension noétique. On comprend que d'autres auteurs préfèrent parler de l'amour pur. D'Augustin à M^me^ Guyon en passant par Eckhart, Catherine de Gênes et François de Sales, l'expression paraît chez d'innombrables auteurs spirituels. La question a fait l'objet d'un premier exposé, qui a vieilli (DS, art. *Charité,* t. 2, col. 508-691, surtout 594 svv), et elle sera reprise à l'art. *Quiétisme.* Contentons-nous d'une remarque : l'épithète « pur » apporte aussi à l'amour de Dieu, pour ainsi dire, sa charge négative : au lieu de faire entrevoir une variété de degrés d'amour se déployant en une échelle illimitée, elle tend à définir la perfection de l'amour par la seule négation de l'intérêt propre. S'il est parfois injuste à l'égard des « mystiques », Bossuet n'a pas tort de vouloir caractériser l'amour pur, non pas par une simple négation, mais par la découverte du don de Dieu :

> « La vraie et solide purification de l'amour dont les mystiques de nos jours ne parlent pas... se fait par la foi en ces paroles : Tout don parfait vient de Dieu... Telle est la véritable purification de l'amour ; telle est la parfaite désappropriation du cœur qui donne tout à Dieu et ne veut plus rien avoir de propre. Chose étrange ! On ne voit point éclater une si parfaite purification et désappropriation dans les écrits des nouveaux mystiques. Nous leur avons vu établir la pureté de l'amour dans la séparation des motifs qui le pouvaient exciter. Mais la méthode que nous proposons, s'il la faut appeler ainsi, qui est celle que saint Augustin a prise de l'Évangile, ne craint point de rassembler tous les motifs pour se fortifier les uns les autres ; et pour épurer

l'amour de Dieu de tout amour de soi-même, elle entre profondément dans cette foi qui est le fondement de la piété, qu'on ne peut rien de soi-même et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque moment. C'est ainsi que le cœur se désapproprie. Sans cette purification, tout ce qu'on fait pour épurer l'amour ne fait que le gâter et le corrompre » (*Instruction sur les états d'oraison*, Paris, 1697, livre 10, n. 30, p. 468-69). Heureusement les mystiques ne disent rien d'autre.

J.-N. Grou, quelle que soit son insistance sur la désappropriation exigée par la pureté, n'oublie pas que celle-ci requiert avant tout d'aimer : il invite à viser la « pureté, non seulement celle qui consiste dans la grâce sanctifiante, mais encore celle où la charité n'est souillée d'aucune nuance de propriété » (*L'École de Jésus-Christ*, 1793, 13e leçon, 6e béatitude ; éd. F. Doyotte, Lille, 1923, t. 1, p. 171). Or l'amour propre est trop souvent affamé de goûts et de consolations ; il faut entendre le reproche et l'appel de Jésus-Christ : « Tu redoutes le pur état de foi et de nudité où l'on me sert uniquement pour moi » (4e leçon, t. 1, p. 54).

Il est inutile de rappeler combien souvent les spirituels appellent à contempler le Christ dans sa passion pour que l'amour s'y purifie ; voire aussi l'entendement, pour la purification duquel Antoine de Rojas conseille de prendre « quelque mystère de la Passion » (*Vida del espíritu...*, 1620 ; trad. Cyprien de la Nativité, Paris, 1674, ch. 6). Canfield évoque bien cette purification du jugement humain qu'opère le mystère de la Croix, en ce qu'il réconcilie les contraires : « C'est ici le livre où les propositions contraires sont réconciliées et sans aucune distinction faites une même chose, où la chose extérieure est reconnue intérieure, la corporelle spirituelle, la faiblesse la force, la tristesse la joie, le mépris la majesté, l'ignominie la gloire, la petitesse la grandeur, la pauvreté les richesses, la servitude la liberté, et les tourments les délices » (*La Règle de perfection* III, 17, éd. citée, p. 441).

Quelques expressions spirituelles sont éclairées par la notion de pur amour : la *pureté de l'indifférence* (François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, livre 9, ch. 9) est un autre nom du désintéressement ; elle exclut toute recherche d'une satisfaction personnelle (à laquelle on est indifférent comme dans l'*apatheia*), mais non tout amour ; elle suppose qu'on agit par amour de Dieu et du prochain. – *Pure bienveillance* : cette expression peut se réclamer de François de Sales, qui l'emploie, il est vrai, à propos de Dieu (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 5, ch. 6). L'amour de pure bienveillance diffère de l'amour de complaisance en ce qu'il fait abstraction de toute satisfaction personnelle. Mais, déclare Caussade, une telle bienveillance est au fond de tout amour ; il n'y a pas deux espèces d'amour, mais seulement des degrés dans l'amour. Le pur amour n'est pas le monopole des quiétistes. L'homme ne peut être juste sans aimer Dieu pour lui-même (*Instructions spirituelles*, livre 1, dial. 9, éd. citée, p. 80-87).

Le thème de l'amour-propre est généralement lié à celui de la purification de l'amour ; voir par exemple, d'A. Gagliardi, *Dell'Amor proprio* et de nombreuses notations dans le *Breve compendio* (éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952).

3. **Pureté d'intention.** – Les auteurs mentionnés jusqu'à présent marquent la continuité entre pureté et vision béatifique. C'est ce qu'on pourrait appeler l'interprétation mystique de la béatitude évangélique des cœurs purs, ou du moins l'interprétation contemplative. Mais d'autres spirituels se meuvent ou situent leur lecteur au niveau de l'agir : quel est l'agir bon auquel Dieu promet de coopérer ? Ils n'insistent pas sur le fait que la pureté du cœur introduit à la vision de Dieu. C'est ce qu'on pourrait appeler l'interprétation morale de la béatitude évangélique. La pureté est alors, plutôt que la clarté du regard, la robe nuptiale sans laquelle on ne peut être admis au banquet céleste (cf. Séverin Rubéric, *Exercices sacrés de l'amour de Jésus*, 3e méditation, 3e considération, Paris, 1623, p. 36-39).

Ainsi déjà Raban Maur situe son traité *De puritate cordis* au centre d'une trilogie dont les deux autres parties sont un *De videndo Deo* et un *De modo poenitentiae* ; il y propose tout un programme de conversion et de vie chrétienne. « L'intention de notre cœur doit être la pureté que Paul appelle à bon droit sanctification, sans laquelle notre fin ne peut être atteinte » (PL 112, 1289d). Un peu plus loin, cette pureté de cœur qui doit être notre visée (*scopos*) est identifiée à la charité. Ce passage a inspiré Denys le Chartreux, qui explicite davantage la dimension religieuse de l'intention pure : ce qui fait la pureté, c'est la « conversio ad Creatorem » (*De puritate et felicitate animae* 73, dans *Opera*, t. 40, p. 440). Cf. les *Institutions divines* du Pseudo-Tauler, trad. L. Chardon, ch. 37, Paris, 1650, p. 401-02 ; ch. 27, p. 313-14.

L'articulation des moyens et de la fin est une préoccupation majeure des *Exercices* d'Ignace de Loyola. La pureté de l'intention consiste à viser la fin véritable (cf. n. 23 : Principe et fondement). Ainsi Francisco Arias insiste sur « la pure intention que nous devons avoir en ce saint exercice » de l'oraison : « L'intention avec laquelle nous devons en approcher et nous en occuper est de faire une œuvre bonne et sainte pour plaire à Dieu et satisfaire à une partie des obligations que nous lui avons pour une infinité de biens..., en second lieu pour obtenir quelque lumière et force pour le servir mieux et plus parfaitement » (*De l'oraison mentale*, 3e partie, ch. 1 ; trad. franç., Douai, 1603, p. 299-310, ici p. 301). La perspective qu'on a appelée contemplative présenterait d'emblée l'oraison comme relation à Dieu dans la connaissance et l'amour. Mais Arias la présente d'abord comme une « œuvre » humaine, ce qui lui permet d'analyser l'intention humaine.

L'intention est d'autant plus pure qu'elle vise exclusivement la fin dernière. Jean-François de Reims explique :

« Tout de même que ceux qui veulent tirer droit au but proposé ferment l'œil gauche et regardent seulement du droit, afin de recueillir mieux leur vue, de même si nous fermons l'œil gauche d'une intention imparfaite qui regarde la créature, pour ouvrir seulement l'œil droit de pure intention vers cette aimable présence (de Dieu), nous arriverons droit à Dieu... Cette intention d'agréer et de plaire à Dieu uniquement est d'autant plus avantageuse pour nous qu'elle contient éminemment toutes les bonnes intentions que nous pouvons avoir. Ayez par exemple intention en exerçant quelque œuvre de charité d'éviter le purgatoire et d'acquérir un nouveau degré de vertu et de mérite ; le faisant pour plaire et agréer à Dieu uniquement, vous ne laissez pas d'éviter le purgatoire plus parfaitement et d'acquérir un plus haut degré de vertu et de mérite ; et de plus, vous allez loger dans le cœur de Dieu ».

Ou encore : « La pureté d'intention tient un rang si elevé dans toutes nos actions que c'est elle qui leur donne le prix et la valeur. Ce que l'âme est au corps et la racine est à l'arbre, l'intention l'est à nos actions, de sorte que nos actions sont basses ou sublimes selon la qualité de notre intention... Par ce degré de pureté d'intention, j'entends une recherche de Dieu dans la perte de tout nous-mêmes, sans aucune restriction ni de temps, ni d'action, ni de personnes, ni de chose quelconque, n'agissant et ne patissant que pour le seul bon plaisir de Dieu purement et simplement » (*La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, 2e partie, Paris, 1651, Instr. 4, p. 160-93 *passim*).

Est-il au pouvoir de l'homme de n'avoir pour intention que la gloire de Dieu ? H. Quarré y voit l'effet d'une grâce spéciale à laquelle on se dispose en écartant toute autre considération : « Ce désir d'être à Dieu doit être pur, simple, nu et absolu. Et c'est pourquoi, pour former ce désir et le rendre parfait, il ne faut recevoir en son esprit aucune raison, aucune considération, aucun intérêt, mais seulement dire et le dire tout de bon : je veux être à Dieu pour Dieu, selon que Dieu voudra et en la manière qu'il lui plaira ». « La pureté et simplicité de l'intention » est atteinte « lorsque l'âme en tout ce qu'elle fait anéantit toutes ses intentions, ses désirs, ses mouvements, ses pensées et n'en reçoit aucune que le pur désir de contenter Dieu » (*Le Thrésor spirituel,* 3e partie, dispositions 3-4, Paris, 1636, p. 233 et 244).

Nouet, commentant les *Exercices* ignatiens (n. 150-57), sait que « la parfaite pureté d'intention trouve souvent de grandes répugnances » et, pour les vaincre, conseille de demander à Dieu qu'il nous choisisse néanmoins pour embrasser ce que nous appréhendons ; par exemple la pauvreté (*L'homme d'oraison,* livre 1, entretien 8, t. 1, Paris, 1674, p. 62-63).

Cette recherche de la pureté d'intention est mise en œuvre en particulier dans la « direction de l'intention » demandée par les moralistes et raillée par B. Pascal (*Septième lettre* provinciale). De fait, le sens moderne du mot intention rend l'expression « direction de l'intention » quelque peu contradictoire : pour le lecteur d'aujourd'hui, l'intention est l'esprit en tant qu'il se détermine (*hègèmonikon*) ou l'option déjà prise, si bien qu'on ne peut diriger l'intention ; c'est à l'inverse l'intention qui dirige. Mais au 16e siècle et au 17e, l'intention désigne moins l'intériorité que l'attention dans la visée ou même la chose visée (cf. Ignace de Loyola, *Exercices,* n. 169 : « le regard de l'intention »). Il dépend du tireur de viser plus ou moins haut (cf. *supra,* Jean-François de Reims), c'est-à-dire de purifier son intention, et de la garder pure à travers le déroulé de l'action.

Cependant une nouvelle question est bientôt posée. Une psychologie plus attentive discerne la complexité des motivations humaines. Le tireur peut fermer l'œil gauche pour ne viser que son but, cela ne l'empêche pas de garder en lui diverses motivations plus ou moins conscientes. Même si l'homme vise purement la fin ultime, la béatitude, il ne vise pas simplement ; son désir peut inclure encore un certain égoïsme, cet esprit de propriété reproché par Catherine de Gênes et par la *Théologie germanique* et que dénonce Mme Guyon. François Guilloré sait combien sont fréquents « tous les mouvements du cœur et de l'esprit qui se voudraient contenter par quelque saillie et par quelque démonstration ». Pour être purifié, il faut « réprimer les moindres actes, soit extérieurs, soit intérieurs, afin que l'humeur de la nature et l'esprit humain ne les animent jamais, mais un esprit de grâce et de sainteté » (*Maximes spirituelles,* livre 2, maxime 2, t. 1, Nantes, 1668, p. 219-30).

Au 19e siècle, en même temps qu'« absolu » se substitue à « pur » dans le langage relatif à Dieu, dans le langage moral « pur » signifie en premier lieu, sinon uniquement, « chaste » ; impureté devient synonyme d'impudicité. Ce sens n'est pas nouveau. *Katharos* a déjà parfois cette signification chez les Pères et dans l'Écriture (*Éph.* 5, 3 ; etc.), mais elle y est occasionnelle ; au 19e siècle elle est dominante.

De la pureté d'intention, on peut rapprocher quelques expressions qui se situent, elles aussi, dans le registre moral. Rappelons d'abord le mythe cher aux Jansénistes de la *pureté de l'Église primitive* ; il suggère un effort de vérité et un certain radicalisme dans la réforme des mœurs, plus qu'il n'ouvre la perspective de la contemplation.

La *pureté de conscience* exclut non seulement les grandes fautes, mais aussi les « plus petites infidélités et inconstances » (A. Civoré, *Les secrets de la science des saints,* traité 3, ch. 4, Lille, 1651, p. 305). Caussade note avec réalisme que cette pureté de conscience qui consiste « en une ferme disposition de la volonté à ne vouloir jamais consentir de propos délibéré à la moindre offense de Dieu » est « une disposition habituelle qui peut fort bien subsister malgré plusieurs actes contraires qui échappent de temps en temps, mais qui sont aussitôt rétractés » (*Instructions spirituelles,* livre 2, dial. 1, éd. citée, p. 153).

De la pureté de conscience, Caussade distingue la *pureté d'action* : « elle consiste, non dans le corps de nos actions, mais dans la pureté des motifs qui nous font agir, et qui se réduisent tous en général à n'agir précisément que pour l'amour de Dieu » (*ibidem,* dial. 4, p. 170).

Il divise ainsi la pureté de l'âme en pureté de conscience, de cœur, d'esprit et d'action (dial. 1-4), la pureté de cœur consistant à avoir le cœur libre de tout attachement et la *pureté d'esprit* visant à se rendre « maître d'un certain libertinage d'esprit, qui le porte naturellement à penser à tout ce qui lui plaît » (p. 164).

4. **Purification.** – Les sections précédentes, en montrant jusqu'où la pureté peut aller, ont déjà indiqué les purifications qu'elle exige. Il reste néanmoins à expliciter succinctement les étapes ou aspects de ces purifications, ainsi que les moyens correspondants.

1° En premier lieu, il y a la LUTTE CONTRE LE PÉCHÉ, nécessaire, prioritaire et jamais achevée. Tous les maîtres invitent à se purifier des péchés ou, comme dit J.-N. Grou, « d'abord des péchés et des vices, ensuite des défauts et des imperfections » (*L'école de Jésus-Christ,* 1e leçon, éd. citée, t. 1, p. 30-31).

Tous imputent cette purification à Dieu qui pardonne et purifie par le sang du Christ (*Hébr.* 9, 14) et par les sacrifices qu'il demande (Origène, *Commentaire sur Job* VI, 54, 277, SC 157, p. 338), par le don de l'Esprit, par la parole, par la vérité, par la crainte puis l'amour qu'il inspire (cf. Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* 17, SC 5, 1943 ; DS, t. 3, col. 818-34).

Il appelle l'homme à prendre les moyens de purification que sont le baptême et l'aveu des péchés, la conversion et la pénitence (avec toutes les nuances que peuvent prendre ces termes), la prière, les larmes (DS, t. 9, col. 293-94), le jeûne (t. 8, col. 1172), l'exercice de la charité, des vertus, des œuvres de miséricorde, la méditation de l'Écriture, etc.

2° La purification n'est efficace que si elle attaque LA RACINE DU PÉCHÉ. Dans l'impossibilité de nommer tous ceux qui ont traité ce sujet, arrêtons-nous à Catherine de Gênes et à Jean de la Croix. La première, dans son *Traité du purgatoire* (cf. DS, t. 2, col. 304-08) montre comment l'âme ici-bas et dans l'au-delà doit être purifiée de tout sentiment de propriété et des retours sur soi. Jean de la Croix a traité magistralement de la purification :

« Un seul appétit désordonné..., quoiqu'il ne soit pas matière de péché mortel, suffit pour rendre une âme si assujettie, sale et laide qu'en aucune manière elle ne puisse convenir avec Dieu en une union jusqu'à ce que l'appétit soit

purifié » (*Subida* I, 9 ; trad. citée, p. 104-05). « Qu'importe qu'un oiseau soit attaché d'un fil mince ou d'une corde ? Car, pour mince que soit le fil, l'oiseau y demeurera attaché comme à la corde, tant qu'il ne le brisera pas pour voler... On doit grandement déplorer que, Dieu leur ayant fait rompre d'autres plus grosses cordes d'affections, de péchés et de vanités, faute de quitter une puérilité que Dieu leur a dit de combattre pour l'amour de lui..., cela les empêche de parvenir à un si grand bien » qu'est l'union divine (*ibidem*, I, 11, p. 110).

De cette purification des appétits, la nuit des sens est le moyen : elle dégage l'esprit de toutes sortes d'affections naturelles et le libère (cf. *Noche oscura* I). L'homme y contribue par son renoncement, par la garde de son cœur et de ses sens (cf. DS, t. 6, col. 100-22), tandis que Dieu dépouille son âme de ses attaches par la souffrance et les forces qu'il lui envoie (*Noche* II, 6 et 16). De cette purification par la nuit des sens, Jean de la Croix distingue nettement la purification plus radicale opérée par la nuit de l'esprit (*Noche* II) : elle est « la partie principale de la purification de l'âme » (II, 3, trad. citée, p. 428). Voir art. *Nuit*, DS, t. 11, col. 521-22 et art. *Jean de la Croix*, t. 8, col. 419-20, 434-35.

Les écrits postérieurs à Jean de la Croix n'égalent pas la force et la vigueur de ses exposés. Néanmoins certains auteurs ont apporté, en simplifiant, plus d'ordre et de netteté dans leur présentation. Ainsi Antoine de Rojas, s'inspirant de *Noche* II, 16, invite à purifier l'entendement, la mémoire et la volonté (*Vida del espiritu...*, 1620). Ainsi encore Jean Rigoleuc (*La vie du P. J. R..., avec ses traités*, 4e éd., Lyon, 1739 : tr. 3 De la garde du cœur, tr. 4 De l'obscure nuit de l'âme ou de la parfaite mortification, p. 216-36, 236-66). André Baïole suit littéralement Jean de la Croix, mais il ne décrit pas, comme le faisait le Carme, un itinéraire où l'ascèse se joignait à l'initiative divine. S'adressant à des débutants, il propose seulement un programme, au demeurant fort ambitieux et humainement difficile à réaliser (*De la vie intérieure*, 2e éd., Paris, 1659). Il en est de même de Fr. Guilloré, bien que ce dernier ait souvent des remarques de ce genre : « Il y a deux voies : nous nous purifions nous-mêmes, c'est la première voie. Dieu nous purifie, c'est la seconde voie » (*Maximes spirituelles*, livre 2, max. 2, n. 3, t. 1, Nantes, 1668, p. 225).

3° La purification est-elle une étape préliminaire ou l'objectif de toute la vie spirituelle ? Pendant de longs siècles, la purification est considérée comme un objectif permanent, spécialement de la vie monacale ou cénobitique. Ainsi pour Clément d'Alexandrie, loin qu'elle en vienne à faire place à l'illumination, la purification est opérée par la gnose, autrement dit par l'illumination. Leur simultanéité est communément affirmée. Le Pseudo-Denys ne fait pas exception, bien qu'on ait vu en sa trilogie purification, illumination, perfection les trois âges de la vie spirituelle (pour reprendre l'expression de R. Garrigou-Lagrange). En réalité, ces trois termes désignent non pas tant trois opérations successives que trois approches conceptuelles d'une même transformation. Sur ce point, Jean de la Croix lui-même ne sort pas d'un tel cadre ; certes, il distingue dans la purification des étapes que sont les nuits et il observe que seules les âmes avancées sont enveloppées par la nuit de l'esprit ; mais il affirme que cette purification est déjà une contemplation et l'appelle à plusieurs reprises « contemplation purificatrice » (*Noche oscura* I, 1 : contemplación purificativa ; II, 6 : contemplación purgativa).

Lorsqu'au 17e siècle on rapproche les trois termes dionysiens (purification, illumination, perfection) des trois degrés traditionnels depuis le moyen âge (commençants, progressants, parfaits), la purification devient l'apanage des commençants ; elle est dès lors présentée, non plus comme l'effet, mais comme la condition de l'illumination. Ainsi J.-N. Grou fait-il remarquer : « De quoi nous sert-il que l'Évangile nous soit prêché si nous ne le comprenons pas ? Or nous ne comprenons l'excellence, l'étendue, la profondeur, la sublimité de sa doctrine que dans la proportion de la pureté de notre cœur ; et c'est par la pénitence que le cœur se purifie » (*L'École de Jésus-Christ*, 1e leçon, t. 1, p. 30).

Le présent article n'a pas à traiter des étapes de la vie spirituelle ni à rapporter les polémiques à ce sujet. En fait, ces dernières n'empêchent pas un large consensus. Tous estiment que la rupture avec le péché doit polariser spécialement l'attention des débutants. Et des quiétistes comme Fr. La Combe ou Molinos, tout en s'élevant contre les classifications rigides, ne nient pas, quoi qu'on en ait dit (cf. Denzinger, n. 1246), qu'il y ait des degrés et une progression possible. Les désaccords concernent surtout le vocabulaire. Si la pureté n'exclut que le péché, la purification est un premier pas (même s'il faut souvent le refaire). Si la pureté exclut aussi les affections et les images, si elle constitue l'ultime disposition à la vision béatifique, la purification est l'effort de toute la vie.

5. **Pureté et vide.** – Dans l'Ancien Testament, la pureté légale n'admet pas de degré : un homme est pur ou impur. Cette alternative peut mener à l'erreur des Cathares. Mais elle peut aussi revêtir une forme plus subtile sur laquelle nous nous arrêtons. Si la pureté ne comporte pas de degré mais est définie seulement par une négation, par l'absence de mélange, elle se présente comme un absolu et comme un absolu accessible à l'homme ; ainsi la pureté de l'amour, définie par le désintéressement ou exclusion de l'intérêt propre, remplace l'échelle illimitée sur laquelle les médiévaux situaient sept, dix ou douze degrés d'amour. Incapable de poser un acte bon, l'homme ne peut-il du moins se garder pur en s'abstenant du mal ? Incapable de concevoir, ne peut-il pas suspendre son jugement ? Incapable de dire qui est Dieu, ne peut-il pas dire ce qu'il n'est pas ? Cette voie de négation a été proposée fréquemment au moyen de la comparaison du vide : il convient à l'homme de faire le vide que Dieu remplira. La pureté est précisément ce vide qui permet de voir Dieu, de le recevoir, de le laisser agir en nous. Ainsi Jean Tauler (*Predigt* 1), Osuna (*Tercer Abecedario*, tr. 6, ch. 6), J.-B. Saint-Jure (*La vie de M. de Renty*, Paris, 1652, p. 291) et surtout Jean de la Croix.

Ne citons que Guilloré : « Dieu et la créature, chacun de son côté, a son emploi. Le propre du directeur et du pénitent, à le prendre exactement, n'est point autre que d'ôter et de purifier, parce que cette occupation dépend de l'un et de l'autre et est proportionnée à leurs pouvoirs. Il n'en est pas de même du reste, comme de s'élever, de voir, de goûter, de comprendre ; cela passe notre capacité... Mais le propre de Dieu est de mettre dans l'âme, de la remplir et de lui faire communication de ses dons, c'est-à-dire de l'éclairer, de l'échauffer, de se l'unir, d'y répandre ses douceurs, parce que ses dons sont à lui et sont son propre bien. C'est pourquoi la créature n'a qu'à se tenir aux termes de son devoir et de son occupation, se vidant et se purifiant, et alors, étant purifiée par ce vide, Dieu ne manque jamais de faire aussi de sa part, se déchargeant dans ce vide purifié par l'abondance de ses

communications » (*Maximes spirit.*, t. 1, livre 2, max. 2, p. 224).

Mais est-il possible de faire en soi le vide ? L'article *Apatheia* dissuade de poursuivre un idéal chimérique. A vrai dire aucun des auteurs cités dans le présent article n'a prétendu l'homme capable de faire en soi le vide. Tous comptent sur la grâce divine qui seule peut l'opérer. Jean de la Croix, tout en les unissant, distingue nettement purification active et purification passive et Guilloré qu'on vient de citer fait de même.

Cette réponse est néanmoins un peu courte : la purification active n'a de sens que dans la mesure où l'homme peut tout de même en quelque mesure faire le vide en lui. Or quelques-uns en doutent. Constantin de Barbanson note que le propos d'élever l'esprit à Dieu doit précéder et motiver le recueillement (*Les secrets sentiers...*, Paris, 1649, p. 188) et A. Baïole est fort conscient qu'on peut non pas abolir toute pensée, mais seulement chasser une pensée par une autre. Aussi invite-t-il à joindre « épurement » et « embellissement » de l'âme, qu'il s'agisse de « l'épurement » de la mémoire, de celui de l'entendement ou de celui de l'affectivité (*De la vie intérieure*, Paris, 1659, livre 1, ch. 21).

Semblablement, dans la pensée de Dieu, l'apophase seule n'est pas un moyen de dire l'absolu ; on ne peut pas plus dire de manière compréhensive ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est ; et si l'apophase consistait seulement à suspendre le jugement, le vide qui en résulterait ne se distinguerait plus de l'agnosticisme. Aussi le Pseudo-Denys se garde-t-il de disjoindre voie de négations et théologie symbolique. Quant à Jean de la Croix, ayant décrit ce vide où « l'âme demeure dans une ignorance de tout », il note prudemment : « Ce n'est pas à dire qu'elle perde les habitudes de science, ni totalement les connaissances des choses qu'elle savait auparavant, bien qu'elle demeure en ce non-savoir, mais c'est qu'elle perd l'acte et la mémoire de toutes les choses en ces absorbements d'amour » (*Cántico* 17, 4 ; trad. p. 609). Il se garde de décrire un vide qui serait préliminaire à l'union à Dieu. C'est à l'inverse parce qu'elle est « transformée en Dieu » et conformée à sa simplicité et sa pureté que l'âme est rendue nette, pure et vide de toutes les formes et figures qu'elle avait auparavant (*ibid.*).

Bref, la comparaison du vide serait un leurre, si ce vide était présenté comme un moyen court dispensant d'une purification graduelle éventuellement laborieuse. Mais elle est recevable et bienvenue, si elle décrit l'action de Dieu et invite à un dépassement continuel.

Peu de termes ont connu de telles fluctuations de sens et de résonance que le mot pureté, passant de la vogue au discrédit. On a signalé l'appauvrissement progressif de ce mot qui, ayant évoqué l'union à Dieu, en est venu à signifier principalement l'exclusion des fautes de la chair... Aujourd'hui, non seulement l'*apatheia* a été mise en accusation, mais l'indifférence est soupçonnée. A partir d'Ignace de Loyola, elle disait la condition d'un amour pur, désintéressé. Mais, craignant que le mot indifférence n'évoque l'abolition de tout désir, on en vient aujourd'hui à l'éviter. Il serait dommage qu'une telle méfiance prive d'une expérience séculaire dans la recherche de Dieu. « Pureté » est une approche conceptuelle irremplaçable de l'union à Dieu, mais qui ne doit pas être dissociée d'autres approches.

Autres ouvrages : Henri de Herp parle constamment de l'intention dans son *Spieghel*. – J. Duvergier de Hauranne, *Théologie familière*, 7e éd., Paris, 1650, p. 115-16. – L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, 3e principe, éd. Fr. Courel, coll. Christus, Paris, 1959, p. 139-67 + p. 372-73. – J.-J. Surin, *Guide spirituel*, 6e partie, ch. 1, coll. Christus, Paris, 1963, p. 233-35 ; *Catéchisme spirituel*, t. 2, 5e partie, 3e éd., Paris, 1675, p. 253-94.

J.-B. Saint-Jure, *L'homme spirituel*, 2e partie, ch. 5, nouv. éd., Paris, 1662, p. 535-42. – Fr. Guilloré, *Les secrets de la vie spirituelle*, livre 3, tr. 8 : les illusions du dépouillement, Paris, 1673 ; *Les progrès de la vie spirituelle*, livre 2, Paris, 1675, p. 182-440 et 506-24. – *Discours de la pureté d'intention*, Paris, 1684 (faussement attribué à Rancé). – A. Baker, *La Sainte Sapience*, livre 2, ch. 2, t. 1, Paris, 1954, p. 236-42.

Mme Guyon, *Justifications*, ch. 48-50, t. 2, Paris, 1790, p. 189-379. – P. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière...*, coll. Christus, Paris, 1961, voir table analytique. – V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, 2e éd., Paris, 1908, p. 48-54, 239-48.

Articles connexes du DS : *Anéantissement, Dépouillement, Désappropriation, Désintéressement, Fond de l'âme, Katharsis, Néant, Nudité.*

Michel DUPUY.

PURETÉ D'INTENTION. Voir *supra*, art. *Pureté* II/3.

PURGATIVE (VOIE). Voir art. *Commençants, Pureté* II/4.

PURGATOIRE. – I. *Origines et développement de la doctrine.* – II. *Après le concile de Trente* : la Dévotion aux âmes du purgatoire.

I. Origines et développement de la doctrine

Le purgatoire, selon la doctrine devenue peu à peu traditionnelle dans l'Église catholique romaine, est *l'état intermédiaire* dans lequel se trouvent les âmes des hommes qui sont morts dans une situation elle-même intermédiaire : ces hommes ne méritent pas l'enfer parce qu'ils ne meurent pas dans l'inimitié de Dieu ; ils ne méritent pas davantage le ciel, parce qu'ils ne meurent pas dans la charité parfaite ; ils ont donc besoin d'une « purgation » (d'où le terme Purgatoire), d'une purification ultime qui les rende dignes d'accéder à la vision du Dieu très saint.

Mais la croyance commune, et jusqu'à un certain point la systématisation théologique, ont conduit à faire assimiler cet *état* intermédiaire à un *lieu* et à concevoir la purification comme soumise à une certaine durée. De même que le ciel est considéré comme un lieu de béatitude et l'enfer comme un lieu de condamnation, le purgatoire est aussi considéré comme un lieu de purification. Cependant, alors que béatitude et damnation sont le sort définitif des hommes justifiés ou des hommes qui restent dans leur péché, les âmes du purgatoire n'y sont pas fixées définitivement, mais dans la perspective d'une libération à venir.

D'autre part, le purgatoire relève sans doute de l'ordre des « fins dernières » (cf. DS, t. 5, col. 355-82), en ce sens qu'il suit la mort et le jugement « particulier » ; il n'est pas cependant au sens strict un *eschaton*, puisqu'il n'a plus d'existence après le jugement général.

Dans ces conditions, il est normal que l'idée du purgatoire soit de nature à poser de multiples questions aux théologiens d'aujourd'hui. Ceux-ci doivent tenir compte des contestations de la doctrine par les orthodoxes et les protestants, mais aussi du développement des sciences exégétiques et historiques, ainsi que d'une anthropologie qui n'est plus exactement celle des milieux culturels où la doctrine s'est élaborée. Dans le cadre de cet article, nous ne pourrons étudier en détail toutes ces questions ; nous nous attacherons à celles qui ont une signification pour la vie spirituelle.

1. *Le développement de la doctrine et ses contestations.* – 2. *Comment comprendre le purgatoire ?* – 3. *Le feu du purgatoire et ses équivalences.*

1. **Développement de la doctrine et ses contestations.** – 1° A la différence de ' ciel ' (sous diverses formes) et ' enfer ', ' purgatoire ' n'apparaît nulle part dans l'Écriture. La théologie du purgatoire a pu néanmoins se développer à partir de certains textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; les principaux sont les suivants : 2 *Macc.* 12, 39-46 (sacrifice offert par Judas Maccabée pour des soldats morts au combat en portant sur eux des objets idolâtriques) ; 1 *Cor.* 3, 11-15 (salut « par le feu » de ceux qui auront bâti « avec du bois, du foin et de la paille » sur le Christ, fondement de l'édifice) ; 1 *Cor.* 15, 29 (l'énigmatique « baptême pour les morts ») ; 2 *Tim.* 1, 16-18 (prière pour Onésiphore, qui semble déjà mort). On peut ajouter *Luc* 12, 48 et 16, 9.

2° L'histoire du développement de la doctrine, chez les Pères (Tertullien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, les Cappadociens, Jean Chrysostome, Augustin, Grégoire le Grand, etc.) et les théologiens du moyen âge, a été maintes fois étudiée.

Voir surtout A. Michel, art. *Purgatoire,* DTC, t. 13/1, 1936, col. 1163-1326 ; M. Jugie, *Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le concile de Florence,* col. 1326-52 ; *Chez les Nestoriens et les Monophysites,* col. 1352-57. Cette histoire a été reprise dans un ouvrage brillant et sérieux de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire,* Paris, 1981 ; voir les mises au point de L. Génicot (RHE, t. 78, 1983, p. 421-26) et A. Bredero (*Le Moyen Âge et le purgatoire, ibid.,* p. 429-52) ; voir aussi J.-G. Bougerol, *Autour de « La naissance du P. »* (AHDLMA, t. 50, 1983, p. 7-59) qui ajoute des compléments sur la première moitié du 13e siècle et publie une série de textes inédits. Excellent résumé de cette histoire dans l'art. *Fegfeuer,* TRE, t. 11, 1983, p. 70-75 (E. Koch).

Retenons seulement les points essentiels. Les Grecs et les premiers auteurs latins s'intéressent surtout à l'efficacité de la prière pour les morts et à l'exigence d'une purification après la mort. Les Latins, à partir d'Augustin, commencent à parler de « purgatoire », mais le terme est d'abord un *adjectif,* employé dans des formules comme « ignis purgatorius », « poenae purgatoriae », « loca purgatoria ». C'est seulement au 12e siècle, dans un nouveau milieu culturel, que le terme « purgatorium » apparaît comme *substantif.* J. Le Goff place « la naissance du purgatoire » entre 1170 et 1180 et croit trouver les premiers emplois du substantif dans un sermon de Pierre le Mangeur (*Jerusalem quae aedificatur,* PL 171, 741, attribué par erreur à Hildebert de Lavardin), dans le sermon 42 *De diversis* de saint Bernard (éd. Leclercq-Rochais, *Opera,* t. 6/1, Rome, 1963, p. 259), qui serait selon Le Goff de Nicolas de Clairvaux † 1176, et dans une lettre de Nicolas de Saint-Albans à Pierre de Celle (PL 202, 624) ; cf. *La naissance...,* p. 209-17 et Appendice II, p. 489-93. Mais, d'après A. Bredero (qui conteste aussi les vues idéologiques et sociologiques de Le Goff), le mot serait un peu plus ancien et remonterait au moins à saint Bernard † 1153, celui-ci étant le véritable auteur du Sermon 42 *De diversis* ; cf. RHE, 1983, p. 443-46. Notons que le terme allemand *Fegfeuer* désigne « le feu purificateur », la connotation de « lieu » étant dérivée.

Dès le 13e siècle, la conception du purgatoire comme lieu de purification après la mort devient commune aux théologiens (Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin) et aux prédicateurs (Jacques de Vitry † 1240, Césaire d'Heisterbach † 1240, Étienne de Bourbon † 1261, etc.). C'est aussi alors que commence à se répandre la tradition du fameux « Purgatoire de saint Patrick » (cf. DS, t. 12, col. 479).

Du point de vue liturgique, l'institution de la fête du 2 novembre remonte à saint Odilon de Cluny (DS, t. 11, col. 608-13) ; son biographe raconte que « le saint père abbé proposa à tous les monastères que, le lendemain de la fête de tous les saints, ... on célèbre partout la mémoire de tous les fidèles pour assurer le repos de leur âme, que des messes... soient célébrées..., que les aumônes soient distribuées sans compter pour les pauvres » (Jotsuald, *Vie de S. Odilon,* PL 142, 888-89). A partir du 13e siècle, la fête s'étendit à toute la chrétienté, donnant ainsi aux morts ayant besoin de suffrages leur jour dans le calendrier de l'Église.

Avant 1319, Dante Alighieri assure, pour toujours, au Purgatoire « le triomphe poétique » par la deuxième partie de sa *Divina Commedia* (Le Goff, p. 450-79).

3° Dans les documents du Magistère, le Purgatoire n'apparaît que tardivement. La lettre d'Innocent IV (6 mars 1254) à Eudes de Châteauroux, légat auprès des Grecs, demande que ceux-ci donnent le nom de « Purgatoire » au lieu où sont purifiées, en bénéficiant des prières de l'Église, les âmes de ceux qui « meurent exempts de péchés mortels, mais avec des péchés véniels » (Denzinger-Schönmetzer, n. 838). L'addition à la Profession de foi de Michel Paléologue (second concile de Lyon, 1274) dit seulement que ces âmes sont éprouvées « *poenis purgatoriis, sive catherteriis* » (Denzinger, n. 856). C'est au concile de Florence qu'apparaît la première formulation dogmatique : « Ceux qui sont morts dans l'amitié de Dieu avant d'avoir fait de dignes fruits de pénitence sont purifiés après leur mort *poenis purgatoriis* et bénéficient des suffrages des vivants » (*Decretum pro graecis,* 6 juillet 1439, Denzinger, n. 1304).

La Bulle *Exsurge Domine* de Léon X (15 juin 1520) réprouve plusieurs positions de Luther, dont celles-ci : « On ne peut prouver l'existence du Purgatoire par un écrit canonique » (le second livre des *Maccabées* est en effet « deutéro-canonique ») ; « les âmes du Purgatoire ne sont pas assurées de leur salut » (Denzinger, n. 1487-90).

Au concile de Trente, le Purgatoire est d'abord mentionné dans le canon 30 du *Décret sur la justification* (6e session, 13 janvier 1547) : est anathème quiconque nie la permanence d'un « *reatus poenae temporalis,* à dissoudre en ce monde ou en l'autre dans le Purgatoire, avant d'accéder au Royaume des cieux » (Denzinger, n. 1580). Le sujet fut repris, après une brève discussion, dans la dernière séance du concile (3-4 décembre 1563) où fut voté le *Decretum*

de purgatorio, dont le texte mérite d'être cité autant pour sa valeur doctrinale que pour les mises en garde concernant la prédication :

« Puisque l'Église catholique, instruite par l'Esprit Saint, a enseigné selon les saintes Lettres et l'antique tradition des Pères, dans les saints conciles et tout récemment dans ce concile œcuménique (cf. Denzinger, n. 1580), qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont retenues sont aidées par les intercessions des fidèles et surtout par le sacrifice propitiatoire de l'autel, le saint concile prescrit aux évêques d'apporter tous leurs soins à ce que la saine doctrine du purgatoire, transmise par les saints Pères et les saints conciles, soit crue par les fidèles, enseignée et prêchée en tout lieu. Dans les milieux peu instruits, on exclura toutefois des sermons populaires les questions trop ardues ou trop subtiles qui ne prêtent pas à l'édification et, la plupart du temps, n'amènent pas à la piété. Ils ne laisseront ni exposer ni répandre des idées douteuses ou teintées d'erreur. Quant à celles qui n'éveillent que la curiosité ou la superstition, ou celles qui ont un relent de gain désavouable, ils les interdiront comme scandaleuses et blessantes pour les fidèles » (Denzinger, n. 1820 ; trad. G. Dumeige, *La Foi catholique,* éd. nouv., Paris, 1969, p. 515).

Dans les textes de Vatican II, le mot « Purgatoire » ne figure pas explicitement ; mais la doctrine est affirmée dans le ch. 7 de *Lumen gentium* sur « le caractère eschatologique de l'Église ». Dans l'attente de la venue glorieuse du Seigneur, « certains de ses disciples sont en pèlerinage sur terre, d'autres sont *purifiés après leur mort,* d'autres déjà glorifiés voient tel qu'il est le Dieu en trois Personnes » (n. 49). Le concile affirme la communion entre tous les membres du Corps mystique et la valeur de la « mémoire des défunts » (50, citant 2 *Macc.* 12, 46) ; il rappelle enfin les décrets de Florence et de Trente et en maintient la valeur dogmatique (51 ; la note 22 mentionne le *Decretum de purgatorio* de Trente, seule occurrence du terme dans les textes du concile).

4° La doctrine du purgatoire est contestée par ORTHODOXES ET PROTESTANTS.

1) Les chrétiens orthodoxes admettent pleinement la validité des suffrages de l'Église pour les défunts, spécialement dans l'Eucharistie ; cependant ces suffrages n'apportent aux défunts qu'un « adoucissement » de leur peine, sans qu'on puisse préciser en quoi il consiste. Ils rejettent explicitement l'existence du purgatoire et celle d'un « feu purificateur » comme contraires à l'Écriture et à la tradition patristique ; pour eux, les âmes des défunts (sauf celles des saints) attendent dans l'Hadès jusqu'à la résurrection des corps et au jugement dernier qui fera la séparation entre élus et réprouvés.

La contestation du purgatoire fut assez vive au concile de Florence, de la part des Grecs qui s'opposaient à l'union, spécialement Marc Eugénicos ; voir les textes rassemblés par L. Petit et G. Hofmann, *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae = Concilium Florentinum,* t. 8/2, Rome, 1969. Sur les positions actuelles de l'Église orthodoxe, voir J.N. Karmiris, dans *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* éd. P. Bratsiotis, t. 1, Stuttgart, 1959 (2e éd. 1970), p. 112-20 ; P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique,* t. 3, Chevetogne-Bruges-Paris, 1968, p. 435-55 (original en grec, Athènes, 1961).

2) Du côté des Protestants, Luther, même après sa rupture avec l'Église romaine, admit un certain temps la doctrine du purgatoire qu'il dissociait alors des indulgences (*Unterricht auf etliche Artikel,* Weimarer Ausgabe = WA, t. 2, p. 70). C'est seulement en 1530, à l'occasion de la diète d'Augsbourg, qu'il la rejette (*Ein Widerruf vom Fegfeuer,* WA, t. 30/2, p. 367-90). Dans les *Articles de Schmalkalde,* en 1537-38, il combat la doctrine corrélativement avec la valeur expiatoire de la messe et les indulgences (art. 2, WA, t. 50, p. 204-07 ; trad. franç. *Œuvres,* t. 7, p. 231-32). Sur les opinions de Mélanchthon et Zwingli, voir TRE, t. 11, p. 75.

Jean Calvin rejette vigoureusement le Purgatoire dans l'*Institution de la religion chrétienne* III, ch. 5 « Des suppléments que les papistes adioustent aux satisfactions : assavoir des indulgences et du purgatoire ». Il s'oppose à ceux qui, par souci de paix, voudraient faire silence sur ce sujet :

« Mais quand la purgation des péchez se cherche ailleurs qu'en Christ, quand la satisfaction est transférée autre part qu'à luy, il est dangereux de se taire ; il faut donc crier à haute voix que purgatoire est une fiction pernicieuse de Satan, laquelle fait un opprobre trop grand à la miséricorde de Dieu, annéantist la croix du Christ, dissipe et subvertist notre foy... Or si de ce que nous avons par cy devant disputé, il est fait plus que manifeste que le sang de Christ est une seule purgation, oblation et satisfaction pour les péchez des fidèles, que reste-t-il plus, sinon que le purgatoire soit un pur et horrible blasphème contre Iesus Christ ? » (III, 5, 6 ; éd. J.-D. Benoît, t. 3, Paris, 1960, p. 150). Dans les paragraphes qui suivent (7-10), Calvin entreprend de détruire les fondements de la doctrine à partir de l'Écriture et rejette la pratique traditionnelle (p. 150-58).

2. **Comment comprendre le Purgatoire ?** – J. Le Goff a montré que la conception du Purgatoire a développé une « géographie » (en deux sens : localisation par rapport au ciel, aux « limbes », à l'enfer ; localisation terrestre : en Irlande, avec « le Purgatoire de saint Patrick », cf. DS, t. 7, col. 232-33 ; t. 12, col. 479 ; en Sicile, dans le cratère de l'Etna) et un « imaginaire », qui représente avec réalisme les peines que l'on y subit, jusqu'à une sorte d'*infernalisation* chez un Étienne de Bourbon et d'autres (*La naissance...,* p. 387-447). Cette « géographie » et cet « imaginaire » sont pour une part inévitables, car il est impossible à l'homme de penser les réalités spirituelles sans le secours d'images et de symboles. Mais ces représentations doivent cependant être soumises à la critique d'une saine théologie.

Y. Congar, dans une communication novatrice au Colloque de Vanves en 1949 (*Le purgatoire,* dans *Le mystère de la mort et sa célébration*), a fait remarquer que les Réformateurs « s'en sont pris au purgatoire de la prédication vulgaire et de la piété populaire... telles que les avaient faites tout un 15e siècle hanté à la fois par la peur de la mort et par l'appel de la souffrance » (p. 291). Il notait ensuite que la théologie elle-même avait été amenée à « une ontologie et une physique des choses dernières », au risque de « moins bien voir le rapport de ces choses à l'économie salutaire » (p. 311) ; il critiquait en outre les représentations du « feu » et des « flammes », le mode de localisation du purgatoire et surtout la tendance à le concevoir comme « une vaste organisation de torture » (p. 316-17), pour indiquer enfin les conditions d'un « ressourcement » théologique (p. 322-26).

Or, si l'on considère les enseignements du concile de Trente, deux points seulement sont « de foi définie » : 1) l'âme du juste, à sa séparation d'avec le corps au moment de la mort, doit subir une peine qui

la purifie des suites de ses fautes (Denzinger, n. 1580) ; 2) les suffrages des fidèles peuvent être appliqués à ces âmes pour les aider dans cette purification (n. 1820) ; cf. É. Brisbois, *Durée du purgatoire...*, p. 838.

Les questions théologiques que pose le purgatoire s'encadrent évidemment dans la problématique plus générale du sort de l'homme après la mort. Elles ne peuvent être résolues à partir de l'existence empirique et historique de l'homme ici-bas, mais seulement dans les perspectives ouvertes par la révélation chrétienne sur l'histoire du salut. Diverses solutions ont été proposées au cours des dernières décennies ; voir un exposé d'ensemble par W. Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, dans *Internationale katholische Zeitschrift*, t. 14/1, 1985, p. 1-14 ; trad. franç. dans *Communio*, t. 10/1, 1985, p. 17-33. Il suffit d'en retenir les points essentiels.

Le « catéchisme hollandais » parlait pratiquement d'une « résurrection dans la mort », faisant coïncider mort et résurrection de l'individu, jugement particulier et jugement général ; le purgatoire perdait ainsi sa raison d'être. Malgré un moment de faveur, cette solution a été rejetée par bon nombre de théologiens et désapprouvée par la Congrégation de la Doctrine de la foi (17 mai 1979). Elle ne tient pas compte en effet du rapport entre la destinée individuelle et celle de la totalité du Corps du Christ.

Un texte d'Origène a été déterminant pour un accord qui s'est établi, notamment entre G. Greshake et J. Ratzinger : « Que si à toi, qui es un membre, l'allégresse ne semble point parfaite si un autre membre fait défaut, combien plus notre Seigneur et Sauveur, qui est la tête et l'auteur de tout le corps, estime-t-il qu'il n'y a pas pour lui d'allégresse parfaite tant qu'il voit qu'un des membres fait défaut à son corps !... Il ne veut donc pas recevoir sa gloire parfaite sans toi, c'est-à-dire sans son peuple, qui est son corps et ses membres » (*Hom. sur Lévitique* 7, 2 ; trad. M. Borret, SC 286, 1981, p. 319-21).

Les « fins dernières » sont dès lors envisagées dans une perspective christologique : dans le plan du Père lui-même, la gloire du Christ n'atteint son accomplissement qu'au moment où son Corps « mystique » est tout entier glorifié avec lui. Dans ces conditions, l'existence de l'homme après la mort, quelles qu'en soient la nature et la destinée, n'est pas sans rapport avec l'histoire de l'Église et du monde. L'achèvement de cette histoire marque « l'accomplissement » du temps : la temporalité humaine perd sa négativité mais garde son aspect positif (en particulier la mémoire de l'existence terrestre avec ses relations interhumaines) ; elle est élevée à un stade supérieur, sans jamais cependant coïncider avec l'éternité divine. Le purgatoire (dont W. Kasper ne parle pas explicitement) peut ici retrouver sa place.

1° La raison d'être du purgatoire. – « Je connais ta conduite : tu n'es ni froid ni chaud – que n'es-tu l'un ou l'autre ! Puisque te voilà tiède, je vais te vomir de ma bouche » (*Apoc.* 3, 15). Au moment de la mort, la plupart des hommes ne sont dignes ni du ciel ni de l'enfer ; ni tout à fait bons, ni tout à fait mauvais, ils ont besoin d'une purification. Telle est la raison d'être du purgatoire : combler l'abîme entre l'imperfection de l'homme et la Sainteté de Dieu, entre un amour toujours ambigu, mêlé, et un Amour très pur.

« La mort surprend la plupart des êtres à un instant où leur développement, par suite de leurs fautes, de leurs ' négligences innombrables ', n'est pas encore achevé. Après cette vie qui est un développement plein de risques à cause de la liberté doit commencer un développement sans risques, dans une autre forme de durée, qui nous permette d'obtenir notre taille selon le vœu de notre volonté profonde. C'est un état intermédiaire entre ce que nous sommes et ce que nous serons » (J. Guitton, *Réflexions sur le purgatoire*, dans *Le purgatoire, profond mystère*, p. 24).

« L'Église enseigne que le jugement de Dieu, bien qu'il soit sans appel dans sa décision fondamentale, offre pourtant à l'existence humaine, si inachevée et incohérente, la possibilité de la purification. Elle affirme que, dans l'éternité, le temps – si l'on peut s'exprimer ainsi – se poursuivra encore aussi longtemps qu'il sera nécessaire afin de satisfaire à une véritable justice. L'homme, dont l'intention est agréée par Dieu, mais dont la vie en son ensemble contient encore du mal, sera purifié afin de parvenir à un état compatible avec l'éternité » (R. Guardini, *Die letzten Dinge*, p. 28 ; trad. franç., p. 46).

2° Lieu et temps. – Le purgatoire, on l'a vu, est un « état intermédiaire » plutôt qu'un lieu ou un temps. Pour expliquer cependant comment on parle de lieu et de temps à son propos, Y. Congar propose d'appliquer « le principe scolastique d'une si grande profondeur : *Hoc quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus* » (*Le purgatoire*, p. 317). Cet *ordre* se définit évidemment par rapport à Dieu : l'enfer est *l'éloignement* définitif de Dieu, le purgatoire est *l'approximation* progressive, le ciel est la *proximité* immédiate. Dante, dont la poésie véhicule une tradition théologique de bon aloi, décrit le purgatoire comme une montagne formée de diverses corniches en gradins (chacune représente un des « péchés capitaux »), de plus en plus étroits à mesure que l'on s'élève vers le sommet, où se fait le passage au ciel : « Cette montagne est telle que toujours au commencement elle est rude, mais plus l'homme s'y élève, et moins elle fait mal » (*Le Purgatoire* IV, 88-90).

Cet itinéraire spirituel ascendant fait penser à la description de la vie monastique par saint Benoît, qui commence par les « dura et aspera » mais s'achève « dilatato corde » (*Regula*, prol. 49) ; ou encore à une « Montée du Carmel » d'outre-tombe où l'on passe de la nuit des sens à la nuit de l'esprit, de la mémoire et de la volonté.

Quant au « temps du purgatoire », c'est aussi un temps spirituel, qualitatif et non quantitatif, qui « n'obéit pas aux mesures de notre terre conditionnées par le système astronomique » (Y. Congar, *ibid.*). Si l'on a parlé d'années et de jours de purgatoire, c'est sans doute par extension des formules d'*indulgences*, qui correspondaient à des *temps de pénitence* déterminés (cette « temporalisation » a été supprimée par la constitution *Indulgentiarum doctrina*, 1er janvier 1967 ; cf. DS, t. 7, col. 1722). Le temps *humain* ne s'identifie pas d'ailleurs avec le temps *physique* ; il y a des temps « pleins » et des temps « vides », selon que chacun vit son existence avec plus ou moins d'intensité intérieure ; il y a même des temps où un homme « totalise » en quelque façon sa vie, par exemple celui d'une conversion ou d'une consécration religieuse authentique. C'est par analogie avec ce temps humain, qui implique déjà une valeur spirituelle, que l'on peut avoir une idée du « temps de la purification » après la mort : son intensité peut varier suivant la qualité de « l'intention » (*Gesinnung*) durant la vie et surtout au moment de la mort (cf. Guardini, *Die letzten Dinge*, p. 30-33 ; trad. franç., p. 49-57).

3° État de souffrance ou de joie ? – Sainte Catherine de Gênes (1447-1510), qui assimile son état mystique à celui des âmes du purgatoire (cf. DS, t. 2, col. 304-08), écrit à ce sujet :

« Je ne crois pas qu'existe un contentement à comparer avec celui d'une âme du purgatoire, sinon celui des saints dans le paradis. Et ce contentement croît chaque jour par l'action correspondante (*corresposo*) de Dieu en cette âme, qui consume chaque jour ce qui lui fait obstacle » (*Traité du purgatoire*, trad. d'après l'éd. comparée des mss par Umile Bonzi da Genova, *S. Caterina da Genova*, t. 2, Turin, 1962, p. 325). « Les âmes du purgatoire ont leur volonté conformée en tout à celle de Dieu ; par suite Dieu correspond à cette volonté avec sa bonté ; elles restent donc contentes quant à la volonté, car celle-ci est purifiée du péché originel et actuel » (p. 331). Voir aussi J.-J. Surin, *Guide spirituel* VII, ch. 6, éd. M. de Certeau, coll. Christus, Paris, 1963, p. 297-303 ; P. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, éd. A. Rayez, coll. Christus, Paris, 1961, 2e partie, ch. 39, p. 176-81.

Cependant, les âmes du purgatoire souffrent en même temps du désir de Dieu. Catherine l'explique par une comparaison : s'il y avait au monde un seul pain capable de satisfaire la faim de toutes les créatures, celles-ci seraient d'instinct affamées de ce pain : « Les âmes du purgatoire ont la dite faim, parce qu'elles ne voient pas ce pain dont elles pourraient se nourrir, mais elles ont l'espérance de le voir et de s'en rassasier pleinement ; c'est pourquoi elles restent dans la peine, dans la mesure où elles ne peuvent assouvir leur faim » (p. 333).

Catherine voit ainsi s'accomplir dans les âmes du purgatoire deux « opérations », apparemment opposées mais en fait complémentaires : « La première est qu'elles souffrent volontiers ces peines, et il leur semble que Dieu leur a fait grande miséricorde, par rapport à ce qu'elles méritaient » ; en effet tout péché mériterait « mille enfers » si la bonté de Dieu ne tempérait sa justice, celle-ci étant satisfaite « avec le sang de Jésus-Christ ». « La seconde est le contentement qu'elles éprouvent, en voyant l'ordre de Dieu et l'amour et la miséricorde qu'il montre envers ces âmes... Et parce qu'elles sont en grâce, elles perçoivent cela comme elles sont, d'après leur capacité ; et elles en retirent un contentement qui ne leur manque jamais, mais plutôt va croissant plus elles s'approchent de Dieu » (p. 347-48).

La souffrance va donc de pair avec la joie. Elle est toujours tempérée par l'espérance, et même la certitude de la gloire à venir (cf. Bonaventure, *In IV Sent.*, d. 20, p. 1, a. 1, q. 4 ; éd. Quaracchi, t. 4, 1889, p. 523b). L'anxiété janséniste peut expliquer l'avis contraire de Pascal : « La peine du Purgatoire la plus grande est l'incertitude du jugement » (*Pensées*, fragment n. 518, éd. Brunschvicg ; n. 921 Lafuma) ; mais nous verrons que Jean de la Croix exprime parfois la même idée (cf. *infra*).

4° Conscience du péché. – Selon Dante, le purgatoire est un « monde où pouvoir pécher n'est plus en notre pouvoir » (XXVI, 131-32) ; on ne peut que vouloir s'y purifier (XXI, 61), ce qui se fait parfois dans les larmes (V, 107 ; XIX, 91 ; XX, 7-8). Cette purification est celle que désire l'âme quand elle prend conscience de son péché en face de la sainteté de Dieu. C'est la réaction d'Isaïe dans sa vision du temple (6, 5-6), celle de Pierre après la pêche miraculeuse (*Luc* 5, 8). C'est le sentiment de *penthos* cultivé par les Pères du désert (I. Hausherr, *Penthos : la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944).

Marie de l'Incarnation l'ursuline décrit une expérience spirituelle qui permet de discerner ce qu'est le purgatoire :

« Lors en un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaine que l'industrie humaine pourrait l'exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit était convaincu que ce sang était le sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés... Ce trait de l'amour est si pénétrant et si inexorable pour ne point relâcher la douleur que je me fusse jetée dans les flammes pour le satisfaire. Et ce qui est le plus incompréhensible, sa vigueur semble douce » (Relation de 1654, *Écrits spirituels et mystiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris-Québec, 1930, p. 182-83 ; voir aussi les textes cités dans l'art. *Péché-pécheur*, t. 12, col. 841).

3. **Le feu du purgatoire et ses équivalences.** – 1° Le feu. – « Tout homme sera salé par le feu » : ce logion mystérieux conservé seulement par *Marc* (9, 49) révèle peut-être que le feu de l'enfer, celui du purgatoire et celui du ciel sont le même feu divin : les damnés y sont réfractaires, les âmes du purgatoire en sont purifiées, les élus trouvent en lui leur béatitude. Certes, il ne faut pas être dupe des images, mais quand il s'agit des réalités spirituelles de l'au-delà, celles-ci sont peut-être plus suggestives sinon plus adéquates que les raisonnements logiques.

Les Pères de l'Église ont souvent interprété ce feu divin, d'après deux textes de l'Écriture : *Ps.* 66, 12 : « Nous sommes passés par le feu et par l'eau » ; *Isaïe* 43, 2 : « Si tu traverses le feu, tu ne t'y brûleras pas et la flamme ne te consummera pas, car je suis Yahvé ton Dieu, le Saint d'Israël, ton Sauveur » (cf. Origène, *In Ps.* 36, hom. 3, 1, PG 12, 1337bc).

« Tous ceux qui désirent retourner au paradis doivent être éprouvés par le feu... Tous doivent traverser les flammes... Un seul ne put sentir le feu : c'est le Christ, justice de Dieu, parce qu'il était sans péché ; le feu ne put rien trouver à brûler en lui » (Ambroise, *Expositio in Ps.* 118, XX, 12 et 14, PL 15, 1487b-88a).

« Lorsque nous aurons dépassé l'ère présente parvenus à la fin de la vie, et qu'ensuite nous serons devenus quoi que ce soit après être passés au feu, soit au feu des ' traits enflammés du malin ' (cf. *Éph.* 6, 16), soit au feu divin, puisque notre Dieu est aussi 'un feu destructeur' (*Hébr.* 12, 29), alors... nous ne pouvons plus être refaits et notre état n'est plus susceptible d'amélioration » (Origène, *Hom. sur Jérémie* 18, 1, SC 238, 1977, p. 178-79).

Pour Grégoire de Nazianze, « les damnés verront comme *feu* Celui qu'ils n'ont pas reconnu comme *lumière* » (*Oratio* 21, 2, PG 1084d). Pour Isaac de Ninive, « il n'est pas juste de dire que les pécheurs de l'enfer soient privés de l'amour de Dieu... Mais l'amour agit de deux manières. Il tourmente les pécheurs... Et il réjouit ceux qui ont fait ce qui convient » (*Discours ascétiques* 84 ; trad. franç., Paris, 1981, p. 415).

La même idée apparaît chez Isidore de Séville † 636 : « Le Christ éclaire les croyants que vivifie l'esprit de foi, mais il brûlera de l'ardeur d'un feu éternel ceux qui le nient » (*De natura rerum*, éd. J. Fontaine, Bordeaux, 1960, p. 229). On la retrouve bien plus tard chez Abélard (*Dialogus...*, PL 178, 1673-1675 ; trad. M. de Gandillac, Paris, 1945, p. 314-20), chez Jacob Boehme (*Mysterium magnum*, *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1831-1846, t. 5, p. 38), etc.

Témoin de cette tradition, Thomas d'Aquin localise le purgatoire au-dessus de l'enfer « ita ut idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno et qui justos in purgatorio purgat » (*In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, sol.

2). Jean de la Croix identifie plutôt le feu du purgatoire à celui du ciel : « Le feu qui s'unira un jour à l'âme pour la glorifier et celui qui l'envahit d'abord pour la purifier ne sont qu'un seul et même feu d'amour » (*Llama* I, 19).

Les théologiens d'aujourd'hui retiennent cette manière de voir, mais en l'approfondissant : « Dans son essence inchangée, le même Feu divin qui pour celui-là est Supplice, est Purification pour cet autre, pour cet autre enfin Béatitude » (H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, 2e éd., Paris, 1948, p. 132). « Le même principe, qui est l'Amour éternel, est le ferment de ces trois états que l'imagination appelle : ciel, purgatoire, enfer. Partout où il n'y a pas de résistance qui s'oppose à sa touche, cette Énergie apparaît comme Lumière et elle donne la joie complète. Là où une résistance lui est opposée, elle apparaît comme Feu... Le feu du purgatoire est un feu de joie, celui de l'enfer un feu de tourment. L'Amour nous enveloppe toujours : c'est nous qui, par notre attitude envers lui, le transformons en Feu ou en Lumière » (J. Guitton, *L'enfer et la mentalité contemporaine*, dans le vol. collectif *L'enfer*, Paris, 1950, p. 346-47).

Pour J. Ratzinger, le feu de 1 *Cor.* 3, 10-15, est « le Seigneur lui-même qui juge en transformant l'homme et en le rendant ' conforme ' à son corps glorifié (*Rom.* 8, 29 ; *Phil.* 3, 21)... La rencontre avec le Seigneur constitue cette transformation, ce feu qui, en brûlant, le métamorphose en cet être sans scorie qui peut devenir le vaisseau d'une joie éternelle » (*Eschatologie – Tod und ewiges Leben* ; trad. franç. *La mort et l'au-delà*, p. 248, 250). Le purgatoire est ici compris dans une perspective nettement christologique.

2° Le purgatoire préventif ou les nuits mystiques. – « Au purgatoire nous serons tous des mystiques » (Marie Starkey-Greig, *Le creuset de l'amour*, trad. franç., p. 40). Catherine de Gênes compare son expérience à celle des âmes du Purgatoire, comme le disent ses biographes au début du *Traité* (= ch. 41 de la *Vie*) : « Cette âme sainte, encore en sa chair, se trouvait placée dans le purgatoire du *feu de l'amour divin*, qui la brûlait tout entière et purifiait en elle tout ce qui restait à purifier, afin qu'au sortir de cette vie, elle pût paraître en présence du Dieu très doux ; et par le moyen de ce feu d'amour en son âme, elle comprenait dans quel état se trouvaient les âmes du purgatoire, pour y purifier toute rouille et toute tache de péché » (éd. citée, p. 321-22).

Dans son autobiographie, Thérèse d'Avila parle de ses premières épreuves spirituelles, après un temps de lumière : « Or le Seigneur me dit de ne pas craindre, et d'estimer cette faveur plus que toutes les précédentes, car l'âme se purifiait dans cette peine, elle y était travaillée et affinée comme l'or dans le creuset, pour qu'il pût mieux y placer l'émail de ses dons ; elle y purgeait en outre la peine qu'elle aurait dû subir en purgatoire » (*Vida* 20, 16).

Thérèse connaît une expérience semblable, mais à un niveau plus élevé, lorsque, dans les *Sixièmes Demeures*, elle évoque la peine que subit l'âme par suite du désir intense de la rencontre et de la possession de Dieu, peine qu'elle ressent comme la blessure d'amour d'une « flèche de feu » : « Cette douleur se fait sentir non dans le corps mais dans l'intérieur de l'âme. Aussi cette personne (Thérèse elle-même) comprit alors combien les tourments de l'âme passent ceux du corps. Elle vit en outre que ceux du purgatoire sont de cette sorte... (L'âme) est comme une personne suspendue en l'air, qui ne peut se reposer sur rien de la terre ni monter au ciel. Embrasée de la soif de voir Dieu, elle ne peut arriver jusqu'à l'eau qui la désaltérerait... Elle ne veut l'éteindre qu'avec l'eau dont Notre Seigneur parla à la Samaritaine ; et cette eau, on ne la lui donne pas... Il est juste que ce qui vaut beaucoup coûte beaucoup, surtout quand il s'agit de se purifier pour être apte à entrer dans la septième Demeure ; c'est de la sorte que l'on se purifie dans le Purgatoire avant d'entrer au ciel ; mais la souffrance qui étreint l'âme est si peu de chose auprès des faveurs dont elle est enrichie, que c'est à peine comme une goutte d'eau comparée à l'océan » (*Moradas* VI, 11, 3-6).

Jean de la Croix, dans le second livre de la *Nuit obscure*, décrit la « nuit de l'esprit » par des images et des formules qui évoquent le purgatoire, voire l'enfer :

« L'action divine investit l'âme afin de la renouveler pour la faire divine... ; elle brise et défait de telle façon la substance spirituelle, l'absorbant en une profonde et abyssale obscurité, que l'âme se sent consommer et fondre à la vue de ses misères par une cruelle mort d'esprit ; de même que si, une bête l'ayant avalée, elle se sentait digérée dans son ventre ténébreux, souffrant les mêmes angoisses que Jonas dans le ventre de la bête marine... Quand cette contemplation purificatrice serre et étreint, l'âme sent fort au vif l'ombre de la mort, les gémissements de la mort et les douleurs de l'enfer... Dieu ici purifie l'âme selon la substance sensible et spirituelle et selon les puissances intérieures et extérieures... La partie sensitive se purifie en la sécheresse, et les puissances dans le vide de leurs appréhensions, et l'esprit en ténèbre obscure. Et Dieu fait tout cela par le moyen de cette contemplation obscure : en laquelle l'âme ne souffre pas seulement le vide et la suspension de ses appuis naturels et de ses appréhensions – ce qui est une souffrance très angoisseuse (comme si on pendait et retenait quelqu'un en l'air sans le laisser respirer) ; mais elle va purifiant l'âme, anéantissant ou évacuant ou consumant en elle (comme le feu fait à la rouille et aux taches du métal) toutes les affections et toutes les habitudes imparfaites qu'elle a contractées en cette vie » (*Noche* II, 6, 1-6).

Dans cette nuit, il arrive que l'âme croie « tout perdu pour elle », et ici Jean de la Croix compare explicitement cet état à celui des âmes du purgatoire :

« Telle est la cause pour laquelle ceux qui gisent au purgatoire souffrent de grands doutes s'ils en sortiront jamais, ou si leurs peines doivent avoir une fin. Car, encore qu'ils aient comme *habitus* les trois vertus théologales, foi, espérance et charité, l'actualité du sentiment de leurs peines et de la privation de Dieu ne les laisse point jouir du bien actuel et de la consolation de ces vertus » (*Noche* II, 7, 7). Pour ne pas forcer le sens de ce texte, il faut le situer dans l'itinéraire total de la purification passive : celui-ci comporte des moments de complète déréliction, mais ces moments vont de pair avec la certitude obscure mais réelle que l'âme « aime bien Dieu et qu'elle donnerait mille vies pour lui » (*ibid.*).

Plus loin, Jean de la Croix montre en effet « comment la lumière et sagesse amoureuse qui doit être unie à l'âme et la doit transformer est la même qui, au commencement, la purifie et la dispose ; ainsi que le même feu qui transforme le bois en soi, s'incorporant en lui, est celui qui l'allait disposant premièrement pour le même effet » (II, 10, 3). « D'ici, ajoute-t-il, nous pouvons tirer en passant la manière de souffrir des âmes du purgatoire. Car le feu n'aurait point de pouvoir sur elles, encore qu'on le leur appliquât, si elles n'avaient des imperfections pour lesquelles elles doivent pâtir – qui sont la matière où le feu se prend, laquelle étant consommée, il n'y a plus rien à brûler » (II, 10, 6).

Dans la *Vive flamme*, la rigueur de la purification mystique est à nouveau comparée à celle du purgatoire, mais dans la perspective immédiate de l'union :

« Cette purification se fait avec cette véhémence en fort peu d'âmes : seulement en celles que le Seigneur veut élever

à un plus haut degré d'union ; parce qu'il dispose chaque âme avec une purification plus ou moins forte, selon le degré auquel il la veut élever et selon le besoin qu'en a l'âme en raison de son impureté et imperfection. C'est pourquoi cette peine ressemble à celle du purgatoire ; tout comme les esprits se purifient là afin de voir Dieu en l'autre vie avec une claire vision, ainsi, à proportion, les âmes se purifient ici afin de se pouvoir en cette vie transformer en lui par amour » (version B, I, 24).

D'autres mystiques ont fait de semblables expériences. Citons seulement sainte Véronique Giuliani (1660-1727) qui vécut après la Pentecôte 1705 un « purgatoire d'amour ». Celui-ci comporte trois degrés : d'abord un feu purificateur qui consume en elle toute imperfection ; ensuite le feu du désir de Dieu, qui l'attire à lui de manière indicible ; enfin le feu d'un ravissement qui brûle son cœur de l'Amour divin, au point que « cet Amour reste seul à l'œuvre dans l'âme ». Ce « purgatoire » est ainsi un passage de la purification à l'union. Cf. *S. Veronica Giuliani, Esperienza e dottrina mistica,* textes choisis par L. Iriarte, Rome, 1981, p. 377-82 ; le ms *Il purgatorio d'amore* a été publié par A. Minciotti, Città di Castello, 1980. – Voir art. *Épreuves spirituelles,* DS, t. 4, surtout col. 923-25.

3° Le purgatoire, école du désir de Dieu. – Origène, dans son *Traité des Principes* où il tente de systématiser, parfois maladroitement, les données de la foi, envisage une sorte d'école des âmes après cette vie : « Je pense que les saints qui sortent de cette vie demeurent dans un certain lieu de la terre que l'Écriture appelle ' Paradis ', comme dans un lieu d'instruction, et pour ainsi dire une école des âmes ». Elles y acquièrent des connaissances plus précises sur le monde présent, mais aussi des indications sur les réalités à venir ; ensuite elles montent à travers les airs vers le Royaume des cieux (II, 11, 6, SC 252, 1978, p. 408-09).

Richard de Saint-Victor † 1173, dans le *De quatuor gradibus violentae caritatis,* a bien décrit cet état de l'âme qui perçoit Dieu dans la ténèbre mais aspire au face à face ; sans parler explicitement du purgatoire, il situe cet état au terme d'une purification qui a déjà fait « quitter l'Égypte et passer la Mer Rouge » (il s'agit encore du « premier degré » de la charité) :

« Si (le Seigneur) révèle sa présence, il ne montre pas sa face. Il répand sa douceur, il ne montre pas sa splendeur. On sent sa suavité, mais on ne voit pas sa beauté. Ce n'est encore autour de lui qu'un nuage obscur (cf. *Ps.* 96, 2). Son trône est dans la colonne de nuée (cf. *Sir.* 24, 4). Ce qu'on sent est doux et comme une caresse, mais ce qu'on voit reste plein d'ombre. Il n'apparaît pas encore dans la lumière. Même s'il se montre dans le feu, c'est plutôt un feu qui brûle qu'un feu qui brille. Il embrase la volonté, mais n'éclaire pas encore l'intelligence. C'est en cet état que l'âme peut sentir son bien-aimé, mais ne peut le voir, on l'a déjà dit. Et si elle arrive à le voir, elle le voit seulement comme en pleine nuit, elle le voit seulement comme en un nuage, elle ne le voit que dans un miroir et dans le mystère (1 *Cor.* 13, 12), mais pas encore face à face. C'est ce qui lui fait dire : ' Faites resplendir votre face sur votre serviteur ' » (*Ps.* 118, 135) (PL 196, 1218 ; éd. crit. et trad. G. Dumeige, coll. Textes philosophiques du Moyen Âge 3, Paris, 1955, p. 158-60).

Dante décrit aussi la hâte des âmes du purgatoire à voir Dieu : « Heureux sommes-nous d'avoir quitté la vie en paix avec Dieu, mais voici qu'il nous tourmente maintenant du désir de le voir » (V, 56). « Vite, vite ! que le temps ne soit pas gâché par trop peu d'amour » (103-04).

Newman montre l'âme partagée entre la honte de son péché et le désir de Dieu : « Ces deux douleurs si aiguës, si contraires, Le soupir d'ardeur vers lui, quand tu ne le verras plus, La honte de toi-même à l'idée de le voir, feront ton plus véritable, ton plus douloureux purgatoire » (*Le songe de Gérontius,* trad. M.-A. Pératé, *Méditations et prières,* Paris, 1934, p. 331).

Dans une lettre à sa cousine Marguerite (5 février 1917), P. Teilhard de Chardin évoque un état douloureux que l'on peut comparer au purgatoire : « As-tu éprouvé parfois ce que c'est que de ne pas pouvoir aimer assez ceux dont on est aimé d'une manière touchante et qu'on voudrait à toutes forces aimer ?... Cela m'est arrivé – et je ne sais rien de plus raffiné comme peine. Alors vraiment, l'âme se trouve comme écartelée et lacérée en soi, par le jeu des puissances mêmes qui la constituent et qui se révèlent douées d'une mystérieuse complexité » (*Genèse d'une pensée,* Paris, 1962, p. 23).

C'est un sentiment différent que l'on trouve chez Thérèse de Lisieux, qui a parlé plusieurs fois du purgatoire dans les derniers mois de sa vie. Retenons cette confidence, avec sa nuance d'amour apostolique : « Si je vais en purgatoire, je serai très contente ; je ferai comme les trois hébreux dans la fournaise, je me promènerai dans les flammes en chantant le cantique de l'Amour. Oh ! que je serais heureuse si, en allant en purgatoire, je pouvais délivrer d'autres âmes, souffrir à leur place, car alors je ferais du bien, je délivrerais les captifs » (*Derniers entretiens,* Carnet jaune, 8 juillet 1897, Paris, 1971, p. 246).

Conclusion. – La peine du purgatoire ne doit être ni sous-estimée, ni surévaluée ; on ne peut la comprendre qu'en tenant compte à la fois de la Sainteté de Dieu et des blessures que le péché inflige à la personnalité de l'homme et à l'humanité entière, destinée à devenir Corps du Christ. C'est pourquoi le sens de cette peine échappe à la plupart des hommes en raison même de l'aveuglement qu'entraîne leur péché ; seuls les mystiques, dans leur expérience de purification, ont pu en avoir l'intuition, par la grâce même qui les purifiait. Cette peine est essentiellement une peine de l'amour ; elle est un effet de l'Amour de Dieu qui purifie et de l'amour de l'homme qui, libéré de son aveuglement, veut se laisser purifier. Et ce double amour est mystérieusement lié à celui du Christ qui s'offre au Père pour « enlever le péché du monde » (*Jean* 1, 29) et se préparer une épouse « sans ride ni tache, mais sainte et immaculée » (*Éph.* 5, 27). La véritable image du purgatoire n'est donc pas lugubre, mais nuptiale : l'âme qui s'y purifie est comme la fiancée qui se pare pour son époux, attend avec impatience sa venue et accepte son retard dans la certitude que ce délai lui permet d'être encore plus digne de lui.

Les remarques de J. Le Goff, au terme de son ouvrage, ne manquent pas d'intérêt. Il note d'abord, du côté du clergé, une tendance à la « désinfernalisation et dématérialisation du purgatoire » ; du côté des fidèles, « une montée d'indifférence à l'égard du temps intermédiaire de l'au-delà » ; il explique ensuite ces tendances par la concentration du regard sur « l'horizon de la mort », qui fait que « le choix semble à nouveau se rétrécir entre des paradis et des enfers, projection des rêves d'ici-bas et d'une peur qui a trouvé une nouvelle réalité imaginaire... l'apocalypse nucléaire » ; il conclut enfin : « Il y aura toujours pourtant, je l'espère, une place dans les rêves de l'homme pour la nuance, la justice/justesse, la mesure dans tous les sens du mot, la raison (ô raisonnable purgatoire !) et l'espoir. Je souhaite que l'on ne puisse

pas dire bientôt que, vraiment, le purgatoire n'a eu qu'un temps » (*La naissance du P.*, p. 486).

1. **Point de départ scripturaire.** – Kittel, art. πῦρ, t. 6, 1959, p. 927-53 (F. Lang). – DBS, t. 9, 1975, col. 556-65 (C. Spicq).

Interprétation de 1 *Cor.* 3, 10-17 : H. Crouzel, *L'exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 11-15 et la purification eschatologique,* dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 273-83. – A. Landgraf, *1 Cor. 3, 10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik,* dans *Biblica,* t. 5, 1924, p. 140-72. – J. Michl, *Gerichtsfeuer und Purgatorium. Zu 1 Cor. 3, 12-15,* dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* (*Analecta Biblica* 17-18), t. 1, Rome, 1963, p. 395-402. – Th. Freudenberger, *Die Bologneser Konzilstheologen im Streit über 1 Cor. 13, 11ff. als Schriftzeugnis für die Fegfeuerlehre,* dans *Reformata reformanda* (*Festschrift H. Jedin*), Münster, 1965, p. 577-85. – J. Gnilka, *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf, 1955 (réponse négative, mais contestée par J. Ratzinger, *Eschatologie...*, cf. *infra*). – R.D. Kendall, *1 Cor. 3, 11-15 : an Example of development in doctrine,* extrait de thèse Univ. Grégorienne, Rome, 1975.

2. **Développement de la doctrine.** – *Index de Purgatorio,* PL 220, 249-56 (Pères latins et auteurs médiévaux). – L. Allatius, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio communione,* Rome, 1655. – E. Fleischhack, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt,* Tübingen, 1969.

G. Anrich, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer,* dans *Theologische Abhandlungen für H.J. Holtzmann,* Tübingen-Leipzig, 1902, p. 95-120. – Kl. Schmöle, *Läuterung und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alex.,* Münster, 1974. – A.J. Mason, *Tertullian and Purgatory,* dans *Journal of theological Studies,* t. 3, 1902, p. 598-601. – P. Jay, *S. Cyprien et la doctrine du purgatoire,* RTAM, t. 27, 1960, p. 133-36 ; *Le p. dans la prédication de Césaire d'Arles,* RTAM, t. 24, 1957, p. 5-14. – G. Gavigan, *S. Augustini doctrina de purgatorio, praesertim in... De civitate Dei,* dans *Estudios sobre la « Ciutad de Dios »,* t. 2 (= *La Ciudad de Dios,* Madrid, t. 167, 1954), p. 283-97. – J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du P. chez Augustin,* Paris, 1966 ; *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.),* Louvain-Paris, 1971. – N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen,* dissert., Fribourg/Br., 1941. – Jean Gerson, *La complainte des âmes du P.,* dans *Œuvres,* éd. P. Glorieux, t. 7, Paris-Tournai, 1966, p. 363-67.

H. Pasquier, *Sodalitates ad mortuos sublevandos medio aevo institutae...* (thèse, Angers, 1878).

J. Le Goff, *La naissance du P.*, Paris, 1981. – E. Mégier, *Deux exemples de « prépurgatoire » chez les historiens,* dans *Cahiers de civilisation médiévale,* t. 28, 1985, p. 45-62.

Johannes Eck, *De purgatorio contra Ludderum,* Rome, 1523. – Robert Bellarmin, *De purgatorio,* Venise, 1599.

G.V. Vincenzi, *Il P. in S. Bernardino da Siena,* Rome, 1965. – Urbano Barrientos del Niño Jesús, *Purificación y Purgatorio. Doctrina de S. Juan de la Cruz sobre el P. a la luz de su sistema místico,* Madrid, 1960. – G. et M. Vovelle, *La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels aux âmes du p. (XV^e et XX^e s.),* dans *Annales E.S.C.,* t. 24, 1969, p. 1602-34. – V.R. Malatesta, *The Catholic Doctrine of Purgatory according to French Preaching in the post-tridentine Age,* extrait de thèse Univ. Grégorienne, Rome, 1977. – Philippe de la Trinité, *La doctrine de S. Thérèse de l'Enfant-Jésus sur le purgatoire,* Paris, 1950.

J. Goubert et L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur l'au-delà,* Paris, 1950, p. 184-225. – VS, n. 491, t. 108, 1963 (art. de K. Rahner, G. Lefebvre, A.-M. Roguet...). – *Biblia y fe,* t. 3, 1977, p. 249-333. – Mary Starkey-Greig, *The divine Crucible of Purgatory,* Londres, 1940 ; trad. franç., *Le creuset de l'amour : le P.*, Paris, 1950.

3. **Problématique récente.** – M. Schmaus, *Von den letzten Dingen,* Ratisbonne-Münster, 1948. – R. Guardini, *Die letzten Dinge,* Wurtzbourg, 1949, p. 26-40 ; trad. franç., Paris, 1950, p. 41-71 ; trad. ital., Rome, 1952, p. 20-36 (très suggestif). – Y. Congar, *Le purgatoire,* dans *Le mystère de la mort et sa célébration* (Lex orandi 12), Paris, 1951, p. 279-336 ; trad. all. du vol., Francfort, 1955, p. 241-88. – *Le purgatoire, profond mystère* (Bibliothèque Ecclesia 40), Paris, 1957. – É. Brisbois, *Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts,* NRT, t. 81, 1959, p. 838-45. – J.P. Arendzen, *Purgatory and Heaven,* New York, 1960.

C. Pozo, *Teologia dell'aldilà,* Rome, 1970. – G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières,* Paris, 1975, p. 140-42. – J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben,* Ratisbonne, 1977, 2^e éd. 1978 ; trad. franç. *La mort et l'au-delà,* Paris, 1979, p. 236-52 (bibliographie).

DTC, art. *Purgatoire,* cité *supra.* – EC, t. 10, 1953, col. 330-39 (A. Piolanti ; W. Wehr). – LTK, *Fegfeuer,* t. 4, 1960, col. 49-55 (A. Closs, J. Gnilka, K. Rahner) ; *Zwischenzustand,* t. 10, 1965, col. 1441-42 (A. Ahlbrecht). – NCE, t. 11, 1967, p. 1034-39 (J. Ryan). – *Sacramentum mundi,* art. *Reinigung, Reinigungsort,* t. 4, Fribourg-Bâle-Vienne, 1969, col. 150-56 (E. Klinger). – DES, t. 2, 1975, p. 1535-39 (D. Mongillo). – TRE, t. 11, 1983, p. 69-78 (E. Koch ; bibliogr.).

DS, art. *Ciel* ; *Enfer* ; *Eschatologie* ; *Feu* ; *Fins dernières* ; *Indulgences* ; *Jugement* ; *Liturgie de la Mort.*

Pierre Miquel.

II. Après Trente : la dévotion

1. **17^e-18^e siècles.** – Avec la Contre-Réforme, le souci des âmes du Purgatoire manifeste une nouvelle sensibilité, un nouveau style. Les décrets de Trente appelaient à une plus grande sobriété, par exemple à propos des indulgences. Devant les critiques des Réformateurs, des théologiens comme Francisco Suarez et Robert Bellarmin défendent la doctrine et la dévotion (cf. DS, t. 5, col. 908) tout en émondant les exagérations et les déviations de la fin du moyen âge.

Si les Jésuites ont beaucoup favorisé la dévotion du Purgatoire (cf. *infra*), ils ne furent pas les seuls. A côté des Carmes, des Capucins, etc., François de Sales revient souvent sur ce thème, le plus souvent dans le cadre plus large de la communion des saints (par exemple, lettre 71, 10 mai 1596, dans *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 11, p. 199 ; lettre 219, mai 1604, t. 12, p. 273-75 ; cf. Tables, t. 27). Son écrit le plus développé fait partie des *Controverses* (III, ch. 2, t. 1, p. 362-89 ; cf. t. 26, p. 109-10). Ses idées sont reprises et largement divulguées par J.-P. Camus (*L'esprit de saint François de Sales* II, ch. 12 « Du souvenir des trépassés », éd. de 1770, p. 60-61) : nos devoirs envers les défunts font partie des œuvres de miséricorde.

« L'évêque de Genève apparaît d'une étonnante discrétion à côté d'autres théologiens de la Contre-Réforme, tel Bellarmin, dont la description précise érige en termes de jurisprudence l'image d'un pseudo-enfer... Vision elle-même relativement élaborée, même si l'on songe au parti que Bellarmin tire encore des purgatoires irlandais, par référence aux rééditions des récits médiévaux, qu'une littérature de plus large diffusion popularise alors : Vincent de Beauvais (éd. en 1624) fait état des confidences d'un ermite qui situe le Purgatoire au mont Etna, les œuvres de saint Pierre Damien (éd. en 1642) décrivent le Purgatoire de Benoît IX errant sur terre sous forme d'un ours gigantesque, à oreilles et queue d'âne... » (G. et M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence, d'après les autels des âmes du Purgatoire,* dans *Cahiers des Annales,* n. 29, Paris, 1970, p. 23).

Voir Bellarmin, *Controversiae,* VI « De Ecclesia quae est in Purgatorio » II, ch. 11-13 (*Opera,* Paris, Vivès, t. 3, 1870, p. 119-20). – Vincent de Beauvais, *Speculum quadruplex,* éd. Douai, 1624, t. 3, *Speculum morale* II, dist. 10-13, voir en particulier les *exempla,* col. 735-57. – Pierre Damien, *Opera,*

Paris, 1642, t. 3, Opusculum 19 *De abdicatione episcopatus*, ch. 3, p. 186b. – Nicolas Lancicius, *De fuga peccatorum venialium*, ch. 11 « Gravissimas purgatoriae poenae... », dans *Opera*, t. 2, Ingolstadt, 1724, p. 442-49 (*exempla*).

1° L'action de la Compagnie de Jésus s'inscrit dans une tradition qui remonte dès avant sa fondation : selon N. Lancicius (*Gloria S. P. Ignatii*, ch. 11, Anvers, 1628 ; cf. *Opera*, t. 2, 1724, p. 568), Ignace de Loyola, en Espagne (quand exactement ?), « veillait à ce que tous les jours à midi on donne par la cloche le signal de la prière pour ceux qui étaient en péché mortel et ceux qui étaient en Purgatoire ». On trouve par ailleurs de nombreuses notations relatives aux défunts et aux âmes du Purgatoire dans le *Mémorial* du bienheureux Pierre Favre, un des premiers compagnons d'Ignace (éd. M. de Certeau, coll. Christus, Paris, 1960 ; DS, t. 12, col. 1573-82). Artisans importants du renouveau spirituel au lendemain de la Réforme, les Jésuites s'attacheront à diffuser une presse catéchétique et spirituelle, et à concilier culture et foi chrétienne dans l'éducation des jeunes comme des adultes.

1) Cette *éducation* se fit notamment par l'entremise des congrégations mariales (DS, t. 2, col. 1479-91), pour lesquelles leurs directeurs composent de nombreux ouvrages ; un nombre important de ceux-ci concernent, directement ou non, les âmes des défunts au Purgatoire, spécialement ceux qui relèvent de l'inspiration des anciens *Artes moriendi*. Une bonne partie de cette presse était diffusée sous forme de *Strenae*, de *Xeniae* (cf. art. *Étrennes*, DS, t. 4, surtout col. 1547-48). Cf. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 383-86.

2) Parmi les nombreux *écrits* sur le Purgatoire et la manière d'aider les défunts qui y sont comme d'éviter d'y aller, retenons quelques auteurs plus représentatifs et plus répandus (éd. et trad. diverses) : Étienne Binet † 1639, *De l'état heureux et malheureux des âmes souffrantes en Purgatoire et des moyens souverains pour n'y pas aller...* (Paris, 1626) ; malgré les outrances et un style souvent diffus, on y reconnaît l'influence de Catherine de Gênes ; – J.E. Nieremberg † 1658 (DS, t. 11, col. 328-35), *Devoción con las animas del Purgatorio* (à la fin de son *De la aflición y amor de Jesús...*, Barcelone, 1639) ; – Josse Andries † 1658 (DS, t. 1, col. 557-58), *Purgatorium catholice assertum...* (Bruges, 1642), *Supplex libellus pro animabus purgatorii* (Anvers, 1642) ; – James Mumford † 1666 (DS, t. 10, col. 1840-41) dont nous parlerons plus bas ; – Carlo Gregorio Rosignoli † 1727, *Maraviglie di Dio nell'anime del Purgatorio* (Milan, 1703), au succès considérable, sans doute en raison du merveilleux dont l'ouvrage est plein ; une large érudition s'allie ici à un manque total d'esprit critique. – Etc.

Ces ouvrages sont des traités relativement importants ; ils comportent une part doctrinale, une part plus spirituelle ou « pratique ». Le tout est souvent parsemé d'anecdotes qui reprennent nombre d'*exempla* anciens. Dans le cadre d'une pédagogie qui fait appel aux sens, à l'imagination, l'acuité des souffrances du Purgatoire, lieu de tourment, est décrite avec force et émotion afin de mieux mettre en valeur l'importance et l'efficacité des suffrages et des indulgences. Parallèlement, l'accent est mis sur « les moyens pour ne point aller en Purgatoire ou de n'y point demeurer longtemps », c'est-à-dire sur une vie chrétienne sérieuse, sur la prière, la charité, etc. La part que l'homme doit prendre au Salut donné en Jésus Christ est souvent par trop soulignée, en ce sens qu'elle laisse peu de place aux aspects plus christologiques et sotériologiques ; ces pages influenceront les 18e et 19e siècles chrétiens et marqueront la vie quotidienne.

Arrêtons-nous au contenu du *Tractatus de misericordia fidelibus defunctis exhibenda* (Liège, 1647), du jésuite James Mumford † 1666, dont les éditions et traductions sont nombreuses (jusqu'en 1890). L'ouvrage, sobre, solidement charpenté, basé sur l'Écriture et la meilleure tradition (il élimine tout *exemplum*), est centré sur la charité : « Dieu nous délivrera des mêmes peines dont nous aurons délivré les autres... Ce n'est point présumer trop de la bonté de Notre Seigneur... car il regarde le dernier des hommes comme un de ses frères, et si délivrer cet homme des flammes du Purgatoire, c'est lui faire autant de plaisir que si on l'en délivrait lui-même et qu'on lui ouvrit le ciel, est-il croyable qu'il ne fasse rien de particulier pour... son libérateur ? » (trad. M. Bouix, Paris, 1883, p. 94).

Les motifs qui fondent la charité envers les âmes du Purgatoire sont leurs souffrances, la solidarité humaine dans le Salut et la « règle d'or » de la réciprocité : « Mettez-vous bien dans l'esprit que ces âmes qui gémissent dans les feux du Purgatoire sont les âmes de vos frères ; qu'elles sont filles du Père éternel, sœurs du Fils de Dieu, épouses du Saint Esprit... Qui serait donc si inhumain que de ne pas écouter les cris déchirants de ces âmes affligées qui, du fond de leur prison où elles brûlent jour et nuit, implorent son assistance ?... Traitez donc vos frères de la manière que vous voudriez qu'ils vous traitassent » (p. 14). Mais le motif principal est le « pur amour de Dieu » : « Dieu est si grand, si bon, si parfait, qu'il mérite d'être aimé et honoré, autant qu'il se peut, par ses créatures. De là vient qu'une âme éprise de son amour ne pense qu'à lui procurer de la gloire... Il lui vient enfin dans l'esprit que ce qu'elle souhaite tant est en son pouvoir. Elle songe qu'elle a beaucoup de moyens de tirer du Purgatoire les âmes qui y souffrent d'horribles tourments, et que, quand elles seront au ciel..., elles l'aimeront de toutes leurs forces et qu'elles ne cesseront point, durant toute l'éternité, de chanter ses louanges. C'est ce qui fait que, brûlant du divin amour, elle s'écrie à toute heure, les larmes aux yeux : Seigneur, délivrez de la prison et mettez en liberté toutes les âmes des fidèles défunts, afin qu'étant libres, elles glorifient votre saint nom » (p. 36-37).

L'ouvrage traite ensuite de l'offrande des suffrages, en tant qu'accomplissement de toute charité, envers soi-même comme envers les autres, charité qui culmine dans ce qu'on appellera bientôt le « vœu ou acte héroïque de charité » (sur lequel nous reviendrons), entrevu selon une note de *discreta caritas* bien ignatienne : car si je cède tous mes mérites, c'est « autant que je le puis, et que la cession que j'en fais maintenant peut être agréable à Dieu et servir à sa plus grande gloire » (p. 160-61). L'auteur reste cependant tributaire de son époque, en ce qui concerne en particulier les peines et la durée du Purgatoire mises en rapport avec le nombre des péchés véniels (cf. p. 27-29).

Autres ouvrages de Jésuites : Martin de Roa † 1637, *Estado de las almas del P.* (Séville, 1619 ; nombreuses trad.). – Marc de Bonnyers † 1645, *L'avocat des âmes du P.* (Lille, 1632, etc.). – Laurent Chifflet † 1658, *Praxis divini sacrificii et convivii pie obeundi pro fidelibus defunctis* (Münster, 1675). – Th. Raynaud, *Heteroclitorum spiritualium Coelestium et Infernorum... Pars secunda*, dans ses *Opera*, t. 15, Lyon, 1665, p. 321-560. – Nicolas Zucchi † 1670, *Pratica della vera devozione in aiuto delle anime del P.* (Rome, 1659, etc.). – Grégoire Ramart † 1670, *Les clefs du P. forgées dans*

les sacrées playes du Sauveur... (Lyon, 1669). – Tobie Lohner † 1697, *Allgemeine Schuell der christlichen Weissheit* (t. 3, Lucerne, 1669, p. 255-475). – Antoine Natale † 1701, *Il P. inondato del sangue del divino Agnello* (Palerme, 1697, 1703).

Parmi d'autres : Jérôme Gracián de la Mère de Dieu † 1614, *Il suffragio dell'anime del P.* (Rome, 1603, etc.). – Barthélemy Quarré † 1643, *Explication de l'office... des trépassés, avec les remèdes... pour délivrer les âmes du P.* (Dijon, 1634). – Bonaventure Breugne, récollet, *Le commerce des vivants en faveur des âmes du P.* (Lyon, 1658). – Pierre de Laura, *Le trésor des âmes du P.* (Lyon, 1679 ?). – Joseph Boneta y Laplana † 1714, *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* (Saragosse, 1689 ; 14 éd. dont « León de Francia », 1709). – Henri-Marie Boudon † 1702 (cf. *infra*). – Albert de l'Enfant-Jésus ocd, *Dévotion solide aux âmes du P.* (Liège, 1732). – Vincenzo Maria De'Nobili † 1758 (DS, t. 11, col. 376), *Considerazioni morali per un apparecchio di nuove giorni alla solenne commemorazione di tutti i fideli defunti...* (Naples, 1732, etc.). – L. Rouault, *Du P., de la rigueur des tourmens que souffrent les âmes qui y sont détenues...* (Avranches, 1737). – M^me^ Guyon, *Traité de la purification de l'âme après la mort ou du P.*, dans *Les Opuscules spirituels*, éd. P. Poiret, Cologne, 1720, p. 279-314. – Th. Mangeart osb † 1762, *Lectures spirituelles sur le P.* (rééd. par P.J. Goedert, Montligeon-Paris, 1907). – Benoît XIII † 1730 a prononcé 60 sermons sur les âmes du P. (éd. à Bénévent-Florence, 1729).

Parmi les moniales, on peut relever le cas de Françoise du Saint-Sacrement, ocd espagnole † 1629 (DS, t. 5, col. 1127), dont l'autobiographie abonde en apparitions des âmes du Purgatoire ; Juan de Palafox y Mendoza les a commentées (*Luz a los vivos y escarmiento a los muertos*, Madrid, 1661. – Marguerite-Marie Alacoque † 1690 (DS, t. 10, col. 350-54 ; cf. J.-M. Aubry, *Sainte M.-M. auxiliatrice des âmes du P.*, Toulouse, 1930). – Marie-Anne Lindmayr, ocd de Munich † 1726, dont le journal de ses relations avec le Purgatoire a été récemment édité (Hauteville-Bulle, Suisse, 1974). – Véronique Giuliani † 1727 (cf. *supra*, col. 2663). – Etc.

2° Pratiques et associations. – 1) Les *pratiques* prônées par les ouvrages se recoupent généralement. Celui d'Henri-Marie Boudon (1624-1702 ; DS, t. 1, col. 1887-93), indépendamment de sa valeur spirituelle, offre un bon exemple des pratiques proposées aux fidèles : *La Gloire de la sainte Trinité dans les âmes du Purgatoire*, opuscule souvent édité (vg Bruxelles, 1703 ; éd. citée : *Au secours des âmes du Purgatoire*, introd. par M.A. Libercier, Paris, 1921).

Après avoir rappelé la règle d'or, faire pour autrui ce qu'on voudrait qu'on fasse pour nous, Boudon commente les moyens principaux à mettre en œuvre pour aider les âmes des défunts. La prière d'abord (2^e^ partie, ch. 1), en particulier l'office des morts, les sept psaumes de la pénitence, le chapelet, les oraisons jaculatoires. « On peut... se servir de l'horloge pour s'en souvenir à toutes les heures du jour, la nuit même quand on s'éveille » (p. 69). Boudon conseille de consacrer le lundi de chaque semaine à cette dévotion. Il cite ensuite sans s'y attarder les pèlerinages, neuvaines, quarantaines, et la dévotion mariale. Autre moyen, qu'on offre des œuvres satisfactoires et de pénitence (ch. 2) : jeûnes, cilices, disciplines, privations diverses, etc. Qu'on utilise encore les aumônes et les autres œuvres de miséricorde (ch. 3), qu'on applique aux défunts les indulgences que l'on gagne (ch. 6) et surtout les mérites de Jésus Christ qui nous sont offerts dans le sacrifice eucharistique (ch. 5 : « Ce sang adorable éteint l'ardeur des brasiers du Purgatoire ; mais il le faut offrir... », p. 89). Boudon insiste aussi sur l'exacte et rapide exécution des testaments, fondations et legs pieux, même s'ils sont onéreux pour les héritiers. Enfin, le chrétien peut « disposer en faveur des âmes souffrantes de toutes ses bonnes actions » (ch. 7), ce qui est l'équivalent de l'acte héroïque déjà montré par Mumford : « Nous pouvons offrir pour les âmes du Purgatoire toutes les bonnes œuvres que l'on fera, et toutes les peines que l'on souffrira chrétiennement..., mais encore tout ce que les autres feront et souffriront pour nous en cette vie, et encore après notre mort, selon que Dieu en sera plus glorifié, et selon son ordre » (p. 102).

2) Par ailleurs, à l'époque post-tridentine, les fidèles vivent dans un réseau de *confréries* et d'*associations* diverses qui les encadrent, les orientent vers une vie chrétienne plus fervente et une charité plus intense, et qui aussi représentent une importante dimension communautaire de la vie religieuse d'alors. Les tiers ordres ont souvent leur scapulaire, dont le port est une promesse d'une bonne mort ou d'un allègement de la peine du Purgatoire ; la récitation du rosaire est créditée de la même fécondité.

La dévotion des âmes du Purgatoire a ses propres associations ; ainsi la confrérie de l'église Saint-Blaise, à Rome, « sous l'invocation des âmes du Purgatoire ou Notre-Dame du Suffrage », élevée au rang d'archiconfrérie par Clément VIII en 1594 (cf. M. Annat, *Pratiques de piété à l'usage des confréries*, Paris, 1850) ; ainsi l'association de Notre-Dame du Prompt Secours établie à Chalon-sur-Saône en 1681 par le jésuite François Froment (cf. DS, t. 5, col. 1535-36). En Pologne, S. Papczinski † 1701 fonde une congrégation en partie vouée au secours des âmes du P. (DS, t. 12, col. 165).

Ces confréries ont souvent leur chapelle avec une iconographie appropriée (cf. l'ouvrage cité de M. Vovelle). « Dans toutes les églises assez grandes pour avoir plusieurs autels, une chapelle est réservée à cette dévotion (les défunts du Purgatoire), souvent entretenue par une confrérie spécialisée. L'autel est surmonté d'un tableau qui représente partout à peu près la même scène... : en bas les âmes brûlent au milieu des flammes, les yeux levés vers le Paradis d'où viendra la délivrance. Au-dessus s'ouvre le ciel avec, d'une part le Christ, ou la Vierge et l'Enfant Jésus, et, d'autre part, un ou deux saints protecteurs... Enfin, le dernier groupe est celui des anges qui apportent quelque consolation, l'eau fraîche d'un arrosoir, à ceux dont l'heure n'est pas encore venue, et qui enlèvent au Paradis ceux dont le temps d'épreuve est fini » (Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977, p. 458).

2. **Du 19^e^ siècle à la 2^e^ guerre mondiale.** – Le 19^e^ siècle voit le plein épanouissement de la dévotion ; elle fait partie intégrante du tissu chrétien. Aucune ne semble plus populaire si l'on en juge par le nombre d'ouvrages, d'associations, de prières et indulgences, de pratiques de toutes sortes, qui voient le jour ou prolongent des pratiques antérieures pour culminer dans la fondation d'un institut à l'intention spéciale des âmes du Purgatoire.

Le fondement anthropologique de cet épanouissement est à chercher, pour une part, dans la transformation de la société et la « révolution du sentiment » opérée par le romantisme. « La famille se substitue à la fois à la communauté traditionnelle et à l'individu de la fin du moyen âge et du début des temps modernes, instaurant un mode de relation très particulier qui s'oppose aussi bien à l'individualisme qu'au sens communautaire. Par ailleurs, l'affectivité prend une valeur jusqu'ici insoupçonnée, concentrée dès l'enfance sur quelques 'êtres chers' qui deviennent exceptionnels, irremplaçables, inséparables..., êtres avec lesquels on entend rester en relation. Les choses se passent comme si tout le monde croyait à la continuation après la mort des amitiés de la vie. Dans ce fond commun de croyance, ce qui varie est le degré de réalisme des représen-

tations et surtout le rapport entre vie future et foi religieuse » (Ariès, *op. cit.*, p. 464-66, 603).

La dévotion au Purgatoire est la réponse de foi apportée par le chrétien du 19e siècle aux nouvelles requêtes de la sensibilité. Tout en gardant la faveur populaire, cette dévotion, qui prend en compte des valeurs alors en promotion, correspond aux aspirations d'une certaine élite sociale.

1° Déplacements et traits nouveaux. – Même si, sous beaucoup d'aspects, la dévotion reste largement celle de l'époque tridentine, elle est pourtant marquée de certaines accentuations nouvelles. 1) D'abord, la situation des âmes dans le Purgatoire prend le caractère d'une œuvre urgente (cf. *Hâtez-vous ! Les minutes sont des siècles !*, Chambéry, 1854). Cette urgence interpelle la charité, en particulier vis-à-vis des âmes les plus abandonnées (cf. l'Œuvre de La Chapelle-Montligeon, au diocèse de Séez, fondée en 1884 ; les messages de La Salette ; plus tard Fatima) ; elle a donc un côté apostolique, non seulement quant aux âmes du Purgatoire, mais aussi par le fait qu'elle appelle de nombreux chrétiens à « leur venir en aide » (cf. *Notice sur Marie de la Providence*, Paris, 1872, p. 190), c'est pourquoi tant d'associations se fondent alors dans ce but :

« Ne savez-vous pas que le soulagement et la délivrance des âmes du Purgatoire comprennent toutes les bonnes œuvres recommandées par Notre Seigneur dans l'Évangile ? Ouvrir le ciel à une âme souffrante, c'est lui donner non pas les miettes de sa table, mais le pain des anges... Vous visitez les malades pour les assister quand ils ont la fièvre ou quelque maladie, et moi je veux éteindre l'ardeur des flammes qui dévorent les défunts... Je veux descendre dans la prison des âmes pour briser leurs chaînes et leur donner la liberté du ciel » (Marie Pellerin aux Filles de la Charité, dans *Notice sur l'Œuvre de la Trinité pour les âmes du Purgatoire*, Paris, 1886 ; cf. Fr. W. Faber, *Le Purgatoire*, Paris, 1898, p. 91-92).

La Congrégation des Auxiliatrices du Purgatoire est présentée comme « doublement apostolique », puisqu'elle est appelée à soulager « en même temps les membres souffrants du Christ en ce monde et en l'autre » (*Commentaire* de la règle 2 du Sommaire des Constitutions) et à accomplir toutes les œuvres de miséricorde à cette fin.

La dévotion ainsi élargie est mieux référée au Christ (elle permet aux chrétiens de lui montrer leur amour) et à l'accomplissement du Royaume : « en gagnant beaucoup d'âmes », c'est-à-dire en les délivrant du Purgatoire, on étend le règne de Dieu, on construit le Corps du Christ, on hâte l'avènement du Royaume (cf. F. Blot, *Les Auxiliatrices du Purgatoire*, Paris, 1863 ; J.-M. Monsabré, 4e conférence de l'Avent 1869 ; Carême de 1889 ; Mgr Gay surtout). Tout cela par Marie, qu'on invoquera sous les vocables de Notre-Dame Auxiliatrice, du Suffrage, de la Providence.

2) Autre insistance : la dévotion est envisagée comme une école de vie spirituelle, comme une voie de sainteté. Pour être plus à même de délivrer les défunts, il faut croître en foi, espérance, charité (cf. Fr. W. Faber, Marie de la Providence). Il faut aussi imiter les âmes du Purgatoire dans leur acceptation des purifications et des épreuves ; en ce sens on peut parler d'une imitation (Mgr d'Hulst). Enfin, penser à elles est un bon moyen d'éviter le péché (c'est là une application de la méditation des fins dernières, cf. DS, t. 5, col. 355-82) : elles sont des exemples de détachement, d'abandon, de confiance, de joie (Marie de la Providence). Mgr Chollet va jusqu'à inviter à « vivre en leur présence ».

3) Chose nouvelle, le Purgatoire est parfois présenté comme une « douce chose », car il est lieu de l'amour (« Là, on aime Dieu à en brûler et on en est aimé, et c'est double bonheur », Chollet, *Nos morts...*, Paris, 1908 ; éd. de 1947, p. 93) ; lieu aussi de parfaite réciprocité et communion : de même que nous pouvons les aider, elles peuvent intercéder pour nous ; cet aspect, longtemps refusé par fidélité à la doctrine thomiste, s'exprime largement.

Avant d'être lues dans la littérature de la dévotion, ces orientations ont été vécues par des spirituelles ; ainsi Victoire-Thérèse Couderc (cf. sa biographie par H. Perroy, Paris, 1928, p. 232, etc.), Thérèse de l'Enfant-Jésus (cf. *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957), etc.

Cependant, le 19e siècle offre toujours de bons représentants de la dévotion populaire aux âmes du Purgatoire avec ses images spatiales et temporelles ; ainsi le curé d'Ars (cf. D. Pézeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, Paris, 1959, p. 278-79). Une religieuse de Valognes, Marie de la Croix, rédige de 1873 à 1890 sous la dictée d'une de ses sœurs décédées *Le manuscrit du Purgatoire* (rééd. en 1966 par l'Association de Notre-Dame de la Bonne Mort, Tinchebray) : ce texte, à dominante ascétique, aide à comprendre ce que peut représenter le Purgatoire dans certains milieux de la fin du 19e siècle.

2° Littérature. – 1) Les *ouvrages* de quelque importance, si l'on excepte *Les douleurs de la vie, la mort, le Purgatoire* (Paris-Bruxelles, 1877) de V. Postel, ne sont plus désormais dépendants du genre de l'*Ars moriendi* médiéval ; d'esprit moins polémique et apologétique, ils sont d'ardents plaidoyers en faveur de la dévotion, dans un esprit de vulgarisation pratique qui reste traditionnel ; la visée doctrinale est parfois prédominante.

Au milieu du 19e siècle, l'oratorien anglais Fr. W. Faber († 1863 ; DS, t. 5, col. 3-13) public son *All for Jesus*, bientôt traduit (*Tout pour Jésus*, 1853) ; il comporte un ample chapitre sur le Purgatoire (trad. franç., Paris, 1898) qui fait date davantage par la personnalité de son auteur et le lyrisme de sa plume que par l'originalité de la pensée. A la fin du siècle J.-A. Chollet, archevêque de Cambrai, introduisit un nouvel accent. Avec pénétration et finesse d'analyse, il scrute les modes de relation qui subsistent entre nous et « nos chers disparus », selon une ligne néo-thomiste et en intégrant les acquis de la psychologie. Pour lui, le Purgatoire, plus qu'un lieu, est un état dont « l'acte principal est d'aimer et d'être aimé » (*Nos morts...*, ch. 4, éd. de 1934, p. 94).

D'autres ouvrages méritent de retenir l'attention : L.-E. Louvet, *Le Purgatoire d'après les révélations des saints* (Paris, 1880) ; – F.-X. Schouppe, *Le dogme du Purgatoire illustré par des faits et des révélations particulières* (Bruxelles- Paris, 1888) ; – J. Cellier, *Délices et souffrances du P.* (Paris, 1901) ; – J.-A. Chollet, *La psychologie du P.* (Paris, 1901), intégré dans l'ouvrage plus ample : *Nos morts au P., au Ciel* (1908) ; – L. Garriguet, *Nos chers morts. Essai sur le P.* (Paris, 1915) ; – M. Jugie, *Le P. et les moyens de l'éviter...* (4e éd., Paris, 1940) ; – R. Garrigou-Lagrange, *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme* (Paris, 1950).

Parmi d'innombrables *minores* : A.-R. Devic, *Pieux souvenir des âmes du P.* (Lyon, 1834) ; – J. Heymans, *Octave*

des âmes en huit sermons (trad. du flamand, Bruxelles, 1862) ; – Théodore de San Remo (Piccone), cap. † 1876, DS, t. 12, col. 1413-14 ; – A. Sanson, *Purgatoire et Ciel* (Paris, 1875) ; – P. Andrieux, *Le cimetière et le P.* (Paris-Bruxelles, 1879) ; – *Compassion des fidèles trépassés* « par l'auteur de la Forteresse imprenable » (Cîteaux, 1890) ; – X. Deidier, *Considérations sur le P.* (Paris, 1895).

A.-M.-P. Ingold, *L'Art divin de croître dans la ferveur en gagnant tous les mois pour les âmes du P. un grand nombre de jours d'indulgence* (Paris, 1903) ; – E. Thiriet, *Le glas. Souvenir des morts* (Paris, 1906) ; – Ch. Rolland, *Le vestibule du Paradis* (3e éd., Langres, 1924) ; – J. de Martin-Donos, *Mois des âmes du P.* (Avignon, 1927) ; – J.-M. Dussaut, *Les âmes du P.* (Toulouse, 1930) ; – L. Rouzic, *Le P.* (5e éd., Paris, 1935).

On réédite aussi des œuvres antérieures : Catherine de Gênes (par A. Monnin, Paris, 1868 ; par M.-T. de Bussière, 1860, 1913, 1926 ; par P. Fliche, 1881), Étienne Binet (par P. Jennesseaux, 1863), Mumford (par M. Bouix, 1863, 1883), Rosignoli (adapté par V. Postel, 1866, 1885), etc.

L'œuvre maîtresse de Fr. von Hügel (1852-1925 ; DS, t. 7, col. 852-58), *The mystical Element of Religion as studied in S. Catherine of Genoa* (Londres, 1908), comprend le Purgatoire comme un mouvement pascal de mort à travers la vie et de vie à travers la mort ; thème que le 20e siècle développera.

2) A côté des ouvrages, prolifèrent les « Mois des âmes du Purgatoire », les « Manuels de la dévotion... », les revues (vg *L'Écho du Purgatoire,* mensuel fondé par le mariste Ch. Laurent en 1865), les bulletins des associations, les notices explicatives, etc. Il faudrait évoquer encore les catéchismes, les sermons, les prières enrichies d'indulgences, les images pieuses. Cette énorme divulgation témoigne abondamment de l'expansion de la dévotion.

3° Moyens pratiques. – 1) Parmi les moyens à prendre pour secourir les âmes du Purgatoire, de nombreux ouvrages mentionnent *les associations* ; de nombreuses paroisses et maisons religieuses posséderont de telles associations. La plupart sont centrées sur l'offrande de l'Eucharistie, suffrage par excellence.

Parmi les plus connues, mentionnons : Archiconfrérie pour le soulagement des âmes du P. sous le titre de l'Assomption de Marie (Rome, église S. Maria in Monterone, 1841) ; – Association Notre-Dame du Suffrage (Nîmes, 1857) ; – Association de Notre-Dame de Sénanque ou « Pieuse ligue universelle et perpétuelle pour la délivrance des âmes... » (1859 ; devient en 1976 la Communion de Lérins) ; – Œuvre de la T.S. Trinité pour le soulagement des âmes... (fondée par Marie Pellerin en 1857, confiée aux Lazaristes et placée sous le vocable de Notre-Dame Auxiliatrice) ; – Archiconfrérie de S. Joseph, protecteur des âmes du P. et patron de la bonne mort (Langres, 1865) ; – Association de l'Adoration perpétuelle pour les âmes du P., sous le patronage de S. Benoît (abbaye O.S.B. de Lambach, Autriche, 1862) ; – Association des Croisés du P. (église N.-D. de France, Jérusalem, 1896, soutenue par les Assomptionnistes) ; – Œuvre de Cluny (à Cluny par le cardinal Perraud, 1898) ; – etc.

Certaines associations se spécialisent. Le jésuite Pierre Chaignon († 1883 ; DS, t. 2, col. 438-39), à côté de son Œuvre de S. Michel pour les défunts en général, fonde la Société de S. Joseph pour les prêtres défunts, puis celle du Cœur agonisant de Jésus et de la compassion de Marie pour les mourants de la journée (1878).

Arrêtons-nous à deux œuvres très populaires : a) l'Association du Sacré-Cœur en faveur des âmes du P., fondée par le picpucien Victor Jouet en 1896 ; établie à Rome, elle répand nombre d'opuscules et de feuillets en diverses langues (vg *Un petit tour en Purgatoire chaque jour en compagnie du Sacré-Cœur,* 106e éd. et 530e mille en 1905. – b) l'œuvre de Montligeon, « Œuvre expiatoire pour la délivrance des âmes du P. les plus abandonnées », fondée sous le patronage de N.-D. Libératrice par Paul Buguet (1843-1918), curé de La Chapelle-Montligeon (diocèse de Sées) ; son succès fut considérable (3 millions d'associés en 1894, 12 en 1904) ; elle édifie une grande basilique (1894-1928) ; elle édite la revue *Chemins d'éternité.*

Comme par le passé, les membres de ces associations sont invités à offrir l'Eucharistie pour les défunts, à réciter diverses prières comme le De Profundis, à faire une méditation et à réciter les vêpres des morts le premier lundi de chaque mois, à faire des aumônes en vue de célébrer des Messes ; voir par exemple *Pratiques de piété à l'usage des confréries érigées en faveur des âmes du P.,* par M. Annat, curé de Saint-Merry à Paris (Paris, 1850).

2) *Les indulgences* appliquées aux âmes du Purgatoire tiennent une place fort importante dans les esprits : gagner le plus possible d'indulgences, s'aider à cette fin des tableaux qui précisent les conditions de leur obtention (quotidienne, mensuelle, annuelle) est le souci de beaucoup. Thérèse de l'Enfant-Jésus récita chaque soir, jusque dans sa dernière maladie, six Pater et six Ave indulgenciés en faveur des âmes du P. (Philippe de la Trinité, *La doctrine de sainte Thérèse... sur le P.,* Paris, 1950).

Voir (A. Renard) *Les clefs du Purgatoire,* Paris, 1885. – F. Beringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage* (trad. franç. sur la 15e éd. allemande, 4e éd., 2 vol., Paris, 1925).

3) *L'acte héroïque.* – L'attitude d'offrande en faveur des âmes du Purgatoire culmine dans l'« acte héroïque ». Voir cet article, DS, t. 1, col. 177-78. C'est l'offrande faite à Dieu de toutes les œuvres *satisfactoires* acquises durant la vie et des suffrages qui nous seront appliqués après la mort. Faber le fit connaître au grand public à travers son *All for Jesus.* Nombreux furent les chrétiens fervents de cette époque qui le prononcèrent, de Pierre Olivaint (DS, t. 11, col. 767-71) à Thérèse de l'Enfant-Jésus, sans parler de congrégations entières (Auxiliatrices de l'Immaculée Conception, Auxiliatrices du Purgatoire avec leurs « Dames associées », Franciscaines Missionnaires de Marie).

Ch. Gay (*De la vie et des vertus chrétiennes,* t. 2, Paris, 1874, p. 575) souligne la portée et le sérieux d'un tel acte. On conseille prudemment de ne faire cette offrande que pour un jour, une semaine, un mois, une année. La mentalité chrétienne du 19e siècle, dans la mesure où elle ambitionne de capitaliser des trésors d'indulgences et de mérites, apparaît souvent dominée par une sorte de comptabilité spirituelle. De ce point de vue, l'acte héroïque opère un complet retournement : le trésor acquis est livré ; on s'en remet, pour soi, à la miséricorde de Dieu.

La plupart des ouvrages cités parlent de l'acte héroïque (Louvet, p. 368-83 ; Garriguet, p. 219-24 ; Jugie, p. 341-55). – L. Caillol, *Le Sacré-Cœur de Jésus et l'acte héroïque* (Rome, Association du Sacré-Cœur, 1903).

Jugie (p. 356-61) évoque encore, dans la ligne de l'acte héroïque, l'offrande de soi en victime pour les âmes du Purgatoire, soit que l'on se livre « à la discrétion de la justice divine pour souffrir à l'intention des âmes tout ce qu'il plaira au bon plaisir de Dieu de nous envoyer », soit qu'on demande à Dieu « de transporter sur nous la peine que doit subir telle âme en particulier... Ce transfert est possible en

vertu du dogme de la communion des saints » (p. 356). Jugie en appelle à l'exemple de Catherine de Sienne et de Gemma Galgani (p. 358-60).

4° Un exemple : *Marie de la Providence et les Auxiliatrices du Purgatoire.* – Dans la logique de l'acte héroïque, a été fondée en 1856 à Paris une congrégation religieuse, née de la jonction d'une intuition mystique et d'une expérience apostolique. Eugénie Smet (Marie de la Providence, 1825-1871 ; DS, t. 10, col. 523-25) prend soudain conscience (2 novembre 1853) qu'« il y a des congrégations pour tous les besoins de l'Église militante, mais qu'il n'y en a aucune qui soit entièrement consacrée à l'Église souffrante par la pratique des œuvres de zèle et de charité ». Elle fonde les Auxiliatrices du Purgatoire, auxquelles elle propose l'acte héroïque en tant que quatrième vœu.

« Gagner des âmes à Jésus-Christ », « des profondeurs du Purgatoire aux dernières limites de la terre », afin de hâter la venue du Royaume, tel est le but qu'elle exprime dans les termes de son époque : « travailler au soulagement et à la délivrance des âmes du Purgatoire ». Centrée sur la réalité du Corps mystique du Christ et de la communion des saints, appuyée sur la spiritualité ignatienne, elle base sa dévotion sur son expérience de l'amour de Dieu Providence ; elle envoie ses sœurs soigner gratuitement les malades et travailler à toute œuvre apostolique entrevue comme urgente, empêchant ainsi sa congrégation de se lier à une œuvre particulière.

Voir la bibliographie de l'art. cité ; en outre, la plupart des ouvrages de la fin du 19e siècle et du 20e que nous avons cités parlent de Marie de la Providence comme d'un exemple.

Avec persévérance, le 19e siècle n'a pas cessé de multiplier et de diversifier les moyens de secourir les âmes du Purgatoire. Le nombre des pratiques peut donner une impression de dispersion, mais il faut surtout prêter attention à ce qui donnait à l'ensemble son unité : grâce à elles, le chrétien pouvait enserrer étroitement sa journée dans un réseau de prière, de pensées, d'actions ; il pouvait orienter sa vie dans une attitude de prière et d'offrande et se trouvait dynamisé au plan apostolique.

4. **20e siècle : Déplacements ou rupture ?** – Telle qu'elle se présente au 19e siècle, la dévotion perdure jusque vers 1940, puis on assiste à sa quasi disparition. Un changement aussi rapide, en rupture avec une longue tradition, a de quoi surprendre.

En fait, des signes avant-coureurs montraient que de profonds déplacements s'opéraient. Au plan de l'iconographie, G. et M. Vovelle (art. cité, p. 56) remarquent : « La guerre de 1914 a tué les autels des âmes du Purgatoire... L'impact de l'hécatombe collective détrône les pauvres âmes souffrantes de la place qu'elles occupaient, de tradition séculaire, dans la sensibilité collective... La plaque des morts de la guerre... a pris place tout naturellement dans la chapelle des âmes du Purgatoire, dont elle occupe un mur ».

Il faut prendre aussi en compte l'apparition d'une nouvelle sensibilité religieuse déjà présente chez Newman (1801-1890) dans le *Songe de Gerontius* (trad. franç., Paris, 1944) et dont la puissante évocation symbolique se retrouve dans *Le creuset de l'amour* (Paris, 1950) de Mary Starkey-Greig † 1937. Elle évolue « d'un monde qui vit dans la familiarité des morts à un autre qui le voit de plus loin et qui répugne, en tout cas, aux échanges codifiés d'antan » (Vovelle, p. 60) ; en ce qui concerne la prière pour les morts, la liturgie d'après Vatican II va bien dans ce sens.

Quant à la mort elle-même, pour le chrétien de notre temps, elle n'est plus tant le moment dramatique et redoutable du jugement que passage vers la maison du Père et participation au mystère pascal. Toute perspective de purification « post mortem » s'estompe ; l'accent est mis sur la purification qui s'opère ici-bas. On cherche à « éliminer les résidus d'une pastorale malencontreuse... en rapprochant le Purgatoire de l'expérience chrétienne elle-même » (Br. Moriconi, *Il Purgatorio, soggiorno dell'amore,* dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 31/2, 1980, p. 539-78) : « Dio qui purifica è il Purgatorio » (p. 576). Cette évolution entraîne un certain désintérêt pour cet état intermédiaire que représentait le Purgatoire, entre paradis et enfer.

Certes, à l'intérieur même du Christianisme, il ne manque pas de publications, de type traditionnaliste par exemple, qui maintiennent les points de vue plus anciens (par ex. M. Simma, *Les âmes du P. m'ont dit...,* éd. Christiana, Suisse, 1969 ; *Les âmes du Purgatoire,* n. 26 de la revue *Dieu est Amour,* Paris, 1980). Dans la ligne mystique, il faut citer Adrienne von Speyr, Marthe Robin.

On notera en Occident de nos jours une importante littérature de caractère spirite : viendrait-elle s'insérer dans le vide qu'ouvre la quasi disparition du Purgatoire ? Quoi qu'il en soit, l'intérêt de nos contemporains plus ou moins en marge de la foi chrétienne vivante pour ce qui concerne « la vie après la vie » ou pour la réincarnation est nettement observable (cf. X. Tillette, *Mourir, survivre ?,* dans *Études,* juillet-août 1985, p. 91-104). Ceci invite à nous interroger sur l'utilité des représentations et des pratiques qu'a si longtemps véhiculées la dévotion aux âmes du Purgatoire.

Chantal de Seyssel.

PURIFICATIONS (actives, passives). Voir les art. du DS : *Abandon, Abnégation, Anéantissement, Aridité, Ascèse, Contemplation, Dégoût spirituel, Dépouillement, Déréliction, Désappropriation, Désolation, Egkataleipsis, Egkrateia, Épreuves spirituelles, Garde du cœur, des sens, Jean de la Croix, Katharsis, Mortification, Néant, Nudité, Nuit, Passion* (Mystique de la), *Pénitence, Pureté, Purgatoire.*

PURY (Roland de), pasteur, 1907-1979. – Né le 15 novembre 1907 à Genève, Roland de Pury fit une licence de lettres à Neuchâtel, puis (1929) s'inscrivit à la faculté de théologie protestante de Paris ; il y découvrit l'œuvre de Karl Barth. Il passa sa thèse à Bonn où Barth enseignait (1933).

En 1931 il a épousé Jacqueline de Montmolin, dont il aura huit enfants. D'abord pasteur à Moncoutant (Deux-Sèvres, 1934-38), il l'est ensuite de la paroisse de la rue de la Lanterne à Lyon, où il reste vingt ans ; il noue là des amitiés avec St. Fumet, J. Lacroix, E. Mounier, le groupe de *Témoignage chrétien,* celui des Amitiés chrétiennes. A l'appel de la Société des Missions, il travaille ensuite au Cameroun (1957-66), voyage à Madagascar, à Tahiti. Il est enfin chargé de mission auprès des étudiants des universités d'Aix et de Nice (1966-69). Retiré près d'Aix, il meurt subitement le 24 janvier 1979, quelques mois après avoir

donné une importante conférence à Vichy (*La Réforme ou le scandale du Dieu caché*, dans *Foi et vie*, t. 77, 1978, n. 5, p. 48-65).

Sa foi, lucide et concrète, est liée au présent, au *Hic et nunc*, selon le titre d'une revue éphémère qu'il lance en 1932 avec Henri Corbin, Denis de Rougemont et quelques autres, pour faire connaître K. Barth et inciter les Protestants à l'engagement social et politique. L'article qu'il publie bientôt dans *Foi et vie* (n. 51-52, 1933), *Le cri de l'Église allemande et la Révolution Nationale-Socialiste*, révèle l'homme : pensée et style personnels, nets, incisifs, où dire est référer à la Parole de Dieu le monde contemporain et soi-même.

Durant l'occupation de la France, il prêche contre les violences et les injustices de l'occupation nazie ; il est arrêté le 30 mai 1943, interné au fort Montluc, et sera libéré après plusieurs mois de détention. Cette épreuve humaine et spirituelle, cette lutte contre le désespoir et la solitude, il les a décrites avec vérité et profondeur dans son *Journal de cellule* (Paris, 1944 ; 2e éd. 1945 ; rééd. avec des inédits, Genève, 1981).

On peut discerner plusieurs grandes orientations dans ses publications : 1. Il faut d'abord citer ses prédications et conférences : *Présence de l'Éternité*, Neuchâtel, 1943 ; 2e éd. 1946. – *Ton Dieu règne* (14 prédications), Anduze, 1943 ; Neuchâtel, 1946 et 1948 ; – *Notre Père*, Neuchâtel, 1945 ; 2e éd. 1955 ; – *Aux sources de la liberté* (conférences de carême), Genève, 1967. – 2. Son enseignement a pris parfois une forme plus directement catéchétique : *Que veut dire la Bible ?* (guide biblique), Genève, sd, nombreuses rééd. ; – *L'argile et le Maître potier* (catéchisme en collab.), Neuchâtel, 1950 ; – *Je suis le Seigneur ton Dieu* (catéchisme en collab.), Neuchâtel, 1950, nombreuses rééd. – 3. Tous ses écrits s'inspirent de la Bible, mais il a publié quelques commentaires plus directs : *Pierres vivantes* (commentaire de la 1re épître de Pierre), Neuchâtel, 1944 ; 2e éd. 1946 ; – *Le Libérateur* (notes sur l'*Exode*), Paris, 1945 ; 2e éd. Genève, 1957 ; trad. all. ; – *Job ou l'homme révolté*, Genève, 1955 ; plusieurs rééd. ; trad. all. et holl. – 4. Plusieurs livres sont le fruit de son activité en pays de mission : *Les Églises d'Afrique entre l'Évangile et la Coutume*, Paris, 1958 ; – *Des antipodes, Lettres de Madagascar*, Neuchâtel, 1967.

Sans doute son intelligence, sa sensibilité, son écriture sont-elles pour quelque chose dans l'attention que beaucoup ont porté à ses œuvres. Mais la manière dont il a su lier son expérience de foi aux grands problèmes du moment montre que dans sa fidélité à Barth il a su, avec lucidité spirituelle, unir au tranchant de la Parole de Dieu la puissance de son actualisation. Tout aussi profondément, en harmonie avec les sources de l'Église réformée, il a su donner toute sa vigueur à deux thèmes essentiels, qui correspondent aux recherches et aux aspirations d'aujourd'hui : la croix et la liberté ; ainsi disait-il fièrement : « La liberté n'a aucune autre marge que celle de la Croix, aucune autre chance que la Réforme » (*La Réforme ou le scandale du Dieu caché*, p. 61). Le titre et le contenu de cette conférence montrent bien quel fut le centre de ses publications ; elles sont un commentaire de cette *theologia crucis* qui se présente comme un scandale toujours à surmonter, à reprendre et à réformer, et de cette liberté qui en est le fruit toujours menacé (voir *Qu'est-ce-que le Protestantisme ?*, p. 71-80).

En plus des publications déjà signalées on peut mentionner : *La Maison de Dieu* (ecclésiologie trinitaire), Neuchâtel, 1946 ; – dans *L'ordre de Dieu* (en collab.) : 7e et 10e commandement, Neuchâtel, 1946 ; – *La joie du Père, Luc 15, 11-32*, Genève, 1954 ; – *Qu'est-ce que le Protestantisme ?*, Paris, 1961 ; 2e éd. 1967 ; – *Liberté à deux. Le couple et l'Évangile*, Genève, 1967.

Témoignages : R. Chapal, *En relisant R. de P.*, dans *Études Théologiques et Religieuses*, t. 54, 1979, p. 367-73 ; A. Dumas, *R. de Pury ou l'homme révolté*, dans l'hebdomadaire *Réforme*, n. du 3 février 1979.

Maurice Carrez.

PUSEY (Edward Bouverie), chef du mouvement tractarien, 1800-1882.

Né à Pusey, près d'Oxford, il fit ses études à Eton Collège et à Christ Church d'Oxford, puis devint *fellow* d'Oriel College, à Oxford, en 1823. En 1828 il fut ordonné diacre et prêtre ; puis nommé « Regius Professor » d'hébreu et chanoine de Christ Church, fonctions qu'il occupa jusqu'au terme de sa vie. A la fin de 1833 il s'intégra totalement au mouvement d'Oxford qui accueillait la renaissance de la théologie, de l'ecclésiologie et de la discipline catholiques à l'intérieur de l'Église anglicane.

En plus de la rédaction d'un grand nombre des *Tracts for the Times*, traités pour les temps actuels, par lesquels les chefs de file du Mouvement d'Oxford rappelaient aux Anglicans leur héritage catholique, il fournissait à la *Library of the Fathers* son premier volume en traduisant, avec une introduction, les *Confessions* de saint Augustin (1838). Un sermon sur *The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent*, prêché devant l'université d'Oxford en 1843, fut condamné par le vice-chancelier et six docteurs en théologie, parce qu'il soutenait la doctrine de la Présence réelle.

En 1845 Newman devint catholique romain, laissant Pusey diriger le mouvement. Pusey aida à l'établissement d'un bon nombre de communautés de religieuses anglicanes, et, pendant toute sa vie, il encouragea l'étude et la pratique du monachisme ; il recommanda pour les laïcs la confession individuelle, le jeûne et la discipline spirituelle.

Doux avec autrui, Pusey était sévère avec lui-même, pratiquant des pénitences en privé tôt après son veuvage. Liddon (*Life...*, t. 3), en révélant ce fait, fit soupçonner Pusey de repli morbide sur soi et détourna l'attention des aspects positifs de sa vie spirituelle.

Il est évident, d'après les *Spiritual Letters* de Pusey, que pour lui toutes les matières doctrinales étaient essentiellement spirituelles. L'idée directrice de sa spiritualité est que chaque principe de l'Évangile présente l'amour généreux de Dieu dans la révélation qu'il fait de lui-même à ses créatures et qu'en aimant Dieu, l'homme, par grâce, s'élève vers Dieu, comme Dieu vient vers lui. Les vérités de l'Évangile sont communications de Dieu qui doivent être reçues à genoux, vénérées avant même d'être vécues puisque c'est la condition pour grandir dans la mystérieuse vérité de Dieu. Les principaux trésors de la spiritualité de Pusey ne sont pas dans ses écrits doctrinaux ou polémiques, mais dans ses sermons. Au cœur de sa prédication il y a un souci de sainteté, un appel à un renouveau de spiritualité. Les sermons présentent le christianisme non pas comme une religion commode qui n'aurait aucune exigence, mais comme une recherche de la sainteté. Ce souci de la sainteté renvoie au principe « evangelical » selon lequel la foi religieuse relève du cœur autant que de l'intelligence. Il avait une profonde sollicitude pour l'intégrité de la doctrine. Ses sermons attaquent le latitudinarisme doctrinal, et ils élargissent l'interprétation protestante de la doctrine paulinienne de la justification par la foi.

Pusey adopta avec les autres dirigeants du Mouvement d'Oxford – John Keble et John Henry Newman – la tradition catholique de l'anglicanisme « High Church », une piété réglée, la récitation régulière des offices quotidiens de la prière du matin et du soir, un sentiment de réserve et de respect profonds pour le mystère de Dieu, une spiritualité sacramentelle et eucharistique. En étudiant les critiques bibliques allemands de son époque, il estima que l'orthodoxie du protestantisme, par manque de vitalité spirituelle, était en péril. Son étude de l'hébreu, de l'arabe et d'autres langues sémitiques, aussi bien à Oxford qu'en Allemagne, le ramenèrent aux racines de la spiritualité chrétienne.

Pusey soulignait l'unité mystique des textes bibliques et affirmait la primauté des évangiles dans la culture spirituelle chrétienne. A la fin de 1830, il donna une série de conférences, – non publiées –, sur les *Types and Prophecies of the Old Testament*, essai réalisé dans un double but : explorer la compréhension patristique des Écritures – approche de typologie et d'allégorie – et mettre à nu les présupposés d'une telle approche. Selon Pusey, l'allégorie est un moyen de respecter la discrétion avec laquelle l'Écriture s'exprime elle-même. Le calendrier de l'année chrétienne est le cadre du culte et de la prédication semaine après semaine, et Pusey demande la rigueur dans la présentation et l'interprétation de la Bible pour exploiter les richesses de la Tradition liturgique. C'est ainsi que souvent il insiste sur le rôle de l'image et du symbole dans l'expression de la vérité théologique et sur l'expression imagée de l'expérience.

Dans la spiritualité de Pusey la prière commune publique est la matrice de la théologie. Elle est à ses yeux, comme pour les Pères grecs, un engagement et, en dernière analyse, une participation au mystère de Dieu. Le Christ habite en tout croyant. Ainsi écrit-il (*Parochial Sermons*, éd. de 1883, t. 1, p. 440) :

« Telle est la merveilleuse bonté de Dieu, tel est son amour débordant pour nous, telle est sa joie divine en se communiquant à nous, ses créatures très déchues, – si seulement nous voulons bien le recevoir –, qu'il accomplit son œuvre divine en nous d'une manière pleinement divine. Ce n'est pas assez pour son amour de nous donner l'un des dons ou tous les dons de sa grâce..., mais il est lui-même tous ces dons et il est tout à nous... Le don de Dieu, c'est lui-même ». L'inhabitation du Saint Esprit qui rend le Christ présent au fidèle est le cœur de la vie chrétienne. Quant à la prière, elle est « un appel de Dieu au-dedans de nous-mêmes, car notre Seigneur déclare : votre Père céleste ne donnera-t-il pas le Saint Esprit à ceux qui le lui demandent ? La prière est une sortie de nous-mêmes vers Dieu, car ' l'Esprit ', qu'il nous a donné, ' intercède pour nous ' » (*Parochial Sermons*, t. 1, p. 428).

Le principe de l'inhabitation conduisit Pusey à mettre l'accent sur le progrès de la vie spirituelle grâce aux sacrements reçus avec foi, progrès qui consiste dans la présence intérieure de Dieu. En vertu de l'inhabitation du Christ le chrétien est appelé à vivre dans l'obéissance à la volonté du Christ. En devenant homme le Verbe a trouvé un moyen pour sanctifier la nature humaine, dont sa propre humanité est le modèle. On peut devenir par grâce ce que le Christ est par nature. Pusey accueille l'idée patristique de *déification* : l'homme est transfiguré par l'inhabitation divine. Le thème de l'aspiration humaine vers Dieu et un ardent désir de communion avec Dieu conduisent à apprécier profondément la doctrine de la Trinité. L'homme vit dans le mystère de la Trinité. « Ce n'est pas la seule doctrine de la Sainte Trinité qui est au-dessus de toute pensée. Que sommes-nous capables de penser au sujet de l'essence de Dieu ? Si quelqu'un pouvait expliquer l'essence de Dieu, il pourrait sans aucun doute, comprendre le mystère de la Trinité » (*Parochial and Cathedral Sermons*, Londres, 1883, p. 495).

La spiritualité est quête et expression de la personne *tout entière* : l'homme n'est pas simplement un animal qui raisonne, mais c'est un être qui voit, éprouve, contemple, agit ; « nous ne pouvons nous représenter à nous-mêmes la présence de Dieu, car nous n'avons pas de faculté pour imaginer ce qu'est un esprit. Nous avons conscience d'avoir une âme. Que les matérialistes disent ce qu'ils veulent, notre conscience nous est témoignage... En vain nous efforcerions-nous d'imaginer la présence de Dieu, nous ne pouvons même pas imaginer notre propre âme, dont nous savons que nous l'avons. Nous ne pouvons pas nous représenter l'esprit, aussi Dieu nous parle-t-il de lui-même, dans la Sainte Écriture, avec des images empruntées à ce que nous connaissons, nous que Dieu a faits, en quelque mesure, à sa propre ressemblance. Mais nous connaissons les faits. Nous savons que Dieu est proche de nous, plus proche de nous que d'aucune créature qu'il a créée. Il nous entoure et pénètre en nous : il est en nous, il est hors de nous » (*Parochial and Cathedral Sermons*, p. 509-10).

Pusey traduisit plusieurs ouvrages de dévotion dûs à des catholiques du Continent, ce qui lui valut l'épithète de « romanisant » (*romanizer*). Le défaut de ces œuvres n'était pas leur doctrine, mais leur genre peu anglais. Sa traduction de Surin *The Foundations of the Spiritual Life* (1874) en est un exemple caractéristique. Cependant ses préoccupations allaient surtout à la religion vécue. Dans ses sermons domine la prise de conscience du fait que Dieu s'est donné lui-même à nous absolument et entièrement, nous introduisant par ce don dans la vie de la Trinité, si bien que nous recevons Dieu et devenons Dieu.

Bibliographie détaillée des **œuvres** de Pusey dans H.P. Liddon, *Life of E.B. Pusey*, t. 4, 1897, p. 395-446. Les sermons, élément principal de son œuvre spirituelle, ont été rassemblés sous divers titres, de diverses manières, selon diverses éditions. Voici, parmi d'autres, une liste de ces sermons, tous édités à Oxford : *A Course of Sermons... preached in St. Saviour's Church...*, 1845 ; – *Parochial Sermons*, 3 vol., 1852, 1853, 1883 ; – *University Sermons*, 3 vol., 1859, 1872, 1880 ; – *Parochial Sermons... on Various Occasions...*, 1865 ; – *Lenten Sermons*, 1874 ; – *Parochial and Cathedral Sermons*, 1882.

Spiritual Letters, éd. J.O. Johnston et W.C.E. Newbolt, Londres, 1898 ; *Prayers, Penitence, Holy Communion, gathered from the writings of E.B. Pusey, together with other unpublished manuscripts*, Londres-Oxford, 1908.

Études. – H.P. Liddon, *Life of E.B. Pusey*, 4 vol., Londres, 1893-1897. – Art. *Pusey*, DNB, 1896 (J.O. Johnston). – G.L. Prestige, *Pusey*, Londres, 1933. – Art. *Puséyisme*, DTC, t. 13, 1936, col. 1363-1425 (L. Marchal). – Art. *Pusey*, dans *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1958. – O. Chadwick, *Mind of the Oxford Movement*, Londres, 1960. – Art. *Pusey*, LTK, t. 8, 1963 (G. Biemer). – A.M. Allchin, *The Theological vision of the Oxford Movement*, dans J. Coulson et A.M. Allchin, *The Rediscovery of Newman*, Londres, 1967, p. 50-75. – H.-E. Jaeger, *Zeugnis für die Einheit*, t. 3, *Anglikanismus*, Mayence, 1972, p. 175-83 et 276-79. – H.C.G. Matthew, *Edward Bouverie Pusey : From Scholar to Tractarian*, dans *The Journal of Theological Studies*, t. 32, 1981, p. 101-24. – *Pusey Rediscovered*, éd. P. Butler, Londres, 1983.

DS, t. 1, col. 649-50, 668-69 ; – t. 2, col. 1077 ; – t. 4, col. 452 ; – t. 5, col. 3, 682 ; – t. 7, col. 51, 743 ; – t. 8, col. 1692-93 ; – t. 9, col. 840 ; – t. 10, col. 223-24, 472-73, 1590.

Ralph D. Townsend.

Q

QOHÉLETH. Voir *Ecclésiaste*, DS, t. 4, col. 40-52.

QUADRUPANI (Charles-Joseph), barnabite, 1740-1807. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Né à Induno Olona (Varese) le 14 juillet 1740, Carlo Ardito Quadrupani prit l'habit chez les Barnabites le 2 janvier 1757. Il fit profession au noviciat de Monza (Milan) le 3 janvier 1758, prenant alors le nom de Carlo Giuseppe.

Il poursuivit des études de philosophie et de théologie à Milan, puis à Pavie durant 3 ans de 1761 à 1763, et fut ensuite ordonné prêtre. Envoyé à Lodi il y enseigna la philosophie de 1764 à 1766, puis fut rappelé à Milan pour être maître des clercs barnabites et prédicateur officiel.

Dès lors et durant 40 ans environ, il se consacra à la prédication des exercices spirituels, aux missions populaires, aux prédications de carême, dans les principales villes italiennes : Naples (1767-1768), Rome (1769 et 1771), Milan, Venise, Udine, Bergame, Verceil, Novare, Turin, Gênes, etc. La renommée de son éloquence lui valut d'avoir son portrait gravé, avec l'épigraphe suivante : « Orator tota Italia celeberrimus ».

De 1780 à 1785, il remplit la charge de supérieur à San Alessandro de Milan, et de 1791 à 1794 il fut provincial de Lombardie. Dans ses dernières années, il se consacra entièrement au ministère et à la prédication de retraites au clergé, aux religieuses, ainsi qu'aux missions populaires ; C.G. Scotti énumère plus de 107 prédications de ce genre (*Elogio...*, p. 43). Il mourut le 14 juillet 1807, dans son pays natal, où il s'était retiré après les fatigues du Carême donné à Plaisance. De son vivant, ses admirateurs firent imprimer deux recueils de poésies en son honneur, tandis que, l'année qui suivit sa mort, son confrère Scotti publiait un *Elogio* dans un style rhétorique et ampoulé, plein d'admiration pour « l'homme de Dieu » qu'il avait connu et aimé.

2. Œuvres. – Quadrupani est l'un des barnabites les plus représentatifs de sa génération, non pas tant pour la culture théologique et l'érudition ecclésiastique, si répandues dans la deuxième moitié du 18e siècle, que pour sa vie de piété sincère, son intelligence, le discernement des esprits, le zèle, les « lumières et le courage » pour répandre le Règne de Dieu. Sa pensée n'a rien de difficile ni de compliqué, mais elle est riche d'une onction spirituelle remplie d'humanisme salésien, uniquement orientée vers la sanctification des âmes. Il n'a pas écrit d'ouvrages ascétiques ou mystiques ; son mérite est d'avoir recueilli la fine fleur de l'Écriture, spécialement de saint Paul, des Pères et de la tradition catholique, afin de « tranquilliser les consciences », c'est-à-dire de rassurer les « pieuses et honnêtes dames » italiennes, qui écoutaient ses prédications. François de Sales fut son maître et son guide. Il puisa en abondance dans sa doctrine le sens de la douceur, de la miséricorde et de l'amour de Dieu. L'évêque de Genève avait été en 1716 proclamé « patron secondaire des Barnabites ».

1) En 1795, à l'occasion des retraites qu'il prêcha à Turin, Quadrupani publia, pour la première fois, ses célèbres *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime, tratti da'santi più illuminati, e massime da San Francesco di Sales* (Turin-Milan, 1795, 71 p.). Antonio Rosmini considéra cet ouvrage comme « un gran bel libretto » – « un grand et beau petit livre » (lettre du 26 sept. 1837) ; Scotti le décrit comme un « livre en or, qui, malgré ses petites dimensions, est cependant une source très abondante de la suave doctrine salésienne » (*Elogio*, p. 60).

Dans la 42e édition (Naples 1836) l'ouvrage contient 42 courts chapitres, divisés parfois en points ou propositions, traitant essentiellement des devoirs et des vertus chrétiennes, comme l'obéissance, l'oraison, la pénitence, la confession, la communion, l'espérance, l'humilité, la résignation, la perfection, la charité, le zèle, la mansuétude, l'allégresse, la liberté d'esprit, la présence de Dieu, etc. La facture du livre et la manière d'exposer le sujet s'apparentent à celles de saint Antoine Marie Zaccaria.

Aucun rigorisme dans le livre de Quadrupani. Au contraire, il montre un jugement plein de bon sens, de paix et de sérénité qui tend à « tranquilliser » les âmes aux prises avec le doute et les scrupules. Il n'est pas de chapitre où l'on ne trouve cités un ou plusieurs passages de François de Sales, mais aussi, Thérèse d'Avila, Bernard de Clairvaux, Philippe Néri, Thomas d'Aquin. Au chapitre 13e, sur les « livres à lire », l'auteur recommande d'être « très vigilant dans le choix des lectures, afin de ne pas nuire à l'âme et au cœur au lieu de les sanctifier » (p. 45) : « Il faut fuir ces livres ascétiques dont on voit fleurir un très grand nombre ; ils sont écrits avec très peu d'exactitude ; ils confondent les conseils et les préceptes ; ils n'enseignent pas l'ordre et les limites nécessaires de la vertu ; ils attirent le lecteur dans des dévotions toutes de bagatelles extérieures, plus aptes à flatter notre présomption qu'à raffermir notre cœur ; ils se croient plus zélés quand ils ont trouvé une nouvelle dévotion, inconnue des premiers siècles de l'Église, promu une nouvelle règle de vie ou une nouvelle rigueur dans la doctrine » (p. 44-45). Le combat contre les idées jansénisantes est évident ; par exemple contre « certaines maximes qui se trouvent dans beaucoup de livres » sur la pénitence (p. 17). Ses admonitions et avertissements sont rassurants et équilibrés : « Il faut aller à l'oraison avec recueillement et dans la paix, sans anxiété... Ne chargez pas votre esprit de trop de prières, qu'elles soient vocales ou mentales » (p. 11). « Ne vous fatiguez pas à rester trop longtemps à genoux. Il suffit que l'esprit – se mette à genoux – devant Dieu, avec respect, confiance et amour, comme il se doit » (p. 15).

Au sujet du sacrement de la réconciliation, Quadrupani enseigne à fuir les scrupules : « La confession est un sacrement de miséricorde dont il faut s'approcher avec une âme joyeuse, pieuse et pleine de confiance » (p. 18). « Un examen trop long fatigue l'esprit et engourdit le cœur » (p. 19). « Ne faites jamais d'effort pour exciter en vous la contrition : cet effort trouble et fatigue l'âme, et ce n'est pas là la vraie contrition » (p. 21). « Repoussez toute crainte d'avoir omis des péchés dans vos confessions générales ou particulières, ou de ne pas les avoir confessés avec plus de clarté » (p. 23).

L'auteur exhorte à la communion fréquente : « Désirez la participation fréquente à ce sacrement afin d'être remplie de l'Amour divin » (p. 25). « Si vous abandonniez la communion fréquente à cause de votre indignité, vous ne devriez jamais communier, parce que jamais vous n'en serez digne » (p. 26). « Il ne faut pas nous arrêter au sentiment de notre misère, mais avoir confiance en la miséricorde divine » (*ibid.*). « Ne renoncez pas à la communion à cause des tentations qui vous tourmentent » (p. 27).

L'amour de Dieu doit être le centre de toute la vie et de toute l'activité du chrétien (p. 46-47).

Au sujet de l'espérance, Quadrupani fait remarquer : « Notre misère et nos péchés doivent nous déplaire, mais non pas nous épouvanter au point de nous faire perdre cœur... S'il est vrai que Dieu n'aime pas nos manquements, il est encore plus vrai qu'il nous aime, nous, personnellement » (p. 31). « Le Dieu de la paix veut que nous fassions toute chose dans la paix, et par amour » (p. 33).

« Le but de la perfection est uniquement l'Amour de Dieu, mais divers sont les chemins qui y conduisent ». Il donne l'exemple de plusieurs saints qui « suivirent des chemins différents » dans la voie de la perfection (p. 41-42). Il insiste souvent sur la liberté intérieure et sur la joie chrétienne : « Dans les conversations, notre langage doit respirer une sainte joie... La sainte allégresse et une douce gaîté rendent agréables la piété et ceux qui la pratiquent » (p. 53 ; cf. p. 59-60).

A la veille de la mort de Quadrupani, son petit livre avait atteint une diffusion extraordinaire, avec 30 éditions : la dernière (1807) « fut revue et sensiblement augmentée par l'auteur » (préface). Par la suite, l'ouvrage sera édité sous des titres différents, sans nom d'auteur et par les soins de personnes diverses : ceci explique, probablement, que certains biographes de Pio Bruno Lanteri lui aient attribué un rôle dans la compilation de l'ouvrage, et qu'on trouve souvent le nom d'autres auteurs à côté de celui de Quadrupani. L'opuscule fut continuellement réimprimé et l'on compte, à ce jour, près de 65 éditions en italien ; 13 éd. françaises (*Instructions pour aider les âmes pieuses*, Paris, 1836 ; Tournai, 1837 ; Lyon, 1844 ; etc.) ; 4 éd. en allemand ; 3 en anglais ; en espagnol, en portugais, etc.

2) Une œuvre posthume de Quadrupani fut publiée l'année même de sa mort. Accompagnant souvent les *Documenti*, elle était confondue avec ceux-ci à cause du titre assez semblable et du contenu qui est analogue. Ces *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente* (Milan, 1807, 131 p.) ont eu une quinzaine d'éditions en italien ; la traduction française a pour titre : *Enseignements pratiques et moraux pour vivre chrétiennement dans le monde* (Lyon-Paris, 1841, XII + 228 p.) ; cette édition fut suivie de 5 autres. Dans sa préface, l'éditeur napolitain (éd. de 1836) souligne avec justesse la parenté de cette œuvre avec la première : elle contient « la même doctrine sûre et solide puisée aux mêmes sources, la même clarté, la même précision, la même admirable discrétion..., variant les formes mais conservant toujours totalement la même substance et la base de la perfection chrétienne, qui consiste toute entière dans l'amour de Dieu et dans l'accomplissement de sa sainte Volonté » (p. 4). Il existe cependant une notable différence : alors que les premiers « *Documenti* » s'adressaient à une seule catégorie de personnes, les femmes, les seconds traitent des « devoirs généraux du chrétien » (p. 5).

Loin de flatter le relâchement des mœurs, l'auteur insiste sur la vérité et la sévérité de l'Évangile, « tantôt contre les sophismes des incrédules, tantôt contre la corruption de la morale chrétienne » (p. 6). L'opuscule se divise en trois parties : les « Devoirs envers Dieu » (prière, méditation, oraisons jaculatoires, messe, confession, etc., p. 10-23) ; « envers le prochain » (charité, aumône, famille, société, amitié..., p. 23-50) ; « envers soi-même » (travail, divertissements, vêtement, mortification, liberté et tranquillité de l'esprit, etc., p. 51-62).

Dans l'un et l'autre des deux volumes on trouve, reportées en appendice, diverses pratiques de piété, des réflexions spirituelles, des prières, etc.

La dernière éd. italienne des *Documenti* est intitulée : C.G. Quadrupani – R. Mialhe, *Per una vita serena e equilibrata* (Rome, 1953, 212 p.) ; elle suit la dernière éd. franç. : *L'exacte mesure des vertus : Éclaircissements pour la vie quotidienne, adaptés du P. Quadrupani, Barnabite, par Robert Mialhe, missionnaire du diocèse de Paris* (Paris, 1937, 238 p.) ; dernière éd. anglaise : *Light and Peace. Instructions for devout souls to dispel their doubts and allay their fears, by R.P. Quadrupani* (St Louis-Londres, 1957, 193 p.).

C.G. Scotti, *Elogio del P.D. Carlo Giuseppe Quadrupani, oratore barnabita* (Milan, 1808, 74 p.) ; l'éd. de 1866, à Bologne, est précédée d'aperçus biographiques sur Quadrupani par A. Baravelli. – G. Colombo, *Profili biografici di insigni barnabiti...* (Lodi, 1871, p. 188-190). – L. Manzini, *Origine d'un capolavoro ascetico,* dans *I Barnabiti* (Rome, 1931, p. 358-61). – G. Boffito, *Biblioteca barnabitica illustrata,* t. 3, Florence, 1934, p. 225-34 ; t. 4, 1937, p. 431 (bibliogr.).

L. Levati et M. Gallo, *Menologio dei Barnabiti,* t. 7 (juillet), Gênes, 1934, p. 95-97. – T. Abbiati, *Un illustre oratore e direttore di spirito del sec. XVIII a Milano : il P. C.G. Quadrupani,* dans *La Scuola cattolica,* octobre 1935, 25 p. (tiré-à-part) ; *Gli scritti del Quadrupani e il Cardinale Luigi Fontana,* dans *I Barnabiti-studi,* oct.-déc. 1935, p. 194-97.

Voir aussi EC, LTK, NCE. – DS, t. 1, col. 1251 ; t. 3, col. 1737 ; t. 7, col. 86, 2273 ; t. 10, col. 603.

Andrea M. Erba.

QUAKERS (Quakérisme). – Le mouvement quaker est officiellement connu sous le nom de « Société des Amis ». George Fox appelait tout simplement Amis (avec une majuscule) ceux qui se joignaient à lui. Leur commune amitié découlait de la Vérité, unique et unifiante, que leur révélait la lumière intérieure. Le mouvement ne prit l'appellation de « Société » que beaucoup plus tard. Quant au terme « quakers », Fox, dans son *Journal,* en explique ainsi l'origine : « Ce fut le juge de paix de Derby, Gervase Bennet, qui, le premier, nous appela 'Quakers' parce que nous leur (Bennet et un autre juge de paix) commandâmes de trembler à la parole de Dieu, et ceci se passa en l'an 1650 » (*The Journal of George Fox,* éd. J.L. Nickalls, Cambridge, 1952, p. 58). Par la suite, les autres dissidents : presbytériens, indépendants et baptistes se servirent volontiers de ce surnom pour désigner péjorativement les Amis (*Journal,* éd. Nickalls, p. 200).

La Société des Amis n'est pas une secte. La classerait telle une sociologie qui ne prendrait en considération que certains comportements collectifs et extérieurs qui la caractérisèrent pendant une longue période de son histoire. Mais la profondeur de vie intérieure et l'ouverture à un idéal d'amour universel dont tant de ses membres ont fait preuve l'en différencient très nettement.

A l'origine, le quakérisme se présentait comme un mouvement de renouveau spirituel, analogue, dans le contexte pluri-confessionnel du monde anglo-saxon, à un nouvel ordre religieux dans l'Église catholique romaine de la Contre-Réforme. Est-ce sans raison que les ennemis de la première génération de quakers les accusaient si souvent d'être jésuites ? Par la suite, le mouvement se coula dans des moules institutionnels, subit les déchirures de schismes très graves et participa à l'élan missionnaire du monde protestant du 19e siècle. Ainsi devenait-il peu à peu une nouvelle famille confessionnelle à branches multiples, mais sans cesser d'être un levain spirituel dans le monde environnant.

I. Le mouvement quaker comme ferment spirituel du monde anglo-saxon (1650-1700)

1. **Origine et originalité.** – George Fox marque de sa forte personnalité le mouvement qu'il a créé (voir art. *Fox*, DS, t. 5, col. 770-79). La durée de son activité missionnaire correspond à peu près à sa première phase : il est mort en 1691 ; en 1689 fut promulguée la loi accordant la tolérance au quakérisme et inaugurant par là la deuxième phase de son évolution.

Cependant Fox n'en est pas un prophète solitaire comme John Wesley le sera du méthodisme, au siècle suivant. D'autres personnalités religieuses de premier plan à partir d'une expérience personnelle d'illumination par le Christ dans l'Esprit, analogue à celle de Fox, mais cherchant appui et confirmation dans la sienne, joueront dans la diffusion du message quaker un rôle qui leur a valu le nom de *First Publishers of Truth*. Tels Richard Farnsworth † 1666, James Nayler † 1660, Thomas Goodaire † 1693 et William Dewsbury † 1688, qui, d'après le *Journal* de Fox (éd. Nickalls, p. 73), se joignent à lui dans le Yorkshire en 1651 ; puis Christopher Taylor † 1686, John Audland † 1664, Francis Howgill †1669, John Camm † 1657, Edward Burrough † 1663, Richard Hubberthorne † 1662 et d'autres, gagnés au mouvement dans le Westmorland en 1652 (*Journal*, p. 124). On trouvera des extraits de leurs écrits dans *Early Quaker Writings, 1650-1700* (éd. H. Barbour et A. Roberts, Michigan, 1973). Ces écrits illustrent la conception qu'ils se font de leur mission.

Dès la première heure, des femmes aussi jouent un rôle de premier plan : telles Margaret Fell † 1702, dont le foyer à Swarthmoor devient le premier quartier général de Fox (art. *Fox*, DS, t. 5, col. 771), et Elizabeth Hooten † 1671/72, très probablement son premier disciple, « a very tender woman » (*Journal*, p. 9), c'est-à-dire, dans le langage de l'époque, d'une ouverture et d'une sensibilité exceptionnelles aux valeurs spirituelles. Elle s'embarquera par deux fois pour le Massachusetts dans le Nouveau Monde.

A quelles requêtes religieuses de leurs contemporains ce nouveau type de spirituels itinérants et missionnaires, entendait-il répondre ? En 1649, l'absence d'autorité religieuse entraînée par la suppression provisoire de l'Église établie et son remplacement par le Commonwealth, a ouvert la voie à un pullulement de sectes sans précédent dans l'histoire du pays. Aux séparatistes élisabéthains, indépendants ou congrégationalistes et aux baptistes présents en Angleterre depuis 1612, s'ajoutent d'autres groupements plutôt éphémères (DS, t. 5, col. 772). Ce pullulement traduit une contradiction douloureuse entre l'intensité des convictions religieuses de la plupart et la confusion des idées due à la disparition des points de repère doctrinaux assurés par une Église établie.

Ce désarroi s'exprime à l'état pur, en quelque sorte, chez les groupes de « Chercheurs » (*Seekers*). Si le christianisme institutionnel avait sombré dans la confusion d'un pluralisme sans limite, ne fallait-il pas chercher une voie de salut dans la pure intériorité spirituelle, n'ayant nul besoin de quelque forme institutionnelle ou de quelque pratique rituelle que ce fût ?

A la question ainsi posée, le message des « premiers proclamateurs de la Vérité » apporte une réponse ferme et catégorique, tout entière centrée sur la certitude indéfectible d'une révélation immédiate se faisant connaître par une lumière intérieure, à l'exclusion de tout moyen extérieur, même de la Parole de l'Écriture. Le rassemblement pour le culte existe encore, mais sous forme d'assemblée silencieuse, où la communion dans l'écoute de l'Esprit assure que toute parole prononcée soit en dépendance directe de son inspiration. « Mais tout comme j'avais abandonné tous les prêtres (Fox appelle ainsi les pasteurs imposés par le nouveau régime aux paroisses anglicanes), j'ai également abandonné les prédicateurs séparatistes et ceux que l'on appelait les gens les plus expérimentés ; car j'ai compris qu'il n'y en avait aucun dont la parole pouvait éclairer mon état. Et lorsque se furent évanouis tous mes espoirs en eux ou en tout autre homme, de sorte que j'étais dépourvu de toute aide extérieure et que je ne savais quoi faire, alors, ô alors, j'entendis une voix qui me disait : ' Il y a quelqu'un, Jésus Christ même, dont la parole peut éclairer ton état ' et en l'entendant, mon cœur a tressailli de joie » (*Journal*, p. 11).

Dans cette prise de position de Fox tient la véritable originalité du quakérisme. Toutes les idées maîtresses de celui-ci avaient foisonné dans les sectes qui l'avaient devancé. L'historien A. Neave Brayshaw en a trouvé la preuve dans le *Gangraena* publié par Thomas Edwards en 1646-1647, sorte de recueil d'erreurs et d'hérésies contemporaines. « Le fait *nouveau*, ce fut la fusion de leurs idées (des sectes) en une seule vérité vivante qui était désormais à mettre en œuvre, à concrétiser dans la vie, à rendre opérationnelle » (R.M. Jones, *Introduction*, p. XLIII, dans W.C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, Londres, 1912).

2. **Diffusion rapide.** – 1° A TRAVERS L'ANGLETERRE. – Bien que les premiers séparatistes à adhérer en groupe au message de Fox fussent une communauté de baptistes en crise, dans le Nottinghamshire (*Journal*, p. 25-26), ce sont les « Chercheurs » du Nord de l'Angleterre qui fournirent au mouvement les apôtres dont il avait besoin pour rayonner à travers le pays. Fox dit qu'un jour de 1652 le Seigneur lui fit voir du sommet de la colline de Pendle « les endroits où il avait un peuple à rassembler » (*Journal*, p. 104). Cette vision s'accomplit au moment précis où vinrent se joindre à lui de nombreux « Chercheurs » à Preston Patrick dans le Westmorland. A partir de l'été 1654, les effectifs missionnaires sont suffisamment importants, pour entamer l'évangélisation de l'ensemble du pays. Au début de l'hiver 1656, les Proclamateurs de la Vérité, au nombre de soixante-six (Fox dit soixante-dix, *Journal*, p. 174, peut-être par comparaison avec les soixante-douze disciples envoyés par notre Seigneur), avaient atteint la totalité du territoire anglais.

Leur agressivité à l'égard du christianisme institutionnel des puritains (ils refusaient la dîme et n'hésitaient pas à perturber les offices dans les églises ; le *Journal* de Fox abonde en témoignages à ce sujet), leur obstination farouche en face du refus de leur prédication, leur courage à braver n'importe quel risque de violence physique rendirent inévitable la persécution ouverte. Dès 1656 commence l'emprisonnement. Fox lui-même le subit en cette même année à Launceston, en Cornouailles.

En 1660, le retour de la monarchie et la réimposition à tout le pays du culte anglican par l'acte d'Uniformité de 1662, non seulement intensifient la persécution des quakers, mais opèrent un renversement radical de leur situation. Ce sont désormais leurs assemblées de prière qui sont la cible de vexations et de violences de la part des autorités religieuses et civiles. D'autre part, les emprisonnements, souvent de durée très longue (Dewsbury passera vingt ans de sa vie en prison) et dans des conditions inhumaines qui entraînent la mort de beaucoup, se multiplient et immobilisent la majorité des leaders, privant ainsi le jeune mouvement de la direction

et de l'inspiration dont il avait tant besoin. Si l'acharnement des persécuteurs est plus intense envers les quakers qu'envers les autres dissidents, c'est que les pratiques des disciples de Fox, en particulier le refus de prêter serment, les rendent plus suspects aux autorités. Celles-ci essaient d'en venir à bout entre 1662 et 1686. Mais on note deux périodes d'accalmie, de 1668 à 1670 et de 1672 à 1675.

En définitive, la persécution violente tourne à l'avantage des persécutés. Le ralentissement de leur activité apostolique est largement compensé par le témoignage éclatant, parfois jusqu'au martyre, de vies complètement transformées par les vertus évangéliques : humilité, acceptation patiente et non violente des souffrances et de la violence, abandon sans condition à la volonté de Dieu, pardon donné aux ennemis. « Ma main fut écorchée et le sang perla, et je l'ai regardée dans l'amour de Dieu et j'étais dans l'amour de Dieu envers tous ceux qui m'avaient persécuté » (*Journal*, p. 128). L'effet immédiat d'un tel témoignage est un fait historique. On estime qu'en 1669, à la fin de la première vague de persécution violente et moins de vingt ans après l'événement décisif de la conversion des « Westmorland Seekers », les quakers étaient au nombre de vingt mille. Donc, proportionnellement à la population totale du pays, ils étaient vingt fois plus nombreux alors qu'aujourd'hui.

2° Hors de l'Angleterre. – La confusion doctrinale et institutionnelle d'un monde pluri-confessionnel avait convaincu les premiers missionnaires du quakérisme que, en imposant leurs médiations, extérieures et incohérentes, à la conscience individuelle, toutes les confessions chrétiennes, aussi bien les Églises protestantes que l'Église catholique, s'étaient écartées de la véritable Église selon l'Esprit des temps apostoliques. « ... J'ai démasqué tous leurs maîtres et j'ai proposé le vrai maître Jésus Christ ; montrant comment ils tombaient sous le jugement des prophètes, du Christ et des apôtres... » (*Journal*, p. 107). Le grand péché d'apostasie (*Great apostasy*) avait donc duré des apôtres jusqu'à la naissance du mouvement quaker. C'est pourquoi ses premiers missionnaires s'estimaient les premiers détenteurs de la seule et unique vérité.

D'où leur mission de la proclamer non seulement à toute l'Angleterre, mais à l'ensemble de la chrétienté, et même aux musulmans et aux turcs. Elle découlait, non seulement de leur propre obéissance à la lumière intérieure, mais du fait que celle-ci habite tout homme qu'il en soit conscient ou non : « Le Verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme, venant dans le monde » (selon une traduction au moins possible de *Jean* 1, 9). Elle ne consistait donc pas en la communication à autrui de cette lumière ; elle était au service de celle-ci pour en éveiller la conscience claire en tout homme ; par le fait même, elle était universelle.

La meilleure preuve que les premiers quakers avaient une telle conception de leur mission est que, dès la première heure, avant de consolider leur position en Angleterre, ils commencèrent à rayonner à l'extérieur.

Retenons simplement quelques-uns des faits les plus parlants. L'Écosse est atteinte dès 1653 par Alexander Hamilton. La première assemblée quaker est établie en Irlande par William Edmondson en 1654 ; celle du Pays de Galles, par John ap John en 1655. La même année, William Caton et John Stubbs établissent un premier contact avec le continent européen. Les missions aux colonies du Nouveau Monde commencent en 1656 avec deux femmes : Ann Austin et Mary Fisher. Arrivées à Boston par la Barbade, elle furent vite repoussées du sol américain. Mais d'autres viennent dans leur sillage pour sceller dans le sang la permanence de la mission quaker. De 1659 à 1661, trois hommes et une femme sont exécutés par pendaison à Boston Common. Une intervention du roi d'Angleterre met fin aux incarcérations et mises à mort. Dès avant la restauration de la monarchie, le quakérisme est solidement implanté au Nouveau Monde, notamment dans le Massachusetts. En 1672, Fox y fait un séjour et, en 1682, William Penn (DS, t. 12, col. 1024-27) traverse l'Atlantique pour commencer sa « sainte expérience » dans le territoire qui deviendra la Pennsylvanie.

Toujours contemporains du début du mouvement et de nature assez insolite, sont les voyages en Moyen Orient. En 1657, un homme, John Buckley, et deux femmes, Mary Fisher et Beatrice Beckley, atteignent Constantinople. A Andrinople, Mary Fisher réussit à rencontrer le sultan Mahomet IV. Il y a quelque chose de franciscain dans de tels exploits. Ils ne pouvaient déboucher sur une œuvre missionnaire durable, mais témoignent, par leur gratuité, de l'universalité du message chrétien.

3. **Cohérence du quakérisme.** – La profondeur spirituelle du quakérisme, qui le différenciait dès le début des sectes pullulant à l'époque cromwellienne, lui donnait également une cohérence qui, à la différence de ces dernières, assura sa survie. Cette cohérence est d'ordre plus pratique et pédagogique que dogmatique.

La lumière intérieure sert, avant tout, à voir clair dans sa propre vie et à agir en conséquence. Il faut, dit Fox, « marcher dans la lumière » (*Journal*, p. 29, à rapprocher de *Jean* 3, 20 et 11, 9). C'est avec cette lumière de foi que l'on aborde les Écritures, non pas comme lettre morte, mais pour y trouver le sens de sa vie. « Alors le Seigneur Dieu m'a révélé par sa puissance invisible comment tout homme est illuminé par la lumière divine du Christ ; et je l'ai vue briller à travers tous, et j'ai vu que ceux qui y ont cru échappent à la condamnation pour venir à la lumière de vie et devenir ses enfants... Voilà ce que j'ai vu dans les pures révélations de la Lumière sans l'aide de personne, et je ne savais pas non plus alors où le trouver dans les Écritures ; bien que, par la suite, en cherchant dans les Écritures, je l'aie trouvé » (*Journal*, p. 33).

Les affirmations de Fox, cependant, vont plus loin. Pour lui, la lumière intérieure, indépendante de l'Écriture, porte en elle un contenu de révélation qui met son bénéficiaire sur un pied d'égalité avec les auteurs inspirés qui l'ont rédigée (*Journal*, p. 33). Pourquoi Fox, et les autres spirituels quakers avec lui, ont-ils adopté cette position extrême ?

Deux facteurs semblent y avoir contribué. D'une part, une quasi nécessité pratique de chercher du côté de la seule subjectivité croyante le fondement doctrinal de l'éducation chrétienne de la conscience, que la confusion du pluralisme confessionnel avait érodé sur le plan objectif ; d'autre part, le manque de formation théologique, et même de formation intellectuelle tout court. On comprend mieux dans ce contexte que cette première génération de spirituels quakers aient confondu contenu spirituel d'une révélation historique et lumière de foi par laquelle on la saisit et en assimile la signification pour sa vie personnelle. Il est significatif qu'à la suite des extravagances fâcheuses de James Nayler (voir art. *Fox*, col. 774-5), Fox ait eu le bon sens de formuler en termes nettement moins catégoriques l'infaillibilité de la lumière intérieure. De plus, la première génération de quakers professait sans

arrière-pensée les doctrines centrales de la foi, transmises par une tradition dont ils ne voyaient pas le rôle dans leur propre formation chrétienne. Quant à l'Écriture, ils en étaient imprégnés. Fox ne la citait pas comme un intellectuel, il l'exhalait un peu à la manière de Jésus d'après les textes des évangiles. On est allé jusqu'à dire que si le texte de l'Écriture venait à disparaître, les paroles sorties de la bouche de Fox permettraient de le reconstituer.

Les quakers parlaient, non pas de « conversion », mais de « convincement », c'est-à-dire d'un état de conviction absolue auquel on est élevé lorsque l'on se tourne vers la lumière. Mais cette élévation n'est pas seulement d'ordre intellectuel ; elle est grâce offerte à la liberté. Les Quakers rejetaient les thèses calvinistes, enseignées par les puritains, d'une justice seulement imputée et d'une liberté enchaînée par une nature humaine totalement corrompue. Pour eux, la lumière peut être librement accueillie comme une grâce de justification intrinsèque. D'autre part, ils emploient, par endroits, un langage qui laisse entendre que cette élévation installe d'emblée dans un état de perfection. Mais, par ailleurs, ils font une large place au progrès moral nécessaire pour l'atteindre.

C'est pourquoi le type d'intériorité spirituelle, cultivé par le quaker, porte, beaucoup plus efficacement que celui du puritain, à la rectitude, voire à la perfection, de la vie morale. Pour le quaker, la poursuite de cette perfection s'identifie à une obéissance à la lumière, nourrie par la prière et le silence intérieur. Là se trouve le véritable ressort de toutes les pratiques spécifiquement quakers, même de celles dont l'arbitraire apparent (refus du serment, de certains gestes de politesse, du vouvoiement du supérieur par l'inférieur) a suscité les moqueries de ses adversaires au 17e siècle et a prêté à un certain formalisme, à l'intérieur du quakérisme lui-même, au siècle suivant.

Comment la cohérence de toutes ces pratiques est-elle saisie de l'intérieur dans l'intime d'une conscience ? L'acte même par lequel cette conscience s'ouvre à la lumière divine lui donne l'intuition que tout homme bénéficie du même appel : « ... le Seigneur Dieu m'a révélé par sa puissance invisible comment tout homme est illuminé par la lumière divine du Christ » (*Journal*, p. 33). Par conséquent l'intimité personnelle avec le Christ par l'Esprit clarifie et purifie la perception des valeurs morales dans leur application, non seulement à la vie individuelle, mais aussi aux relations inter-personnelles. Il y a une perception avivée de l'égale dignité de tous les hommes devant Dieu, des droits et des devoirs qui en découlent, de l'égalité de l'homme et de la femme ; et cela, non pas en vertu d'une idéologie abstraite, mais d'une intuition biblique de la valeur unique de chaque personne concrète.

Parmi ces exigences morales, à la fois spirituelles et concrètes, prenons en premier lieu la *simplicité*. Simplicité d'abord du style de vie personnel : nourriture, vêtement, loisirs. Ensuite, simplicité dans les rapports sociaux : refus de « l'honneur du chapeau », des révérences, du vouvoiement (*Journal*, p. 36-37, à rapprocher de Barclay, *Apology*, Proposition 15, sections 2-9). Cette deuxième sorte de pratiques qui choquaient les contemporains de Fox en s'opposant à la vanité et à l'affectation des riches et des puissants visait à rappeler la simplicité évangélique qui convient aux rapports entre les enfants d'un même Père. Les leaders quakers n'étaient nullement des révolutionnaires ; ils ne voulaient pas le nivellement des classes, mais la conversion du cœur dont parle l'Évangile, condition préalable à l'amélioration des relations sociales.

L'obéisance à la lumière exige aussi la *véracité*. D'où le refus de prêter serment, qui provoqua de si graves conflits avec les autorités religieuses et civiles. Les quakers justifiaient couramment ce refus en s'appuyant sur certains textes de l'Écriture, principalement *Mt.* 5, 33-37 et *Jacques* 5, 12 (*Journal*, p. 181-82 et *Apology*, Prop. 15, sect. 10-12). Mais la véritable justification se trouve dans l'interprétation qu'ils donnaient de ces textes dans l'obéissance à la lumière. En établissant un contact immédiat avec la vérité divine, cette obéissance exige que la vérité soit toujours dite sans l'intervention de quelqu'obligation extérieure que ce soit. S'y plier serait une altération de la pureté du témoignage à rendre à la vérité divine : « Que votre langage soit : oui, oui, non, non ; tout le reste vient du mauvais » (*Mt.* 5, 37).

La véracité entraîne l'intégrité et l'honnêteté dans les affaires : « ... pendant un certain temps des Amis qui étaient commerçants ne purent se procurer assez d'argent pour acheter du pain. Mais par la suite les gens s'aperçurent de l'*honnêteté et de la véracité* (c'est nous qui soulignons!) des Amis et qu'il leur suffisait de « oui » et « non » dans les transactions... Alors les choses changèrent au point qu'ils doublèrent leur chiffre d'affaires et laissèrent loin derrière eux leurs voisins » (*Journal*, p. 169-70). C'est aux quakers qu'on attribue l'introduction du prix fixe dans les transactions commerciales.

De l'unité de tous les hommes dans la lumière découle une exigence de non-violence absolue. « Je leur ai dit (à ceux qui proposaient à Fox un commandement dans l'armée) que je vivais dans la vertu de cette vie puissante qui supprime toute occasion de guerre et que je connaissais l'origine de la guerre, à savoir la convoitise selon l'enseignement de saint Jacques » (*Journal*, p. 65). Ce texte montre bien comment Fox voit le problème de la guerre. Il sait qu'à cause des convoitises de notre nature déchue, les guerres existeront toujours. C'est pourquoi la vocation du quaker n'est pas d'essayer de les arrêter ou de les empêcher par l'action politique, mais de témoigner contre la cause première de toute guerre par la non-violence absolue. En se convertissant à la lumière, il doit s'élever au-dessus de la violence en lui-même ; puis il doit témoigner de l'unité de tous dans cette lumière, par-delà les conflits, en supportant avec humilité et patience la violence d'autrui à son égard. Un tel comportement configure le chrétien au Christ souffrant. Tel est le thème central du classique de la spiritualité quaker : « *No Cross, No Crown* » de William Penn.

De cet accent mis par le quakérisme sur la rectitude de la conduite éthico-religieuse, Rachel Hadley King écrit : « Fox fut un mystique qui suivit un raccourci éthique pour parvenir à la vie unitive » (*George Fox and The Light Within, 1650-1660*, Philadelphie, 1940, p. 121). En effet, il ne semble guère y avoir de place chez lui, ou chez les autres spirituels quakers, pour la réciprocité d'un amour d'amitié avec Dieu dans la gratuité de la vie contemplative. Pourtant leur vie intérieure était d'une profondeur telle qu'elle les a rendus capables de témoigner, au milieu des pires souffrances, d'une joie et d'une paix inaltérables.

4. **Organisation.** – Profitant d'un répit dans la persécution entre 1668 et 1670 et dès sa sortie de prison en 1666, Fox met en œuvre son génie d'organisation pour doter le mouvement des instances de gouvernement dont il avait d'autant plus besoin qu'il avait souffert du manque de direction par suite de l'incarcération de ses meilleurs responsables.

Déjà les structures mises en place sont pratiquement celles qui assureront au quakérisme, du moins à sa branche anglaise, la cohésion qui l'a caractérisé jusqu'à l'époque contemporaine. En 1667, sont instituées les assemblées (ce mot est préférable à

« réunion » parce qu'il souligne l'aspect de communion ecclésiale qu'a tout rassemblement quaker) mensuelles et trimestrielles, dotées d'un rôle exécutif par rapport aux assemblées hebdomadaires des communautés de base.

En 1668, a lieu la première assemblée annuelle. Déjà, en 1660, avant la première vague de persécution générale, une assemblée d'affaires (*business meeting*) avait cherché à donner cohésion au mouvement à l'échelon national. L'Assemblée de 1668 reprend cette initiative, mais en en faisant une rencontre annuelle. Elle est ainsi le point de départ historique de la *London Yearly Meeting* (Assemblée annuelle de Londres), instance suprême du quakérisme anglais jusqu'à ce jour.

La reprise des persécutions en 1675 est l'occasion d'instituer l'assemblée dite « des souffrances » parce que consacrée à la considération détaillée de toutes les souffrances et vexations subies par les persécutés. Devenue comité exécutif de l'assemblée annuelle, elle prendra en compte l'ensemble des préoccupations (*Concerns*) des quakers dans leur volonté d'être au service du monde ; cette attention portée à chaque personne persécutée met admirablement en relief à quel point le mouvement quaker, en se dotant de structures d'organisation, entendait mettre celles-ci au service de la personne, c'est-à-dire de sa dignité humaine, de sa vocation chrétienne et de l'œuvre de l'Esprit Saint en lui pour le bien de tous.

Néanmoins l'équilibre entre la pure créativité spirituelle de l'obéissance individuelle à la lumière et les contraintes institutionnelles indispensables à la sauvegarde de l'unité du mouvement n'était pas facile à trouver. Il reposait en dernière analyse sur le sens pratique de Fox, plutôt que sur des positions doctrinales admises par tous. D'où les douloureux conflits provoqués par ceux qui voyaient dans la nouvelle organisation une atteinte à la liberté dans l'Esprit, soit de l'individu, comme John Perrot, en 1661, soit de la communauté de foi de base, comme John Wilkinson et John Story, de 1673 à 1700. Il est évident que Fox avait mis en mouvement le processus qui transformerait un mouvement spirituel en une nouvelle confession chrétienne.

5. **Systématisation.** – L'organisation mise sur pied par Fox créa le besoin de se référer à des textes précis. Ainsi s'élabora un livre dit de « Discipline », consacré à la formulation précise non pas de doctrines, mais de règles de conduite et de procédure institutionnelle. Des textes doctrinaux, tels que des extraits de la profession de foi de Fox adressée au gouverneur de la Barbade en 1671, ne feront leur apparition dans le livre qu'en 1834. Cette tendance ira s'accentuant, mais la primauté restera à l'expérience religieuse et aux témoignages de vie qui la concrétisent, avec une conception de la doctrine plus pédagogique que dogmatique ou normative, comme en témoigne la disposition des matières dans l'actuel manuel officiel du quakérisme anglais : *Christian faith and practice in the experience of the Society of Friends*, approuvé par l'Assemblée annuelle de Londres en 1959 et publié l'année suivante.

D'autre part, en plus d'une majorité de gens simples, sans instruction et de milieu modeste, le mouvement quaker, dans la première phase de son rayonnement missionnaire, recruta quelques personnalités de rang social élevé et de grande culture. Tels William Penn (1644-1718) qui mit son influence politique et sa plume au service de ses frères persécutés, et Robert Barclay (1648-1690) qui devint par son *Apology*, publiée en latin en 1676 et en anglais en 1678, le théologien le plus éminent de toute l'histoire du quakérisme. Avec le mystique lettré Isaac Penington (1616-1679) et Fox lui-même, ils constituent les quatre grands auteurs du quakérisme classique.

La synthèse élaborée par Barclay dans l'*Apology* est marquée par le pessimisme calviniste qui avait baigné son milieu familial. Elle accentue le dualisme foxien de la semence divine présente en nous à côté d'une semence de péché qui nous tient prisonniers, tant que la première n'est pas devenue la lumière à laquelle nous obéissons (Prop. 4, sect. 1-5). Face à l'objection majeure du protestantisme classique selon laquelle la rédemption historique est inutile si la lumière intérieure rend le salut accessible à tout homme chrétien ou non, elle maintient l'union indissoluble entre l'acte salvifique accompli par le Christ dans l'histoire *pour nous* et son acte salvifique *en nous* (Prop. 7, sect. 3-7). Barclay doit également beaucoup au catholicisme : il a reçu une formation théologique chez les Jésuites à Paris. La lecture attentive de l'*Apology* donne nettement l'impression que son auteur essaye de clarifier les idées un peu floues de Fox sur l'inhabitation divine et la justification intrinsèque en les situant par rapport à la distinction établie par la théologie catholique entre grâce incréée et grâce créée (surtout la sect. 13 de la Prop. 6). De même, il a beau polémiquer contre la conception catholique du rapport entre grâce et liberté, il semble pourtant s'en faire l'écho lorsqu'il parle de la collaboration de notre volonté avec la grâce en des termes qui font penser à une activité passive ou à une passivité active (Prop. 6, sect. 17, § 2).

II. La famille spirituelle quaker après la mort de son fondateur

1. **Au 18e siècle.** – 1° La cristallisation confessionnelle. – Les « premiers Proclamateurs de la Vérité », estimant avoir redécouvert la véritable Église des apôtres, se donnaient pour mission d'y rassembler tous les chrétiens, voire le genre humain tout entier. Ils combattaient dans la guerre spirituelle de l'Agneau (*Lamb's war*), dont parle l'Apocalypse. Leur mission accomplie, le Christ reviendrait et le monde finirait. Malgré sa naïveté, cette conception avait au moins le mérite de spiritualiser un millénarisme contemporain qui, chez d'autres, était fortement politisé.

Avec le temps, leur conception de la mission devait se modifier considérablement. A partir de 1660, lorsqu'il devint clair qu'il n'y aurait pas de retour prochain du Christ, il leur vint à l'idée que le mouvement quaker était un « petit reste » qui, en attendant le jour du jugement désormais imprévisible, avait pour mission de se garder dans une fidélité absolue à Dieu et sans compromission avec le monde, fût-ce au prix des plus grandes souffrances.

Après la disparition des « premiers Proclamateurs de la Vérité », il était inévitable que, poursuivant l'œuvre de consolidation institutionnelle commencée par Fox, le jeune mouvement se constituât en une nouvelle formation confessionnelle séparée des autres. Les persécutions violentes avaient plutôt stimulé l'audace missionnaire et la créativité spirituelle et biblique de la première génération. Lorsqu'elles cessèrent après l'adoption de la loi de tolérance de 1689, les nouveaux responsables centrèrent tous leurs efforts sur le développement interne : ils élaborèrent des règles de procédure institutionnelle et de conduite morale et veillèrent jalousement à ce que chaque quaker y conformât sa vie personnelle. A partir de l'Assemblée annuelle de Londres de 1737, il suffit de naître de parents quakers pour appartenir à la Société (*birthright membership*). N'est-ce pas un pas vers le multitudinisme attribué aux grandes Églises, puisque désormais peut être traité en disciple du Christ celui qui ne l'est pas véritablement par « convincement » ? D'autre part,

certaines pratiques ne sont plus vécues dans leur lien profond avec la vie de foi. C'est le fait surtout de celles qui ne portent pas sur l'essentiel de cette foi : « l'honneur du chapeau », le tutoiement généralisé, certaines habitudes d'austérité vestimentaire. Elles deviennent des comportements sociologiquement stéréotypés et inclinent au formalisme. Elles gênent aussi les rapports sociaux avec les non-quakers.

Petit à petit la Société des Amis, à la fois aux États-Unis et en Angleterre, se marginalise par rapport à l'ensemble de la société. Ses membres forment « un peuple étrange », « a peculiar people », dit-on, voire étranger au monde environnant. Cette marginalisation s'accompagne d'une baisse des effectifs, surtout à la fin du 18e siècle et au 19e. La cause principale en est la rigidité de la discipline matrimoniale qui élimine toute possibilité de mariage avec un non-quaker.

2° L'APPROFONDISSEMENT MYSTIQUE. – Cependant, l'évolution du quakérisme au 18e siècle ne présente pas que des aspects négatifs. La préoccupation de la perfection intense de la vie de la Société et du progrès vers la perfection de chacun de ses membres, conjuguée avec l'accent que met sur la responsabilité personnelle la doctrine de la lumière intérieure, favorise un approfondissement mystique dont les fruits de sainteté se constatent chez un grand nombre de spirituels de cette période.

Ces spirituels recherchent l'union à Dieu en se mettant dans un état de totale disponibilité pour accomplir sa volonté. Ils se savent appelés à cette disponibilité par un appel de Dieu qui prend souvent la forme d'une expérience spirituelle privilégiée, à un moment précis de leur existence. Dès lors, ils se sentent invités à la recherche inlassable de la volonté de Dieu jusque dans les moindres détails de leur vie quotidienne. Pour Thomas Shillitoe (1754-1836), choisir le métier de cordonnier, épouser Mary Pace, puis renoncer à ce métier, douze ans plus tard, pour se consacrer entièrement à un ministère itinérant sont autant de décisions qui découlent de sa certitude de répondre à un appel du Seigneur. Chez John Woolman (1720-1772), le plus grand des mystiques américains, une invitation précoce à l'intimité mystique avec Dieu (« avant l'âge de sept ans, je connaissais déjà les opérations de l'Amour divin ») débouche sur une vie de lutte contre l'esclavage, non par des programmes d'action socio-politique, mais par des moyens pauvres, à la manière d'un François d'Assise, en insistant à temps et à contre-temps, par le témoignage de vie et par la parole, sur les exigences concrètes de l'amour universel.

L'expérience d'une relation privilégiée avec Dieu s'accompagne, chez tous ces spirituels, d'une humilité profonde. Ils sont convaincus, non seulement qu'ils sont d'indignes pécheurs, mais que tous les moyens humains, surtout l'activité intellectuelle et les concepts théologiques, sont impuissants à les faire entrer dans les voies de Dieu. Leur disponibilité à sa volonté devient attente confiante dans la pauvreté du cœur. Sachant qu'ils ne sont rien, ils attendent tout de Lui. L'authenticité de cette humilité se révèle dans le fait, paradoxal à première vue, que la certitude absolue de l'appel s'accompagne souvent d'hésitations et de doutes. Stephen Grellet (1773-1855), d'origine française, explique ainsi cet état : « Il n'y avait pas en moi à ce moment-là le moindre sentiment de recul devant quelqu'exigence d'action ou de devenir que ce soit venant de la part du Seigneur, mais un sens de mon incapacité et de mon indignité » (cité d'après *Christian faith and practice in the experience of the Society of Friends*, n. 58).

Le renoncement à la volonté propre configure à la Croix du Christ. Atteint d'une variole mortelle en accomplissant sa tâche apostolique, John Woolman prie : « J'ai contemplé comment la douceur dans la souffrance nous est montrée dans l'exemple si émouvant de Ton Fils et tu m'as enseigné à le suivre et j'ai dit : ' Ta volonté, O Père, soit faite ' » (*The Journal of John Woolman and Other Writings*, éd. Everyman, 1944, p. 154). Cette configuration aux souffrances du Christ établit aussi celui qui en fait l'expérience dans une communion invisible et mystérieuse avec la destinée spirituelle de ses frères : « Ce fut dur, écrit Sarah Grubb (née Tuke), de laisser ployer mon esprit sous le poids, si léger soit-il, de cette souffrance qu'il est généralement nécessaire d'éprouver avant de découvrir la source qui jaillit, et de sentir couler en moi la vie divine » (S. Grubb, *Life and Labours*, p. 19, d'après R.M. Jones, *The later periods of Quakerism*, Greenwood Press, 1970, vol. 1, p. 88).

Dans leur majorité, les historiens estiment que la mystique quaker du 18e siècle est quiétiste. Il est vrai que, corrélatives à l'insistance sur la disponibilité à Dieu, il y a la méfiance de toute activité de l'intelligence dans la vie de foi et la réduction de l'essentiel du culte à l'attente silencieuse de l'inspiration de l'Esprit dans le fond du cœur. D'où l'élimination de tous ces exercices de prière que la spiritualité catholique juge indispensables à la collaboration active de la volonté humaine avec celle de Dieu. S'y ajoute l'absence de toute vie sacramentelle.

Pourtant cette mystique nous semble bien différente du quiétisme au sens strict. La passivité qu'elle prône est moins un état psychologique de non-réaction absolue, à la manière de Molinos ou de Mme Guyon, engageant et la volonté d'aimer et la capacité de savoir, que cette pauvreté du cœur enseignée par le Seigneur dans les béatitudes. La preuve en est qu'elle est intimement liée, chez les spirituels quakers, à une pratique de la charité fraternelle, poussée parfois jusqu'à l'héroïsme. Elle débouche aussi sur une conduite morale droite et exigeante, comme en témoignent admirablement, entre autres, ces listes de « Conseils » (*Advices*) à l'usage des anciens et des surveillants, qui s'inspirent directement, dans leur beauté à la fois religieuse et littéraire, des grandes parénèses de saint Paul.

Le vrai danger était ailleurs. Une vie théologale vécue avec intensité mystique avait besoin d'appuis doctrinaux pour maintenir l'indispensable contact avec les grandes réalités objectives de l'histoire du salut. Cet appui manquait, pour une part, aux spirituels quakers du 18e siècle, en raison d'une carence à la fois intellectuelle et théologique. Dès lors, l'équilibre délicat entre le théologal et le moral dans l'intime de la conscience éthico-religieuse risquait de se rompre aux dépens du théologal, débouchant ainsi, non sur le quiétisme, mais sur le moralisme et le rationalisme. Cette situation portait en elle, dès la fin du 18e siècle, les germes des schismes douloureux qui allaient éclater au 19e.

2. **Au 19e siècle.** – 1° LES MIGRATIONS DES QUAKERS AMÉRICAINS. – Dès le début du siècle, malgré la tendance à la marginalisation, le quakérisme américain connut, dans le sillage des pionniers en route vers l'Ouest, une nouvelle période d'expansion (pour l'histoire détaillée de celle-ci, voir R.M. Jones, I. Sharpless et A. Gummere, *The Quakers in the American Colonies*, Londres, 1911). En 1787, le territoire du Nord-Ouest fut officiellement ouvert à la colonisation, avec interdiction de pratiquer l'esclavage. En complet agrément avec cette clause, la première vague de migrants quakers prit le départ, soulagée enfin de quitter les États esclavagistes. L'Assemblée annuelle de l'Ohio fut fondée en 1813 et celle de l'Indiana en 1831. En 1803, la vente par Napoléon des territoires

français à l'Ouest du Mississippi ouvrit la voie à une deuxième vague de migrations. Celles-ci s'orientèrent vers le Nord (Assemblée annuelle de l'Indiana de l'Ouest en 1858, de l'Iowa en 1863) et vers le Sud (fondation de l'Asemblée annuelle du Kansas en 1872). Les émigrants vers les états du Sud, s'engageaient résolument dans la lutte contre l'esclavage. A la fin du siècle, les Assemblées annuelles se trouvaient réparties sur l'ensemble du territoire des États-Unis, les dernières créées étant celles de l'Orégon (1893), de la Californie (1895) et du Nebraska (1908). – Pour la « sainte expérience » de la Pennsylvanie, voir l'article *Penn*, DS, t. 12, col. 1024-27.

2° Les séparations. – Les plus graves eurent lieu au sein du quakérisme américain. Elles expliquent qu'aujourd'hui celui-ci se compose de plusieurs branches confessionnelles. Le quakérisme britannique (l'Irlande a sa propre Assemblée annuelle) a conservé son unité sous l'égide de l'Assemblée annuelle de Londres, les séparations ayant abouti à des groupements trop peu nombreux pour durer. Cette différence s'explique en partie par des caractéristiques propres au quakérisme américain : une étendue géographique immense et, par voie de conséquence, une diversification sociologique plus grande. Apparaît plus d'une fois dans les conflits entre quakers américains le clivage entre ruraux conservateurs et citadins plus évolués. Mais l'enjeu véritable de ces conflits est doctrinal. Dans cet enjeu, le destin des deux branches américaine et britannique était intimement mêlé, car les idées nouvelles qui troublaient les conservateurs américains venaient pour la plupart d'Angleterre.

La première séparation résulta des positions prises par l'américain Elias Hicks (1748-1830). Depuis la fin du 18e siècle, un évangélicalisme d'origine anglaise gagnait du terrain aux États-Unis, grâce au rayonnement de ministres itinérants : les anglais Thomas Shillitoe (1754-1836) et Mary Dudley (1750-1823), et les américains Stephen Grellet (1773-1855) et Rebecca Jones (1739-1818). Ils cherchaient à intégrer la conception évangélicaliste du salut par le Christ à la spiritualité quaker. Le livre de Henry Tuke, *The Principles of Religion* (Londres, 1805), faisait autorité dans ce sens. Hicks s'opposa violemment à cette doctrine. Dans ses écrits, au nom de la primauté de la lumière intérieure, il laisse dans l'ombre la Personne et l'œuvre du Christ. Pour lui, cette lumière est une étincelle de la divinité en nous ; dans cette conception il n'y a pas de distinction réelle entre les trois Personnes divines. D'autre part, il n'y a pas d'état de péché nécessitant une intervention salvatrice de Dieu. Le péché dans l'homme est l'acte délibéré de la volonté se détournant de la lumière. Autrement dit, en prenant le contre-pied de l'évangélicalisme, Hicks aboutit à un appauvrissement rationalisant de la conception traditionnelle de la lumière intérieure qui l'apparente aux unitariens. C'est pourquoi ses adversaires n'hésitaient pas à s'appeler « orthodoxes ».

La rupture entre hicksites et orthodoxes fut consommée en 1827. Le clivage atteignit l'ensemble des Assemblées des États-Unis ; dans certaines, les hicksites furent en majorité. En 1829, l'Assemblée annuelle de Londres se déclara en faveur des orthodoxes.

Quelques années plus tard, une séparation de moindre importance eut lieu en Angleterre. Déjà dans le contentieux entre hicksites et orthodoxes américains s'était posé le problème du rôle de l'Écriture comme règle de foi par rapport à la lumière intérieure. En 1835, Isaac Crewdson (1780-1844), de Manchester, publia un livre, *A Beacon to the Society of Friends*, dans lequel il prenait position contre la doctrine de Barclay selon laquelle l'Écriture est subordonnée à la lumière intérieure. Le hicksisme n'avait-il pas montré qu'une telle position aboutit au déisme ? En 1836, Crewdson quitta la Société. Il fut suivi par environ 300 personnes. Mais le schisme ne dura pas. Ses adversaires rallièrent d'autres groupements confessionnels : darbistes et évangélicalistes anglicans. Influencée par les tendances évangélicalistes du leader quaker Joseph John Gurney (1788-1847), l'Assemblée de Londres de 1836 fit une déclaration très nuancée sur le rapport entre Écriture et lumière intérieure : un désaccord entre un témoignage se disant inspiré de la lumière intérieure, d'une part, et le contenu de l'Écriture, d'autre part, montrerait que, de fait, le porteur de ce témoignage est victime d'une illusion. Mais la déclaration évite soigneusement de faire de l'Écriture le critère ultime de discernement entre le vrai et le faux dans le contenu de la conscience subjective. En somme, c'est la position de l'*Apology* de Barclay (Prop. 3, sect. 6-7).

Le renouveau des études bibliques et de l'action pastorale qu'inspira l'évangélicalisme de John Joseph Gurney suscita l'opposition des milieux conservateurs du quakérisme américain, qui aboutit à une troisième séparation. Le leader de cette opposition fut John Wilbur (1774-1856) qui appartenait à l'Assemblée de la Nouvelle Angleterre. Wilbur accusa Gurney de faire trop peu de cas de l'obéissance au Christ dans la vie intérieure. Ses objections ne furent pas retenues. L'Assemblée annuelle de la Nouvelle Angleterre le désavoua en 1843. Des sécessions eurent lieu dans plusieurs autres Assemblées, celle de l'Ohio étant la plus importante par le nombre. Les « orthodoxes » de Philadelphie, ne voulant pas prendre position, s'isolèrent du reste du quakérisme américain. Les wilburites (environ 6 500) constituèrent une nouvelle branche confessionnelle. En 1869, quelques sympathisants créèrent l'Assemblée de Fritchley dans le Derbyshire. Celle-ci s'est réunie à l'Assemblée de Londres en 1947.

La nouvelle organisation pastorale suscitée aux États-Unis par le ministère itinérant de Gurney provoqua quelques sécessions nouvelles dans les Assemblées de l'Indiana de l'Ouest (1877), de l'Iowa (1877), du Kansas (1879), du Canada (1881) et de la Caroline du Nord (1904).

3° Le renouveau pastoral et missionnaire. – Dans la quakérisme américain, ce renouveau fut le fruit de l'ouverture des « orthodoxes » aux courants évangélicalistes. On se rendit compte que les réunions silencieuses et le ministère itinérant ne suffisaient pas à l'éducation de la foi de tous les nouveaux venus, convertis par le « réveil » qui soulevait l'ensemble du monde protestant, surtout entre 1860 et 1880. D'où la mise en place d'un *pastoral system* dont la cheville ouvrière était un pastorat permanent exerçant des fonctions analogues à celles du ministère ordonné des grandes églises. Deux tendances se firent jour. Les uns se contentaient d'ajouter une prédication de style évangélicaliste au silence traditionnel ; les autres voulaient soumettre l'ensemble des pratiques quakers au contrôle d'une interprétation évangélicaliste de l'Écriture, allant parfois jusqu'à préconiser la réception des sacrements du baptême et de l'Eucharistie. Des ministres de l'Assemblée de l'Ohio firent ce pas décisif, mais leur exemple ne fut que peu suivi dans les autres Assemblées.

En Angleterre, l'adaptation pastorale se traduisit, d'une part, par un assouplissement de la Discipline, avec l'abandon, en 1861, de nombreuses règles tracassières, et d'autre part, par un effort de réflexion sur l'héritage quaker et de ressourcement face au défi du progrès scientifique et de la révolution industrielle. Les ouvrages de Caroline E. Stephen (1835-1909) réaffirment la transcendance absolue de l'expérience spirituelle par rapport à toute pensée critique, quelle qu'elle soit. Au congrès national tenu à Manchester, le 11 novembre 1895, John Wilhelm Rowntree (1868-1905) trace pour les participants un programme de ressourcement capable de faire face aux problèmes de la société moderne. D'origine tant britannique qu'américaine, des missionnaires partent pour l'étranger, repoussant énergiquement toute idée

que la doctrine quaker de l'universalité de la lumière intérieure rendait leur apostolat inutile. A partir du milieu du siècle, il y a co-ordination des initiatives individuelles avec notamment la fondation en Angleterre, en 1868, de la Société Missionnaire des Amis (*Friends Foreign Missionary Society*).

4° Les quakers dans la cité. – Le sens très vif qu'a le quaker de ses responsabilités et la conscience avec laquelle il les aborde, favorisée par une référence constante à sa propre lumière intérieure, contribuent à l'éclosion de personnalités d'élite, capables d'originalité et de créativité dans des domaines autres que le religieux.

Dès le commencement du mouvement quaker on constate ce phénomène. Appréciant l'originalité des vues de John Bellars (1654-1725) sur les rapports entre le capital et le travail, Karl Marx, dans *Das Kapital*, l'appelle « un véritable phénomène de l'histoire de l'économie politique » (cf. W.C. Braithwaite, *The Second Period of Quakerism*, Cambridge, 1961, p. 571).

C'est surtout au 19e siècle que des quakers s'engagent à fond dans la vie sociale et politique et mènent des actions de pionnier qui aboutissent à des réformes décisives. Signalons simplement trois exemples parmi les plus illustres. Aux États-Unis, le poète John Greenleaf Whittier (1807-1892), sous l'influence de William Lloyd Garrison, emploie son talent à sensibiliser l'opinion publique à l'iniquité de l'esclavage. En Angleterre, John Bright (1811-1889), homme politique, n'hésite pas à mettre sa carrière en péril par fidélité à sa conscience, qui lui fait rejeter l'esclavage et le recours à la force pour régler les conflits internationaux. Ses discours politiques doivent leur beauté et leur force de persuasion aux citations et images bibliques dont ils sont émaillés.Mais la personnalité la plus attachante, de par sa sainteté, est celle de l'anglaise E. Fry (1780-1845). Son témoignage de charité héroïque envers les prisonniers, traités comme des bêtes, attire l'attention des hommes politiques et des pouvoirs publics et aboutit à des réformes législatives. La force de ce témoignage, elle la puisait dans sa vie intérieure : « ... depuis que mon cœur fut touché à l'âge de dix-sept ans, écrit-elle un an avant sa mort, je crois ne m'être jamais réveillée, malade ou en bonne santé, de jour ou de nuit, sans que le premier acte de ma pensée consciente ait été de m'interroger sur la meilleure manière de servir mon Seigneur » (cité d'après *Christian faith and practice in the experience of the Society of Friends*, n. 67).

Sur le progrès scientifique et l'essor de l'industrie, les quakers anglais ont exercé une influence sans commune mesure avec leur nombre. Au cours des 18e et 19e siècles, le nombre de scientifiques quakers célèbres (Dalton en chimie atomique et Hodgkin en médecine) est très élevé.

Dans le domaine de l'éducation, par suite de leur dénigrement de l'activité intellectuelle, les quakers du 18e siècle, américains et anglais, accusèrent un retard que comblèrent trop tardivement les nombreuses institutions éducatives, certaines de niveau universitaire, fondées au siècle suivant. De même, le rigorisme quaker s'opposa longtemps à l'éducation du goût et du talent artistiques. On a pu voir dans ce désintérêt pour le plein épanouissement de la personne par l'éducation une cause majeure de l'effacement du quakérisme devant les autres confessions chrétiennes du monde anglo-saxon dans la construction de la nouvelle civilisation américaine (R.M. Jones, *The Quakers in the American Colonies*, p. XXVI).

3. **Au 20e siècle.** – 1° Formation des branches confessionnelles du quakérisme américain. – Les Assemblées annuelles qui avaient réussi à trouver un équilibre stable entre quakérisme traditionnel et courants évangélicalistes maintenaient d'étroits rapports avec l'Assemblée de Londres et renforçaient leurs liens mutuels. Une première rencontre générale eut lieu à Richmond, Indiana, en 1887. Les rencontres quinquennales qui suivirent, aboutirent à la création, en 1902, d'une instance d'échange permanente : *The Five Years Meeting*. En 1966, celle-ci devint *The Friends United Meeting*. Elle comptait 67 000 adhérents. La majorité des quakers africains ayant opté pour cette branche confessionnelle, le nombre total de ses adhérents se trouva porté à plus de 100 000, environ la moitié des effectifs mondiaux.

Lors de la création de la *Five Years Meeting* de 1902, l'Assemblée annuelle de l'Ohio (appelée aujourd'hui *Eastern Region*) se sépara des autres, parce qu'elle leur reprochait un manque de fermeté doctrinale et de soumission à la Parole de Dieu. Elle fut rejointe par celles de l'Oregon (Northwest) en 1926 et du Kansas en 1936. En 1965, ces Assemblées, avec celle de *Rocky Mountain*, séparée de celle du Nebraska en 1957, constituèrent l'Alliance Évangélicaliste des Amis (*Friends Evangelical Alliance*). Cette alliance compte 39 000 membres aux États-Unis (40 000 en incluant les quakers des pays de mission qui ont choisi cette couleur confessionnelle).

Les communautés de tradition conservatrice, séparées des « orthodoxes » depuis le schisme wilburite, étaient peu nombreuses et restèrent longtemps isolées les unes des autres. En 1935, il n'y avait plus que trois Assemblées annuelles : celle de l'Ohio avec 796 membres, de l'Iowa avec 742 et de la Caroline du Nord avec 277. En 1965, elles tinrent une conférence générale à Barnesville, Ohio.

Chez les quakers de tradition hicksite, le resserrement des liens commença par des associations éducatives et humanitaires. En 1900 fut créée la *Conférence Générale des Amis (Friends General Conference)*, organisme fédératif peu centralisateur. Y adhérèrent sept Assemblées annuelles : celles de Baltimore, de Genesee (principalement au Canada), de l'Illinois, de l'Indiana, du New York, de Philadelphie et de l'Ohio. Cette dernière cessa d'exister en 1920. Les vieilles rancunes confessionnelles s'estompant, il a été possible à trois de ces Assemblées (Genesee, le New York et Baltimore) de s'associer à leurs homologues orthodoxes et conservatrices, tout en maintenant leur affiliation à la *Friends General Conference*. La réunion des deux branches hicksite et orthodoxe de Philadelphie eut lieu lorsque les orthodoxes s'affilièrent à la *Friends General Conference* en 1955. Cette dernière compte aujourd'hui 33 000 adhérents.

En dehors des rassemblements confessionnels se situent les Assemblées annuelles indépendantes. Elles sont au nombre de cinq : *Intermountain, North Pacific, Northern, Pacific* et *Southern Appalachian*. Ayant peu de membres, elles estiment ne pas avoir les ressources nécessaires pour assumer les charges d'une appartenance institutionnelle élargie.

Enfin on trouve les communautés non affiliées, communautés de base qui ne connaissent que l'assemblée mensuelle. Elles maintiennent leur contact avec l'ensemble de la famille spirituelle en acceptant la surveillance pastorale obligatoire du Comité Consultatif Mondial des Amis (*Friends World Committee for Consultation*), créé en 1938 pour rassembler les Assemblées annuelles du monde entier. Depuis quelques années, ce comité mondial a aidé une cinquantaine d'assemblées mensuelles non affiliées à s'intégrer à des assemblées annuelles. Il a décidé de ne plus en admettre de nouvelles.

Diverses raisons semblent motiver la non-affiliation : la réticence à l'égard des structures, l'isolement géographique, le besoin de certains jeunes d'adopter un style de quakérisme

différent de celui de leurs aînés. Au fond, les communautés non affiliées jouent, par rapport au protestantisme américain dans son ensemble, un rôle un peu semblable à celui de petits groupes de tout genre qui foisonnent au sein de l'Église catholique. De tels groupes peuvent s'appuyer sur la solidité et la permanence de cadres institutionnels, tout en bénéficiant de l'enrichissement spirituel qu'apportent des relations de fraternité, informelles mais chaudes et intimes.

2° Rayonnement mondial du quakérisme contemporain. – Est-il prétentieux de parler du rayonnement mondial d'une famille spirituelle qui compte environ 200 000 membres en tout ? D'après des statistiques de 1982 (*Finding Friends around the World,* 1982, p. 122-23), les deux tiers des effectifs se trouvent dans le pays où naquit le mouvement quaker (Grande Bretagne, 18 549) et dans celui où il connut son expansion la plus grande (États-Unis 114 440). Mais le dernier tiers est répandu dans les cinq continents : Afrique, 42 488 ; Amérique (sans les États-Unis), 17 662 ; Asie avec Australie et le Pacifique de l'Ouest, 5 192 ; Europe, sans la Grande Bretagne, et Moyen Orient 2 961.

La France et l'Espagne réunies ne comptent que 121 membres. La communauté quaker de Congénies, florissante à la veille de la Révolution, ne connut pas sous les régimes ultérieurs le développement auquel elle semblait appelée au sein du protestantisme français. Ne pouvant se soumettre au service militaire imposé par ces régimes, elle vit la plupart de ses membres gagner les États-Unis. La présence du quakérisme en France fut renouvelée, sous une autre forme, avec la fondation à Paris, en 1920, d'un Centre International qui prit la relève d'œuvres caritatives créées par des organismes anglo-saxons en faveur des victimes de la guerre.

C'est avant tout par leur ouverture au monde que les quakers exercent un rayonnement sans commune mesure avec leur petit nombre. Pour prendre le relais des initiatives individuelles du 19e siècle, surgirent au 20e les associations aptes à faire face aux problèmes sociaux, politiques et internationaux. En 1917, l'anglais Carl Heath conçut l'idée d'une chaîne d'« Ambassades » quakers à travers le monde. Il s'agissait de lieux de ressourcement ouverts à tous pour promouvoir l'approfondissement de la vie spirituelle, l'étude et l'action caritative et humanitaire. Il en résulta la création, en 1919, du *Council for International Service.* En 1927, ce conseil fusionna avec l'association missionnaire de 1868 pour constituer le *Conseil des Amis pour le Service (Friends Service Council).* Le quakérisme américain suivit une évolution analogue avec la création, en 1917, du *Comité des Amis Américains pour le Service (American Friends Service Committee),* qui réussit à la fin de la guerre à engager toutes les branches confessionnelles du quakérisme américain dans l'œuvre de reconstruction en Europe, et la création, en 1943, du *Friends Committee on National Legislation,* plate-forme d'expression commune pour dialoguer avec le gouvernement sur les problèmes de la paix et de la justice internationale. D'autre part, en créant un lieu de dialogue et de partage à l'échelon mondial, le *Comité Consultatif Mondial des Amis* a beaucoup contribué à ce bouillonnement de vie et d'activités associatives.

Mais la valeur du témoignage de la vie personnelle n'a pas été oubliée. Certains ont choisi un témoignage de paix et de réconciliation dans des situations limites telles que les camps de réfugiés arabes et l'Irlande du Nord. D'autres ont fondé de petites fraternités d'accueil pour le soutien de la vie familiale dans des quartiers multi-raciaux ou sous-privilégiés des grandes villes.

Le dialogue avec pouvoirs publics et gouvernements, parfois en collaboration avec des chrétiens d'autres confessions, a mené inéluctablement à une application élargie du principe originel de la non-violence absolue. « L'histoire ultérieure du quakérisme a révélé l'existence de deux courants de pensée, l'un insistant sur l'importance de continuer à s'opposer à toute guerre, ou mesure guerrière, par un témoignage personnel énergique, l'autre mettant l'accent sur la valeur de toute tentative de réconciliation dans le cadre réel de la situation internationale, même si, à première vue, une telle action se présente comme un compromis dans l'application de principes fondamentaux. Dans les meilleures occasions, les Amis ont reconnu l'interdépendance de ces deux points de vue » (E.H. Milligan, *Britannica on Quakerism,* tiré-à-part de l'article de *Encyclopedia Britannica* de 1964, Londres, 1965, p. 21-22).

3° Œcuménisme et identité du quakérisme. – Par rapport aux institutions du mouvement œcuménique les quakers se tiennent nettement sur la réserve. L'Assemblée annuelle de Londres n'a pas adhéré au *Conseil Œcuménique des Églises* (COE) et n'a qu'une relation d'associée avec le *Conseil britannique.* Aux États-Unis, la *Friends United Meeting* et la *Friends General Conference* sont membres du COE, mais pas les évangélicalistes (EFA). Ne reconnaissant ni sacrements, ni fonction normative d'un Credo, les quakers ne peuvent entrer dans la problématique de *Foi et Constitution.* Au plan spirituel, le seul qui importe à leurs yeux, il n'y a pas de scandale de désunion : l'unité de Jésus existe déjà. Cette optique spirituelle laisse place, cependant, à un œcuménisme de prière qui accompagne les autres chrétiens dans leur marche vers l'unité. Elle incite aussi à un œcuménisme de témoignage commun portant sur les vérités essentielles de la foi chrétienne et conduisant à l'action commune dans la cité. Mais rend-elle réellement compte du fait inéluctable de la spécificité confessionnelle du quakérisme ? Le mouvement de convergence œcuménique ne lui pose-t-il pas la question de son identité profonde ? Le quakérisme est-il mouvement spirituel ou confession chrétienne ?

Répertoires bibliographiques. – J. Smith, *A descriptive catalogue of Friends books,* 2 vol., Londres, 1867 ; *Supplement to a descriptive catalogue,* 1893 ; *Bibliotheca anti-quakeriana,* 1873. – C. Freeman, bibl. chronologique des publications quakers des origines à 1656, Londres, 1938. – A. Turner, *A bibliography of quaker literature, 1893-1967,* Londres, 1973.

Dictionnaires. – *Encyclopédie des Sciences religieuses,* éd. par F. Lichtenberger, t. 11, 1881, p. 48-56. – *Encyclopedia of Religion and Ethics,* éd. J. Hastings, art. *Friends (Society of),* t. 6, 1913, p. 142-47. – RGG, 3e éd., t. 5, 1961, col. 728-33 (art. *Quaker*). – E.H. Milligan, *Britannica on Quakerism,* Londres, 1965 ; tiré-à-part de l'art. de l'*Encyclopedia britannica,* 1964. – NCE, t. 6, 1967, p. 200-02. – Etc.

Histoire. – La plus complète est celle publiée par la coll. Rowntree : W.C. Braithwaite, *The beginnings of quakerism,* 1912 (2e éd. revue par H.J. Cadbury, York, 1955) ; *The second period of quakerism,* 1919 (2e éd. revue par Cadbury, York, 1961). – R.M. Jones, *The later periods of Quakerism,* 2 vol., 1921 (réimpr. par Greenwood Press, 1970).

Dans la même coll. : R.M. Jones (avec I. Sharpless et A.M. Gummere), *The quakers in the american colonies,* Londres, 1911 ; mis à jour par A.J. Worrall : *Quakers in the colonial North East,* Univ. Press of New England, 1980.

A. Neave Brayshaw, *The quakers, their story and message*, 1921 ; 3e éd., Londres, 1969. – H.H. Brinton, *Friends for three hundred years*, New York, 1952 ; Londres, 1953. – E. Vipont, *The story of quakerism*, Londres, 1954 ; 3e éd., Indiana, 1977. – H.S. Barbour, *The quakers in puritan England*, New Haven-Londres, 1964. – R.T. Vann, *The social development of english quakerism*, 1655-1755, Cambridge, Mass., 1969. – E.T. Elliott, *Quakers on the american frontier*, Richmond, Indiana, 1969. – E. Isichei, *Victorian quakers*, Londres, 1970. – E. Russell, *The history of quakerism*, Indiana, 1979.

Exposés du quakérisme. – E. Grubb, *What is quakerisms ? An exposition of the leading principles and practices of the Society of Friends*, Londres, 1917 ; 5e éd. 1942 (trad. franç., Paris, 1920). – H. Loukes, *The discovery of quakerism*, 1960 ; Londres, 1970. – E.B. Castle, *Approach to quakerism*, 1961, Londres, 1973. – D.E. Trueblood, *The people called quakers*, 1966 ; Indiana, 1971. – F.B. Hall, *Friends in the Americas*, Indiana, 1976 ; *Quaker worship in North America*, Indiana, 1978. – *Finding Friends around the World*, F.W.C.C., 1982, est un répertoire de renseignements sur le quakérisme mondial.

Présentation officielle du quakérisme. – *London Yearly Meeting, Christian faith and practice in the experience of the Society of Friends*, Londres, 1960, et Indiana, 1973. Cette présentation officielle dérive du *Book of christian discipline*. De 1672 à 1783 des recueils de règles de procédure institutionnelle et de conduite morale circulaient dans la Société sous forme manuscrite. Le premier *Livre de Discipline* fut publié par l'Assemblée annuelle de Londres, en 1783. Première révision en 1802, avec éd. augmentée en 1834 et supplément en 1849. D'autres révisions eurent lieu ; complètes en 1860 et 1883, partielles de 1906 à 1917. Une nouvelle révision complète de 1921 à 1931 aboutit à la publication de trois livres séparés, consacrés respectivement à la foi vécue, à la pratique et au gouvernement. Les deux premiers volumes furent repris en 1955 et aboutirent à la présentation actuelle, le volume sur le gouvernement restant à part.

Processus analogue aux États-Unis : premier *Livre de Discipline* publié par l'Assemblée de la Nouvelle Angleterre en 1785. – Les minutes de l'Assemblée de Londres sont conservées à la bibliothèque de *Central Meeting House* à Londres.

Auteurs spirituels. – 1) *17e siècle.* – Sur Fox, voir DS, t. 5, col. 778-79 ; les éd. critiques des journaux sont de N. Penney ; elles présentent les mss dans leur état original : d'une part, le *Journal* dit « de Cambridge » (2 vol., Cambridge Univ. Press, 1911, introd. de T.E. Harvey) ; d'autre part, *The short journal and itinerary journals* (1925, introd. de Harvey), qui reproduit 3 mss : *The short journal, The itinerary journal, The Haistwell diary*. L'éd. réalisée par J.L. Nickalls, en orthographie moderne, synthétise plusieurs sources, dont le *Journal* dit « de Cambridge » et le *Short journal*.

R. Barclay, *An apology for the true christian divinity*, 1678 (en latin, Amsterdam, 1676) ; *Truth triumphant...*, Londres, Th. Northcott, 1692 (l'Apologie y occupe les p. 251-568).

I. Penington, *The Works of the Long-Mournful and sorely distressed Isaac Penington...*, Londres, B. Clarke, 1681 (2 parties). – W. Penn : voir DS, t. 12, col. 1024-27.

Dans la période de 1650-1700 les quakers ont publié 3 750 écrits et on estime à 2 000 le nombre de documents et lettres manuscrits conservés. H. Barbour et A.O. Roberts (*Early quaker writtings, 1650-1700*, Michigan, 1973) ont fait un choix dans tous ces matérieux pour présenter un recueil représentatif d'extraits.

Pour la vie concrète des communautés quakers de cette période, voir J. Besse, *A collection of the sufferings of the people called quakers from 1650-1689*, 2 vol., Londres, 1753.

2) *18e-19e siècles.* – *The journal and major essays of John Woolman*, éd. Ph. E. Moulton, New York, 1971. – *Journal of the life and labours of Thomas Shillitoe*, Londres, 1839. – *Memoirs of the life and gospel labours of Stephen Grellet*, éd. B. Seebohm, Philadelphie, 1860. – *Memoirs of the life of Elizabeth Fry*, éd. par ses filles, 2 vol., Londres, 1847 ; 2e éd. 1848. – J.J. Gurney, *Essays on the evidences, doctrines and practical operations of christianity*, Philadelphie, 1840. – C.E. Stephen, *Quaker strongholds*, Londres, 1891 ; *Light arising*, Londres, 1908. – J.W. Rowntree, *Man's relation to God*, Philadelphie, 1919 ; *Present day papers*, 4 vol., York, 1898-1904. – Consulter aussi les nombreuses biographies de quakers de cette période.

Études sur la spiritualité. – R.H. King, *George Fox and the light within, 1650-1660*, Philadelphie, 1940. – L. Eeg-Olofsson, *The conception of the inner light in Robert Barclay's theology*, Lund, 1954. – P.H. Oliver, *The quakers and quietism. From George Fox to Thomas Storey* (thèse, univ. de Melbourne, 1972). – D.C. Bales, *Barclay's Apology in context. The quaker understanding of Revelation in Seventeenth-Century England* (dissert. doctorale, univ. de Chicago, 1980).

Coll. Catholic and Quaker studies, New Jersey (États-Unis) et Woodbrooke Extension Service en Angleterre : 1) W.P. Roberts, *The Quakers as type of the Spirit-centred community* ; – 2) M.A. Creasey, *Early quaker christology with special reference to the teaching and significance of Isaac Penington* ; – 3) P.S. Nesti, *Grace and faith : the meaning of salvation. An analysis of early quaker soteriology and sacramentality, 1650-1689* ; – 4) D. Friday, *The Bible. Its criticism, interpretation and use in 16th and 17th century England*.

Études diverses. – H.T. Hodgkin, *Friends beyond seas*, Londres, 1916 (sur les missions). – A. Raistrick, *Quakers in science and industry during the 17th and 18th centuries*, 1950 ; 2e éd., Newton Abbot, 1968. – W.A. Campbell, *Quakers and education as seen in their schools in England*, Londres, 1963.

M.E. Hirst, *The quakers in peace and war*, 1923 ; New York-Londres, 1972. – Th. E. Drake, *Quakers and slavery in America*, 1950. – London yearly meeting, *Unity in the Spirit : Quakers and the ecumenical pilgrimage*, Commitee on christian relationships, 1979.

En France : H. von Etten, *Les Quakers. Histoire de la société religieuse des Amis, depuis la fondation jusqu'à nos jours*, Société chrétienne des Amis, 1924 ; *Chronique de la vie quaker française de 1750 à 1938*, 1938.

Swartmore Lecture, conférence annuelle depuis 1908, patronnée par le Woodbrook Extension Committee ; son but est de faire connaître le message et la mission de la Société des Amis ; publication annuelle sous forme de livre.

Revues et périodiques : liste dans *Finding Friends around the World*, p. 112-15. *The Friends'Quarterly* (Drayton House, Gordon Street, Londres) publie des articles sur la spiritualité quaker.

Francis Frost.

QUARANTE-HEURES. – 1. *Origines.* – 2. *Développement et diffusion.* – 3. *Spiritualité.* – 4. *Conclusion.*

1. **Origines des Quarante-Heures.** – Les Quarante-Heures (= QH), prière populaire sous forme d'adoration du Saint Sacrement exposé solennellement durant quarante heures, ont une histoire complexe. La question fut étudiée attentivement et avec équilibre par le jésuite Angelo De Santi (onze art. dans *La Civiltà Cattolica*, t. 68, 1917 à t. 70, 1919 ; en volume : *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Rome, 1919).

Cette histoire s'enracine profondément dans l'antique coutume chrétienne du jeûne prolongé et de l'abstinence durant les derniers jours de la Semaine Sainte, en souvenir du temps où « caro Christi in monumento requievit » (Augustin, *Epist.* 36, 13, 31, CSEL 34/2, p. 60), et dans la liturgie de l'adoration de la croix, puis du Crucifié. On y adjoignit très vite d'autres pratiques, comme les veillées de prière, à la fin du 10e siècle, lorsque vint s'ajouter à l'adoration du tombeau du Christ celle du Saint Sacrement exposé dans un « reposoir » (cf. J.A. Jungmann, *Die Andacht der vierzig Stunden und das heilige Grab*, dans *Liturgisches Erbe und pastorale*

Gegenwart, Innsbruck, 1960, p. 295-315 ; H. Thurston, *Lent and Holy Week,* Londres, 1904, p. 110-48). On sait, par exemple, qu'à Aquilée, jusqu'au 12e siècle, on avait l'habitude de déposer, dans le côté de la statue (*simulacro*) du Rédempteur crucifié, attachée avec des bandelettes, une custode contenant le Saint Sacrement. Ainsi en fut-il à Zara (Dalmatie) vers 1214, avec les *Battuti* de Saint-Sylvestre, puis au 14e siècle, avec les Tertiaires franciscains. Après une procession le soir du Jeudi Saint, et jusqu'à midi le Samedi Saint, on adorait le Corps du Christ, déposé dans un ciboire recouvert d'un voile, exposé sur l'autel comme sur un trône, rappelant le sépulcre où le Seigneur aurait reposé précisément quarante heures d'après le calcul de saint Augustin (*De Trinitate* IV, 6, PL 42, 894-5). Voir *La Più antica adorazione delle 40 ore nell'Orbe cattolico,* dans *Seizième Congrès Eucharistique international,* Rome, 1908, p. 741-45 ; De Santi, p. 8-12. Il s'agissait alors plutôt d'une veillée de prière au sépulcre du Seigneur.

A Milan, entre 1527 et 1537, aura lieu le passage de cette forme liturgico-dévotionnelle locale ou particulière à la forme plus populaire et universelle, avec l'exposition ininterrompue du Saint Sacrement, pendant 40 heures, et les processions d'une église à l'autre. A l'origine de cette nouvelle dévotion, on trouve, en même temps que les prédispositions religieuses des Milanais, divers personnages qui apportent chacun un élément nouveau. Ces contributions se fondent et s'enrichissent réciproquement, créant ainsi le style des QH.

Le premier est un prêtre de Ravenne, Antonio Bellotti, commendataire de l'église Saint-Antoine de Grenoble, fondateur de l'Oratoire de l'Éternelle Sagesse (cf. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento,* Rome, 1913, p. 408-15). En 1527, il institua pour les dévôts de l'école qu'il avait fondée dans l'église du Saint-Sépulcre, l'obligation de célébrer chaque année la prière des QH, non seulement durant le triduum pascal, mais aussi trois autres fois : aux fêtes de la Pentecôte, de l'Assomption et de Noël. Cette prière se répandit dans d'autres églises de Milan après la mort de Bellotti en 1528.

Le deuxième personnage fut le dominicain espagnol Tomás Nieto, qui prêcha le carême à la cathédrale de Milan en 1529. Devant les dangers d'une guerre imminente et de la peste, il exhorta les fidèles à la pénitence, à la prière, à la pratique des sacrements et, finalement il établit un triduum de processions. Lors de la dernière, le Saint Sacrement fut porté solennellement de la cathédrale à la basilique Saint-Ambroise, puis de nouveau à la cathédrale, où il resta exposé entouré de lumières jusqu'au soir. Le dominicain ajouta à ces processions la dévotion des QH telle qu'elle était pratiquée à l'église du Saint-Sépulcre ; il voulut l'étendre à d'autres paroisses (cf. l'opuscule rarissime qui était conservé à la bibliothèque ambrosienne de Milan et fut perdu lors de la 2e Guerre mondiale : *Ordine de la Processione Triduana ordinata dal reverendo patre de Sacra Teologia Doctore celebratissimo Magistro Thomaso Nieto per la liberatione de la Cità de Milano et salute de soy citadini* (Milan, 1529 ; copie à l'Ambrosienne, I 206 inf. [2], f. 147-64).

Alors entra en scène le troisième personnage, Fra Buono, de Crémone † 1547. Ermite indépendant, il menait une vie sainte ; une grande amitié le liait aux premiers Barnabites et spécialement à Antoine Marie Zaccaria (cf. D. Bergamaschi, *Vita di Fra Buono Eremita, istitutore delle santissime Quarantore,* dans *La Scuola Cattolica,* t. 2, 1908, p. 208-27, 316-37 ; à part, Monza, 1908). Au dire du chroniqueur jésuate P. Morigia, Fra Buono aurait, en 1534, demandé au duc de Milan Francesco II Sforza et au vicaire général Ghillino Ghillini, évêque de Comachio et suffragant de l'archevêque cardinal Hyppolite d'Este, la permission d'exposer le Saint Sacrement sur l'autel, sans voile, et avec des lumières, pour une adoration incessante de quarante heures, nuit et jour, par le peuple, qui irait d'une église à l'autre. En réalité, le 11 juin 1534, il y eut une procession solennelle du Saint Sacrement, depuis la cathédrale jusqu'à la basilique Saint-Ambroise, et vice versa, avec la participation de tout le clergé séculier et régulier, des confréries et du peuple, avec beaucoup de lumières et de décorations. L'apport de Fra Buono se confond presque entièrement avec les initiatives de Zaccaria, de ses premiers barnabites et du capucin Giuseppe Piantanida da Ferno (cf. Paolo Morigia, † 1602, dans *Historia dell'antichità di Milano,* Venise, 1592, p. 344).

Le meilleur témoignage, jusqu'à ce jour unique document contemporain, est un passage de la *Cronica milanese dall'anno 1500 al 1544,* de Gianmarco Burigozzo, mercier et, à ses moments perdus, chroniqueur. Il rapporte qu'en 1537 « quelques personnes » avaient proposé d'ériger un autel dans l'abside de la cathédrale, afin d'y exposer le Saint Sacrement continuellement. Le prédicateur de carême encouragea cette idée et la recommanda à toute la population. Cette proposition fut immédiatement exécutée, avec la « nouveauté » de faire les QH à tour de rôle dans chaque église de la ville, avec toujours beaucoup de lumières et d'ornements. Le récit de Burigozzo est assez vague ; on s'accorde à identifier les « quelques personnes » avec les premiers Barnabites ; reste à repérer le prédicateur de la cathédrale. Selon la tradition des Capucins, ce serait Giuseppe Piantanida da Ferno. Connaissait-il Zaccaria et les premiers Barnabites avant d'entrer dans la Réforme des Capucins, et était-il déjà un prédicateur célèbre ? Ou fit-il leur connaissance et celle de Fra Buono à Milan, par l'intermédiaire de Giovanni da Fano, qui y avait fait publier au mois de mai 1535, une *Ordinatione per lo Corpus Domini* ? Ce point demeure obscur. Les sources « capucines » n'en parlent pas beaucoup. Mais, rétrospectivement, elles concordent toutes sur le fait que Piantanida avait prêché le carême à Milan en 1537, comme l'écrit au début du 16e siècle le chroniqueur capucin Salvatore da Rivolta (*Del P.F. Giosefo da Ferno predicatore capuccino, detto da Milano,* dans *Vite di alcuni frati Capuccini della Provincia di Milano illustri in virtù e santità... cavate dalli Processi giurati delle compilationi di essa Provincia,* ms, Archiv. di Stato di Milano, f.r., p.a., cart. 6493, f. 15v-16v ; voir aussi : Metodio da Nembro, *Salvatore da Rivolta e la sua cronaca,* Milan, 1973, p. 572). On n'y trouve aucun indice d'une quelconque collaboration ou d'une amitié avec les Barnabites, qui ne sont nommés que dans les dernières années de sa vie, après 1552 (f. 20r-21r).

Sans nul doute, aucune des sources des Capucins ne précise qui fut le premier initiateur des QH. Seul l'apport de nouveaux documents pourrait donner quelques précisions. Donc, jusqu'à preuve du contraire, nous pouvons souscrire au jugement équilibré du jésuite A. De Santi. Celui-ci, après une sérieuse révision critique, affirme que « les circonstances historiques semblent entremêler le saint fondateur des Barnabites, ses compagnons, l'ermite Fra Buono et le Père Giuseppe da Ferno, de telle manière que, probablement, le dernier mot de cette histoire serait que tous eurent un rôle important dans l'institution des QH à Milan en 1537 » (p. 109-10).

En résumé, l'histoire propose trois opinions, résultant de trois traditions et se fondant sur trois groupes de documents : a) le témoignage plutôt tardif de Paolo Morigia, qui voit dans Fra Buono l'auteur de QH en 1534 à Milan, réalisées ensuite par les Barnabites en 1537. Mais Morigia se révèle médiocre historien quand il s'agit des QH, car il ignore l'arrivée des

Capucins à Milan en 1535 ; il ne mentionne pas leur couvent, pourtant peu éloigné du sien, ne les nomme pas dans sa liste des Ordres religieux présents à Milan ; il passe sous silence le rôle qu'ils ont joué lors de la peste, ne parlant que de l'arrivée des Capucines. Il semble ignorer les écrits de Mattia da Salò sur les QH, imprimés quelques années avant sa propre *Historia dell'antichità di Milano.* Pour surmonter cette difficulté, Premoli formule l'hypothèse que 1534 fut l'année du projet, dont le mérite revient à Fra Buono, alors que 1537 fut l'année de sa mise en exécution avec l'intervention des Barnabites. – b) Le témoignage du chroniqueur Burigozzo, contemporain de l'événement, qui attribue à « quelques hommes » (les Barnabites) l'introduction, en 1537, des QH solennelles avec des processions et des visites dans les différentes églises. – c) La tradition des Capucins qui voit dans le prédicateur anonyme de la cathédrale, signalé par Burigozzo, Giuseppe da Ferno, ainsi que l'affirment par la suite les premiers chroniqueurs capucins. Pour eux, Giuseppe da Ferno fut l'initiateur des QH lors de sa prédication à la cathédrale de Milan en 1537. Ils font remarquer l'amitié qui le liait aux premiers Barnabites, et spécialement au fondateur.

Ces diverses traditions, nées parallèlement au 16e siècle, furent recueillies par divers écrivains, sans polémique. Mais au siècle dernier, on s'aperçut que les trois traditions étaient rivales.

Le procès de canonisation d'Antoine-Marie Zaccaria, achevé en 1890, mit en évidence, avec sa dévotion eucharistique, l'adoration solennelle des QH qu'il avait propagée. Mais l'Ordre des Capucins, qui dès le début avait soutenu cette pratique au point d'en venir à la considérer « proprium et speciale institutum Ordinis » (chapitre général de 1698 ; cf. *Analecta OFM. Cap.*, t. 7, 1891, p. 206), voulut défendre son héritage. La polémique s'étendit jusque dans des revues locales : *Ateneo illustrato* (Turin), *Annali Francescani* (Milan), *Eco di S. Francesco* (Naples), *L'Osservatore cattolico*, etc. Bornons-nous aux principaux écrits.

Le capucin Egidio da Milano † 1892 rassembla des matériaux documentaires sur la tradition capucine (aux Archives gén. de l'Ordre, à Rome). Encouragé par lui, Pellegrino da Forlì † 1885 publia *L'Apostolo del Sacramento, ovvero l'Ordine dei Cappucini e l'esposizione delle Q.* (Rome, 1878), sans éclairer la question des origines des QH.

Édouard d'Alençon † 1928, archiviste général des Capucins en 1892, s'occupa scientifiquement des origines de la dévotion ; s'appuyant sur Mattia da Salò, Girolamo de Montefiore et Bernardino da Colpetrazzo, critiquant Burigozzo et Morigia, il soutient que les QH commencèrent en 1537 avec Piantanida et non en 1534 avec Fra Buono et Zaccaria (*De origine orationis XL Horarum*, dans *Analecta OFM.Cap.*, t. 13, 1897, p. 178-84 ; à part, Rome, 1897) ; il répondait du même coup à divers ouvrages du barnabite L. Minelli (*L'apostolato di Gesù in Sacramento. Breve biografia del V. A.M. Zaccaria...*, Asti, 1877 ; *Il V. A.M. Zaccaria fondatore delle Q.*, dans *Ateneo illustrato*, t. 9, n. 46, 1877 ; *Chi sia l'istitutore delle Q., ibidem*, t. 10, n. 43, 1878), du cardinal Graniello (*L'orazione delle XL Ore...*, Rome, 1895) et à d'autres articles de l'*Ateneo* (t. 9, 1877, n. 30, 42-43, etc.). D'autres travaux plus ou moins achevés d'Édouard d'Alençon restèrent inédits, mis à part un article sur l'apostolat de Giuseppe da Ferno (*Analecta OFM.Cap.*, t. 39, 1923, p. 48-53).

Tandis qu'Achille Ratti, futur Pie XI, alors directeur de l'Ambrosienne, touche aux QH dans sa *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano* (Milan, 1895), le capucin Federico da Ovada envoie à son supérieur général ses *Documenti sopra l'institutione delle Q.* (ms). Vers la fin de 1897, le barnabite Fr. Tranquillino Moltedo, dans sa *Vita di S. A.M. Zaccaria* (Florence, 1897), revendique pour son saint l'institution des QH et conteste la tradition capucine comme les travaux d'Édouard d'Alençon (2e partie, ch. 6). Ce dernier répliqua par des lettres, dont parut une version française (nov. 1904).

C'est alors qu'intervint le jésuite A. De Santi, qui retrace l'histoire connue depuis les origines, non sans l'aide des archives générales des Capucins. De nos jours, on peut dire avec P. Prodi : « Même si personne ne peut être appelé fondateur de cette dévotion, et si l'on peut dire que la polémique à ce sujet est désormais dépassée, cependant on reconnaît communément que saint A.M. Zaccaria eut un rôle déterminant dans son établissement » (dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 1, Rome, 1961, p. 589-90). Voir aussi A.M. Gentili, *I Barnabiti*, Rome, 1967, p. 47-49, n. 22-24.

A. Sala, *Biografia di S. Carlo Borromeo...*, t. 1, Milan, 1858, Dissert. III, p. 450 svv. – D. Fabianich, *Istoria dei Frati Minori... in Dalmazia e Bossina*, t. 1, Zara, 1863, p. 282-311. – Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, t. 1, Paris, 1867, p. 477-84 ; *Il primo istitutore delle Q.*, dans *Eco di S. Francesco*, 1876, p. 569-75 ; *Ricerche sull'istitutore delle Q.*, dans *Annali Francescani*, 1878, p. 86 svv, 150 svv ; *Nuovo documento sulla paternità... delle Q., ibidem*, 1880, p. 531 svv.

L. Persoglio, *Memorie storiche sulla divozione delle Q.*, Gênes, 1885 ; cf. *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 1, 1896, p. 470-75. – P. Piacenza, *Su la esposizione del SS. Sacramento*, Rome, 1896. – Federico (da Ovada), *Elenco di scrittori i quali attestano che... Giuseppe da Ferno fu l'istitutore delle Q.*, dans *Annali Francescani*, t. 28, 1897 (4 art.). – P. Norbert, *Zur Geschichte des Vierzigstündigen Gebetes*, dans *Katholik*, t. 2, 1898, p. 151-58.

O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Rome, 1913, p. 42-45, 456-60. – G. Fornaroli, *L'Eucaristia nel culto...*, dans *Rivista liturgica*, t. 10, 1923, p. 235-42. – P. Paschini, *La devozione al SS. Sacramento sui primi del Cinquecento*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 53/6, 1925, p. 123-31 ; *Note sul culto eucaristico nella vita religiosa italiana del primo Rinascimento*, dans *Divinitas*, t. 6, 1962, p. 340-79.

P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2e éd., t. 1/1, Rome, 1930, p. 229-48. – Ernest-Marie de Beaulieu, *Le P. Joseph de Ferno...*, dans *Voix Franciscaine*, t. 38, 1932, p. 293-96, 326-30. – *L'istituzione delle Q. (Nota esplicativa)*, dans *La Congr. dei Chierici Reg. di S. Paolo... nel IV Centenario della fondazione*, Gênes, 1933, p. 16. – Osmund von München, *Ein Beitrag zur Geschichte des Vierzigstündigen Gebetes*, dans *Provinzbote* (de la province capucine de Bavière), t. 13, 1933, p. 40-46.

Ilarino da Milano, *L'origine milanese delle Q.*, dans *Azione francescana*, t. 3, 1934, p. 180-82, et dans *L'Italia* (Milan), 11 août 1934. – Vito da Clusone, *A proposito dell'istituzione delle SS. Q.*, dans *Aurora Francescana*, t. 9, 1934, p. 86-90. – Attilio da Varazze, *El iniciador de las « Cuarenta Horas »*, dans *Terciario Franciscano*, t. 22, 1934, p. 332-36. – T.M. Abbiati, *La diffusione delle Q. e i Barnabiti*, dans *Eco dei Barnabiti*, juin, 1939, p. 25-29. – M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 3, Milan, 1949, p. 500-02. – Arsenio da Casorate, *Vita del V.P. Giuseppe Piantanida da Ferno*, Milan, 1965. – E. Cattaneo, *Le Q. ieri e oggi*, dans *Ambrosius*, t. 43, 1967, p. 227-42. – *Eucaristia e spiritualità religiosa*, dans *Diocesi di Milano-Terra Ambrosiana*, t. 24, 1983, surtout p. 149-62.

2. **Développement et diffusion.** – Après la première célébration des QH à Milan, en 1537, Paul III envoya un bref d'approbation (28 août) avec indulgence plénière pour une année. Ce fut le premier document pontifical concernant les QH (A. Ratti, *op. cit.*, p. 42 ; *Analecta OFM.Cap.*, t. 13, 1897, p. 182). Les approbations papales se multiplièrent et firent de cette dévo-

tion un élément important de la piété chrétienne (cf. *infra*).

1° En Italie. – S'il est vrai que les QH, sous leur forme solennelle, commencèrent à Milan, il est plus vrai encore qu'elles seraient probablement restées un fait local ou régional si les Capucins ne s'en étaient fait les promoteurs dans leurs prédications de carême ; ils les répandirent dans toute l'Italie et, vers la fin du 16e siècle, en Europe, aidés par les Jésuites et surtout par l'influence de la législation synodale de saint Charles Borromée. A part le fait de l'attribution aux premiers Barnabites de l'introduction des Quarante-Heures d'abord à Milan, puis à Vicence, on ne trouve rien, dans l'histoire de cet institut religieux, qui puisse être comparé, même partiellement, à l'activité des capucins dans le développement et la propagation de cette dévotion (A.M. Erba, *Chierici Regolari di San Paolo (Barnabiti)*, DIP, t. 2, 1975, col. 945-74). Selon De Santi, « le mérite incontesté de l'expansion de cette dévotion en Italie revient à Giuseppe da Ferno († 1556 ; DS, t. 8, col. 1340-41) ; de même qu'on doit reconnaître à ses compagnons et disciples, ainsi qu'à tout l'Ordre des Capucins après lui, l'honneur d'avoir été les promoteurs les plus fervents et les plus efficaces des Quarante-Heures » (p. 109).

Énumérons les faits les plus marquants de cette expansion (De Santi, p. 111-66, 179-204, 225-75). Piantanida introduisit les QH à Pavie en 1537 et en avril 1538 à Gubbio (Ombrie) dans l'église de Saint-François, où elles furent reprises chaque année à la fête de Noël. En juin 1538, à Borgo San Sepolcro, il composa un règlement, l'un des plus anciens, pour la prière des QH (*Analecta OFM.Cap.*, t. 39, 1923, p. 48-53). En 1539, ce fut le tour de Sienne, puis d'Arezzo (*Miscellanea francescana*, t. 38, 1938, p. 89). En 1540, Bernardino Ochino célébra les QH à Sienne, mais il les prolongea durant 40 jours ; pendant les processions, il faisait porter le crucifix seulement (C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, t. 2, Turin, 1866, p. 35, 40 ; R. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore*, éd. ital., Florence, 1940, p. 36).

Les QH furent introduites aussi par Piantanida à Bologne en 1546, puis reprises en 1548 (sur la prédication de Piantanida, cf. Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia Ord. Fr. Min. Cap., 1525-93*, dans *Monumenta historica Ordinis Minorum Cap.* = MHOMC 3, Assise, 1940, p. 104-11 ; Matthias a Salò, *Historia Cap.*, MHOMC 6, Rome, 1950, p. 386-405). Curieusement, à Rimini, en 1548, on voit les QH prêchées par un capucin avec deux frères mineurs de la stricte observance, durant le carnaval, alors que les Capucins choisissaient seulement les premiers jours de la Semaine Sainte (Rimini, *Bibl. Gambalunghiana*, ms D. III. N. 76). Un autre prédicateur capucin avait introduit les QH à Recanati en janvier 1542 (C. Urbanelli, *Storia dei Cappuccini delle Marche* I 3 : *Documenti*, t. 1, Ancône, 1984, p. 90, n. 71-2).

A Rome, les QH sont dues à l'initiative de l'archiconfrérie de la Trinità dei Pellegrini, établie le 16 août 1548, avec Philippe Néri, dans l'église du Saint-Sauveur in Campo (F. Caraffa, art. *Roma*, DIP, t. 7, 1983, col. 1936). La confrérie appelée par la suite, « dell'orazione et della morte », fut reconnue par Pie IV en 1560, mais il semble que sa pratique se limita plutôt aux confrères et non à la population. Philippe Néri fixa le premier dimanche de chaque mois et les premiers jours de la Semaine Sainte pour la pratique des QH (P.G. Bacci, *Vita S. Philippi Neri*, lib. I, c. 8, Rome, 1645, p. 16).

Autre grand apôtre des QH, Francesco de Soriano † 1567 eut le mérite d'améliorer le déroulement des cérémonies, qu'il diffusa à Terni, Recanati, Spolète, Todi, Amelia, Pérouse, Orvieto, Assise, Gubbio, Borgo San Sepolcro, etc. Après le sermon, il amenait les ennemis à s'embrasser et à se réconcilier (MHOMC 3, p. 159).

A cette époque les *Jésuites* commencèrent leur apostolat des QH. A Messine, en 1553, Girolamo Otello di Bassano proposa cette prière afin de conjurer les incursions des Turcs (*Litterae quadrimestres*, coll. MHSI, t. 2, p. 257-59 ; J.A. de Polanco, *Chronicon*, t. 3, p. 197-98). Cette dévotion eut grand succès dans les villes où elle fut introduite par les Jésuites. Mais la nouveauté la plus intéressante eut lieu en 1556 : les jésuites E. Gómez de Montemayor et J. Mortagnes, du collège de Lorette, opposèrent aux divertissements et aux théâtres mondains des trois derniers jours du carnaval, une célébration des QH qui intégrait une représentation théâtrale sacrée. Les fidèles, attirés par la nouveauté, vinrent nombreux à l'église et désertèrent ainsi les autres divertissements (*Litterae quadrimestres*, t. 4, p. 575-6 ; Polanco, *Chronicon*, t. 6, p. 81). Cette nouveauté fit beaucoup parler. Par la suite, les Jésuites étendirent cette coutume, qui leur était propre, à leurs églises et collèges en Italie et dans les autres pays. Ce fut l'origine des expressions « saint carnaval » ou « triduum des QH ».

Nombreux furent les prédicateurs capucins qui, dans la seconde moitié du 16e siècle, travaillèrent à l'expansion de cette dévotion eucharistique, souvent accompagnée de grandes manifestations populaires de réconciliation et de paix, ainsi que de processions. Le plus célèbre fut Mattia Bellintani da Salò († 1611 ; DS, t. 1, col. 1355-57).

A Vérone, le succès de ses prédications fut tel que les curés des paroisses et Marcantonio Della Torre, prévôt de la cathédrale, craignirent des désordres. Ils imposèrent des heures d'adoration différentes pour les hommes et pour les femmes (A. Canobbio, *La divota oratione delle Quaranta Hore fatta nella città di Verona la settimana santa dell'anno 1587*, Vérone, 1587). Mais Bellintani continuait à parcourir l'Italie. Dans sa prédication il mêlait toutes les classes sociales avec un courage qui ne fut pas toujours compris. Il est intéressant de se reporter, à ce sujet, au témoignage du capucin Stefano da Milano. Dans une lettre inédite à Charles Borromée, il décrit un des nombreux cas de ces difficultés, souvent formalistes, rencontrées lors de la célébration des QH (Bibl. Ambrosiana, F. 154 inf., f. 404r ; Salò 15 mars 1581). Autres témoignages de ces difficultés dans deux lettres de Iacopo Maracco au patriarche d'Aquilée, les 5 juillet et 4 septembre 1567 (Davide da Portogruaro, *Storia dei cappuccini veneti*, t. 2 : *Primi sviluppi 1560-80*, Venise-Mestre, 1957, p. 534-36, documents 26 et 28).

Bellintani, qui se donna à cet apostolat eucharistique en Italie, en France et en Bohême, décrit son expérience en deux petits volumes imprimés à Brescia en 1588 (*Trattato della santa oratione delle quaranta Hore ; Ordini di fare l'oratione delle quaranta Hore i quali si devono accomodare alle città che li usano come quest'anno 1588 sono accomodati alla città di Brescia*). Comme on le lit dans une chronique de 1598, à Milan, « chaque heure il faisait un sermon ; il volait de sermon en sermon, persuadant les fidèles à se pardonner les injures ; ils s'embrassaient là, devant le Seigneur. Ce spectacle était si touchant que les cœurs les plus durs étaient portés à se pardonner » (C. Marcora, *Il diario di G. Battista Casale, 1554-98*, dans *Memorie storiche della diocesi di Milano*, t. 12, 1965, p. 402-3). Cf. Francesco da Vicenza, *Cenni biografici del P. Mattia Bellintani da Salò. Da un documento inedito*, CF, t. 6, 1936, p. 247-61. Charles Borromée suivit cet exercice spirituel et ne dédaigna pas de faire ce que le prédicateur recommandait, comme d'embrasser son voisin (C. Marcora, *Il processo diocesano informativo sulla vita di S. Carlo per la sua canonizzazione, ibidem*, t. 9, 1962, p. 365). Déjà lors du premier concile provincial de 1565, il

avait recommandé cette dévotion à ses fidèles, et en avait amélioré l'organisation lors du 4e concile provincial en 1576. Le 27 juin 1577, il promulga un règlement intitulé : *Avvertenza per l'oratione delle Quaranta Hore* (*Acta Ecclesiae Mediol..*, éd. A. Ratti, t. 2, Milan, 1890, p. 1927-28). Ce texte servit de guide à l'autorité ecclésiastique lorsque, par la suite, elle eut à intervenir à propos des QH.

Beaucoup de prédicateurs ont œuvré pour le développement de la prière des QH. L'énumération de leurs noms et des villes où ils ont prêché serait trop longue. On en a de nombreux témoignages dans les Archives des villes où ils sont passé. Retenons les noms de Fedele da San Germano, Giacinto da Casale, Crisostomo da Utri, Giovanni da Sestola, Francesco da Sessa, Giovanni Battista d'Este, etc.

2° Dans les autres pays aussi, à la fin du 16e siècle et dans les débuts du 17e, les QH se répandirent, mais avec un caractère plus populaire et la création de confréries et compagnies destinées à en régler le déroulement.

1) *En France*, les QH furent introduites à Paris, en 1574, par le jésuite Edmond Auger, provoquant une controverse sur leur légitimité. Mais les Capucins jouèrent le rôle de premier plan, grâce à Mattia da Salò.

Il prêcha à Lyon en 1576 « dans la cathédrale... où ses sermons eurent un grand succès et portèrent beaucoup de fruits, à cause de la nouveauté de son style et de sa prédication, car les prédicateurs français n'utilisaient pas l'action, mais ils semblaient plutôt réciter leurs sermons, écrits d'avance, qu'ils lisaient devant le peuple » (CF, t. 6, 1936, p. 254). Salò fonda aussi à Lyon la confrérie du Saint Sacrement ; il divisa la ville en 40 secteurs, correspondant à chacun des groupes qui devaient aller, en procession, chacun à son heure d'adoration. En 1577, Bellintani prêcha les QH à Paris, Orléans et Avignon. Dans les régions où l'influence du protestantisme était forte, les Capucins utilisèrent la dévotion dans leurs missions ; ainsi lors de la fameuse mission du Poitou, à Lusignan en 1617, lorsque plus de 50 000 personnes arrivèrent en procession des bourgs et des villages des alentours (Rouen, B.M., ms 1361, p. 125 ; *Recueils pour les Missions... de la Province de Touraine*, Orléans, B.M., ms 1436, p. 53). Tout au long du 17e siècle, les QH furent célébrées dans les églises comme dans les couvents, lors de circonstances particulières et durant le carnaval, ainsi que l'avait décidé le chapitre provincial des Capucins de Paris, en 1612 (Paris, Bibl. Mazarine, ms 2419, p. 298). Mentionnons aussi les QH célébrées dans le Chablais par François de Sales et Chérubin de Maurienne. Voir aussi Charles de Genève, *Les trophées sacrés ou missions des Capucins en Savoie, dans L'Ain...*, éd. F. Tisserand, t. 1, Lausanne, 1976, p. 84-92, 215-61 ; t. 3, p. 40-42, 157-293 ; Ch. Mazouer, *Théâtre et missions pendant la conquête du Chablais*, dans *XVIIe siècle*, t. 34, 1982, p. 399-412.

D'autres, tels Joseph de Tremblay, jouèrent aussi un grand rôle (Pellegrino da Forlì, *Annali dell'Ordine dei... Cappuccini*, t. 1, Milan, 1882, p. 416-17) ; les QH étaient souvent liées aux « missions volantes » des Capucins, par opposition aux « missions fixes » qui avaient lieu dans les couvents. Tandis que les Jésuites inauguraient leurs carêmes par les QH, d'autres missionnaires les organisèrent « alla cappuccina », à la fin du carême.

Dans la seconde moitié du 17e siècle, les QH tendirent à devenir une dévotion régulière, un temps privilégié pour le sacrement de réconciliation et pour obtenir des indulgences (B. Dompnier, *Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du 17e siècle : les prières des Quarante-Heures*, RHEF, t. 67, 1981, p. 5-31 ; *Les missions des Capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France*, *ibid.*, t. 70, 1984, p. 127-47).

2) *En Espagne*, les QH furent introduites par Joseph de Rocaberti, de Barcelone, entré chez les Capucins en 1577, mort en 1584. Il prêcha à Valls, Perpignan, Villefranche en Catalogne. Le récollet Michel Ribera prêcha à Gérone en 1586. Puis, en Espagne comme ailleurs, les communautés des Capucins célébrèrent les QH. Chaque prédicateur avait sa manière, en particulier dans les missions populaires, forme préférée de leur apostolat. Ainsi, au 18e siècle, Diego de Cadix † 1801 fonda à cet effet une confrérie appelée *LUME*. Il publia un opuscule intitulé : *Hora santamente empleada para les visitas del Jubileo circular* (Jerez, 1793).

Cf. Basili de Rubí, *Un segle de vida caputxina a Catalunya 1564-1664. Approximació histórico-bibliográfica*, Barcelone, 1977, p. 285-88 ; *Els Caputxins a la Barcelona del segle XVIII*, Barcelone, 1984, p. 964-701 ; *Los Capuchinos en la Peninsula Iberica. 400 años de historia 1578-1978*, Séville, 1985, p. 174-75, 311-12).

3) Pour les autres régions, contentons-nous de relever quelques exemples plus typiques. Aux Pays-Bas, à Tournai, au moins à partir de 1597, les Capucins célébraient chaque année les QH, à l'initiative de François Nugent. Les Jésuites les organisèrent à Louvain, à Luxembourg, à Saint-Omer en 1608, à Lille en 1609, à Liège en 1614. Dans les Flandres, les QH avaient lieu chaque année dans les couvents de capucins. Voir Hildebrand van Hooglede, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, t. 9, Anvers, 1955, p. 669-79.

En Allemagne, les Jésuites introduisirent les QH ; lorsque les Capucins, venant de Belgique, passèrent à Cologne, ils trouvèrent cette dévotion en pratique. En 1629 elle se répandit en Bavière, un peu plus tard en Rhénanie. Les grands apôtres furent Giacinto da Casale dans les années 1621-26 et Ludovic Sedelmair de Deggendorf † 1686, qui fonda en 1674, la confrérie de l'Adoration perpétuelle ; elle se répandit dans toute la région jusqu'à atteindre cent mille membres au 19e siècle.

En Suisse, les Capucins célébraient les QH chaque année dans chaque poste missionnaire (cf. Irénée de Casalmoro, *De totius Rheticae missionis statu compendiosa narratio*, Archives de la province capucine de Lombardie ; Clemente da Brescia, *Istoria delle missioni... nella Rezia*, Trente, 1702, lib. 6, cap. 7 ; Magnus Künzle, *Die Schweizerische Kapuzinerprovinz*, Einsiedeln, 1928, p. 215-16).

Durant la première moitié du 19e siècle, l'exposition solennelle du Saint Sacrement devint plus rare dans les paroisses. Mais la pratique en était conservée dans les couvents et les monastères, dans les chapelles des confréries. Cependant, à partir de 1848 la dévotion eucharistique prit un nouvel essor, surtout l'adoration nocturne (De Santi, p. 331-61 ; *Notti eucaristiche romane*, dans *Vita cristiana*, t. 5, 1933, p. 204-9) ; les QH furent de nouveau célébrées, liées aux missions populaires. Ce sont surtout les congrès eucharistiques qui les firent refleurir. Le premier congrès eucharistique international se tint à Lille en 1881.

Giovanni da Gravellona, *L'orazione delle sante quarant'hore...*, Milan, 1731. – F. Sorrentino, *Il secondo centenario delle Q. circolari in Napoli e l'Opera dell'Adorazione riparatrice in Roma*, dans *La Voce del Cuore di Gesù* (Naples), juillet 1886. – A. Ferrato, *La festa del martedì santo a Saluzzo*, Saluzzo, 1897.

G. Simenon, *Les prières des XL Heures à Saint-Trond*, dans *Leodium*, t. 5, 1906, p. 134 svv. – A. Bevignani, *L'arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte*, Rome, 1910. – G. Cannarella, *Il culto del Sacramento in Siracusa*, Syracuse, 1913. – Frédegang d'Anvers, *L'Apostolat des... Capucins*, dans *Liber memorialis OFM.Cap.*, Rome, 1928, p. 12-14. – P. Cuthbert, *I Cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma* (trad. ital.), Faenza, 1930.

J. McKenna, *« Quarant'ore », or the Forty Hours Prayer*, dans *Clergy Review*, t. 6, 1933, p. 186-209. – Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz* (17e-18e s.), Rome, 1945. – A. Duval, *Le concile de Trente et le culte eucharistique*, dans *Studia eucharistica DCC anni a condito festo SS. Corporis Christi*, Anvers, 1946, p. 379-414.

H. Krömler, *Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz*, Bâle, 1949. – Bernardo de Aguaviva, *Las Cuarenta Horas...*, dans *Estudios Franciscanos*, t. 54, 1953, p. 61-86. – Arsenio d'Ascoli, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Lorette, 1956. – P. Ochsenbein, *« Grosses Gebet der Eidgenossen » und « Grosses allgemeines Gebet ». Zwei Volksandachten in 16. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, t. 73, 1979, p. 243-55.

Voir DS, art. *France* (t. 5, col. 940-43), *Italie* (t. 7, col. 2240-41), *Pologne* (t. 12, col. 1881).

DOCUMENTS PONTIFICAUX. – Le bref de Paul III du 28 août 1537 accordait l'indulgence plénière pour un an ; il fut renouvelé les 28 mars 1539 et 26 août 1540 ; le bref du 26 août 1542 porte la durée à trois ans (confirmation par Jules III, 24/10/1551). – Pie IV, bulle *Divina disponente clementia* (15/11/1560). – Clément VIII, instruction *Graves et diuturnae* (25/11/1592 ; cf. F. Giacomello, *Le Quaranta Ore... La Bolla Clementina...*, Padoue, 1919). – Paul V, *Cum felicis recordationis* (10/5/1606) ; *Romanus Pontifex* (23/5/1606) ; *Alia per nos* (25/1/1620). – Grégoire XV, *Sacri apostolatus ministerio* (21/8/1621). – Urbain VIII, *Aeternus rerum Conditor* (22/10/1623). – Etc.

Pie VII, rescrit du 12/5/1817. – Pie XI, encyclique *Quas primas*, 1925. – Voir De Santi et Fr. Callaey (*I papi e l'Eucaristia*, dans *Divinitas*, t. 1, 1962, p. 169-96).

3. **Spiritualité des QH.** – Au long de son histoire, la pratique des QH a parfois innové et souvent utilisé divers moyens existants pour atteindre ses buts, depuis l'oraison mentale jusqu'aux outrances du théâtre baroque en passant par les pratiques de la dévotion populaire, les ressources de la prédication et les structures des confréries. Nous nous attacherons surtout aux deux premiers siècles de cette histoire dans les pays latins et aux principaux moyens mis en œuvre.

1° UNE LITTÉRATURE D'ORAISON MENTALE. – Nous connaissons indirectement, grâce à Bellintani, les thèmes spirituels utilisés par Giuseppe da Ferno ; les Archives communales de Borgo San Sepolcro conservent les indications qu'il a données, en 1538, aux onze confréries de la ville. Dès le début apparaît l'intention christologique : faire mémoire des quarante heures que le Christ passa dans le sépulcre ; mais on y trouve aussi un but de pacification : « faire une paix universelle, et d'abord dans la ville » (*Analecta OFM. Cap.*, t. 39, 1923, p. 51). Le début des cérémonies était annoncé par les cloches des églises, de telle sorte que « tout le peuple, hommes et femmes, se mette à genoux et récite dévotement cinq Pater et cinq Ave en l'honneur des cinq Plaies du doux Sauveur ». On fait son heure de prière « avec dévotion et en silence » (p. 52-53). Tout est orienté vers la réforme de l'Église et de la vie chrétienne.

Bernardino Ochino (DS, t. 11, col. 575-91), en 1540 à Sienne, organisa les QH, déjà marqué par la spiritualité du « beneficio di Christo » et par l'évangélisme. Il appelait à « la très sainte pénitence avec la vraie contrition », à la confession et à la communion, aux œuvres de charité envers les pauvres, suite logique de la méditation de la croix. Les QH offraient le moyen d'enseigner au peuple l'oraison mentale, car « rares sont ceux qui savent faire autre chose que remuer les lèvres... ». Chaque confrérie devait assurer la prière, non seulement quarante heures, mais aussi quarante jours, « rappelant les principales étapes et les grandes prières que l'on trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament ». L'intention est « d'imprimer dans les cœurs » l'image du Crucifié ; mais en même temps il y avait un but caritatif : que chaque confrérie envoie l'un de ses confrères soigner les malades dans les hôpitaux. Le Crucifié était mis en relief plus que l'Eucharistie, même si, à la fin, on célébrait une messe. Tout devait se dérouler sur un mode pénitentiel, dépouillé, sans trop de « cérémonies ». Les sermons devaient être « très brefs et pieux, enseignant toujours l'oraison ». Nul besoin « d'apparats, draperies, tapisseries, branchages ; tout doit se faire dans la simplicité, la dévotion et le zèle pour Dieu » (C. Cantù, *Eretici d'Italia. Discorsi storici*, t. 2, Turin, 1866, p. 33-40).

Le fait que les QH soient devenues une « école d'oraison mentale » pour les simples est lisible dans un opuscule, peut-être l'un des premiers du genre : *Modo qual si deve tener nella santa meditatione delle Quaranta Hore nella città di Bergamo et Diocese* (Bergame, Vicenzio Sabbio, 1577, 54 f.). Le but propitiatoire et expiatoire de cette prière est souligné dès l'introduction qui expose l'*Ordinatione di fare le Quaranta Hore* (f. 2r-4r).

Les méditations sont introduites par une « confession » destinée à susciter la contrition à partir d'un examen de conscience qui insiste sur les dispositions du cœur (f. 5v), et par la demande de lumière, de force, de recueillement, de conversion, de purification et de contemplation (f. 7rv).

La première méditation est une prière de louange et d'intercession pour les besoins de l'Église et des hommes ; elle est centrée cependant sur le Christ, ayant pour but de « célébrer la très douce mémoire de votre précieuse mort et de votre sainte sépulture... » (f. 17v) ; suivent des oraisons jaculatoires pour croître dans l'Amour du Christ et des prières d'intercession. L'ouvrage s'achève avec des prières avant et après la communion et la confession, et un *Exercitium quotidianum* pour les principales actions de la journée. Ce petit livre est typique de la spiritualité pour les laïcs qui a fleuri autour des QH.

Plus significative encore la méthode répandue par Mattia da Salò. Les *Ordini nella Oratione delle Quaranta Hore* (souvent réédités et commentés) dans son *Trattato della santa oratione delle Quaranta Hore* (Brescia, 1588) s'insèrent clairement dans la volonté de réforme tridentine avec une affectivité toute franciscaine dans le ton. Les fidèles doivent comprendre que cette prière est nécessaire à cause de leurs péchés et pour la réforme de l'Église. Ils doivent lire et méditer tout le déroulement de la Passion du Christ et sa mort ; combien il a souffert pour nous, avec beaucoup de compassion et de larmes. On voit là aussi une grande insistance sur la vie de pénitence à l'imitation du Crucifié. Les grâces à demander sont : le pardon des péchés, ne plus pécher à l'avenir, le secours dans les nécessités corporelles, pour ceux qui nous sont chers, pour le pape et toute l'Église, pour les autorités civiles, la protection de la ville, pour les pauvres pécheurs, pour ceux qui se sont recommandés à notre prière, etc. Le but recherché était « d'attendrir le cœur envers Dieu par la contrition, la dévotion, et envers le prochain par un amour fraternel et par la

réconciliation » (voir aussi *Ordini di fare l'oratione delle Quaranta Hore, i quali si devono accomodare alle città che li usano, come quest'anno 1588 sono accomodati alla città di Brescia,* 5 f. ; exemplaire à l'Ambrosienne S.I.G. 1-26 ; reproduit dans le *Trattato* cité et dans A. Canobbio, *La divota oratione delle Quaranta Hore...,* Vérone, 1587).

Ces éléments furent repris par Charles Borromée dans son *Avvertenza per l'oratione delle Quaranta Hore.* Il conseille de faire « plusieurs fois des considérations pieuses et affectueuses », qui doivent être « brèves, de sorte qu'elles ne dépassent pas le quart d'heure, et qu'elles soient plutôt une incitation à la prière et comme des points de méditations... » (De Santi, p. 120).

On sent aussi l'influence de Bellintani et de Borromée dans un ouvrage à l'usage de la Compagnie du Saint Nom de Dieu, fondée par les Dominicains, à l'église S. Severo Maggiore de Naples : *Meditationi, instruttioni, prieghi et litanie per l'oratione delle Quarant'hore. Agiontovi i sette salmi, Officio, Letanie, Capitoli e indulgentie della Compagnia del Santissimo Nome di Dio* (Naples, Horatio Salvani et Cesare Cesari, 1583, 116 + 24 p.). Ce livret, vademecum pour ceux qui ne savent prier, insiste plus sur la prière continuelle et publique que sur la méditation. Il recommande aux fidèles de se recueillir, de « penser avec une grande dévotion et piété à la mort du Seigneur, de demander avec un fervent désir de vivre une vie nouvelle, afin d'être ensevelis avec le Christ au Baptême..., vivre une vie nouvelle, comme s'ils étaient vraiment ressuscités, puisque Notre Seigneur est déjà ressuscité dans la gloire ». C'est un des rares cas dans la littérature pieuse des QH où l'on mentionne la Résurrection. A chaque épisode de la Passion du Christ correspondent différentes intentions de prière. Le capucin Michelangelo de Venise écrivit un livre du même genre : *Fascetto di mirra, nel quale si contengono quaranta meditationi sopra la passione di Nostro Signore, che possono servire anco per l'oratione delle Quaranta Hore* (2 vol., Venise, 1611-1613) ; il s'inspire de la méthode de Bellintani.

Le livre de Girolamo Semino, chanoine de la cathédrale de Gênes, fut publié à Gênes en 1612, en deux petits volumes : *Delle stationi delle Quaranta Hore. Parte prima composta di varie orationi pertinenti al SS. Sacramento, et di altri devotioni a simile luogo e tempo... Parte seconda, nelle quale si contiene la Passione di N.S. in varie orationi e meditationi distinta* ; l'ouvrage, très rare, dédié aux moniales de l'Annuzianta à Gênes, montre comment, à l'intérieur du monastère, les QH peuvent devenir une « arène » d'oraison mentale et de contemplation. On y souligne l'importance de la prière d'« obsécration ». Les considérations sont très raffinées, particulièrement adaptées à l'affectivité féminine sans tomber dans le sentimentalisme. Le but en est la « charité pure », vécue dans une « parfaite offrande » de soi comme réponse à l'Amour infini de Dieu. On doit s'exercer à s'intérioriser : « Restez dans cette pure hostie ronde, comme en un ciel très pur ; que dis-je, vous êtes déjà vous-mêmes dans ce Ciel qui contient en lui-même tous les cieux » (t. 1, p. 35). On y trouve différentes suggestions pour la méditation et la prière : sur la Cène ; prière au Corps, au Sang et à l'Âme sacrés du Seigneur ; prière au Père, au Verbe, à l'Esprit. Dans la 2e partie, la Passion du Christ est divisée en sept parties, correspondant aux sept heures canoniques, toujours avec les mêmes accents affectifs, et comme pour un pèlerinage spirituel aux lieux où le Christ a souffert : « sur la croix, dans son âme, ses sens, toutes les parties de son corps ». On y retrouve ce que Mattia da Salò avait suggéré dans ses *Corone spirituali per l'attenzione in contemplare la Passione del Signore* et que Charles Borromée et d'autres avaient recommandé.

L'image du « pèlerinage spirituel » se retrouve dans *Pellegrinaggio spirituale alle chiese di questa città di Cremona, nelle quali si espone l'oratione continua delle Quaranta Hore...* (Crémone, 1614) de Pellegrino Merula, curé à Crémone ; il guide ses fidèles dans les diverses églises, leur proposant pour chacune des stations diverses prières et méditations et des intentions spirituelles. Il a écrit un autre opuscule : *Officium Quadraginta Horarum quibus Christus quievit in Sepulcro* (éd. par De Santi, p. 382-89).

Autres ouvrages de méditations pour les QH : Angelo da Carpenedolo, capucin, *Gemma pretiosa d'affettuosi pensieri freggiata..., col modo di fare un'hora d'oratione avanti il SS. Sacramento nell'occasione delle Quaranta Hore* (Brescia, 1617). – Bernardino da Nocera, capucin † 1635, *Pro oratione Quadraginta horarum* (40 méditations en italien sur la Passion ; ms, Archives des Capucins d'Assise). – Giovanni Tiepolo, *Discorsi e considerationi sopra il SS. Sacramento...* (2 vol., Venise, 1618 ; le 19e livre est consacré aux QH). – Luca Pinelli, jésuite † 1607, *Quaranta esercizi spirituali per l'oratione delle Quaranta Hore* (Naples, 1605 ; nombreuses éd. et trad. ; DS, t. 12, col. 1771-73).

Maria Domitilla Gallucci d'Acqui, clarisse capucine †1671, *Quarant ' Hore di meditatione mentale* (ms, Ambrosienne, B 199 Sussidio). – Giovanni Patoni da Gravellona, capucin, *L'orazione delle Quarant'hore...* (Milan, 1731). – Antonio de Muro, capucin espagnol, *Semana, o Diario del SS. Sacramento para visitar en las Quarenta Horas...* (Barcelone, 1776 ; Cordoue, 1801) ; l'ouvrage, divisé selon les jours de la semaine, a pour originalité de faire méditer le samedi Jésus au tombeau comme notre époux ; les caractéristiques du sépulcre (neuf, creusé dans le roc, au milieu d'un jardin, etc.) fondent des applications métaphoriques sur ce que doit être notre cœur pour que Jésus y repose comme dans un sépulcre glorieux.

Peu à peu une évolution se dessine : on passe de la méditation plus ou moins continue durant les QH à une méditation périodique, à la visite au Saint Sacrement, et sous l'influence d'Alphonse-Marie de Liguori à l'heure sainte et à l'adoration perpétuelle ; tout cela peut être regardé comme des efflorescences de la dévotion des QH.

Un nombre impressionnant d'ouvrages centrés sur la dévotion eucharistique comportent des exercices destinés à aider ces pratiques ; ainsi ceux des jésuites F. Girardi (*Il trionfo di Cristo nell'Eucaristia,* Naples, 1645), Vicenzo Fassari (*Meditationi del SS. Sacramento dell'Altare,* Palerme, 1646), J. Coret (*Le bonheur de cette vie mortelle, Jésus au Saint Sacrement...,* Douai, 1684), J. Crasset (*Entretiens de dévotion sur le Saint Sacrement,* Paris, 1678), Claude Chastain (*Pratique de l'adoration perpétuelle de Jésus-Christ dans le Saint Sacrement,* Agen, 1741), etc.

2° Les Prédicateurs. – Dès les débuts des QH, la présence du prédicateur a été importante. D'abord plutôt discrète, parce que l'accent était mis surtout sur la méditation et sur la prière intérieure et silencieuse, cette présence est devenue peu à peu nécessaire pour guider et soutenir spirituellement les fidèles dans des sentiments d'adoration, de réparation et de louange envers le Saint Sacrement. Cependant il était convenu que les sermons devaient être brefs, méditatifs, affectifs ; Borromée avait spécifié ce point dans son *Avvertenza per le Q.H.* de 1577. Nous savons aussi qu'au début il y avait peu de sermons, un ou deux par jour, mais rapidement s'était établie l'habitude de faire un discours bref pour chacune des 40 heures ; puis, avec Francesco da Soriano et surtout Bellintani, cette pratique devint une coutume des Capucins qui produisirent, dans ce domaine, une littérature nombreuse et curieuse à l'usage des prédicateurs. Ce genre de prédication en usage chez les capucins fut recommandé par les évêques, par exemple le cardinal Frederic Borromée (23 mars 1623 ; original aux

Archives gén. des Capucins, cart. NB : *XL Horarum oratio*).

C'est donc dans la logique de la méditation que s'insère la prédication qui, au début, était remplacée par une *lectio* tirée de livres pieux, comme la *Prattica dell'oratione mentale*. La *lectio* est remplacée par un discours bref, suivi d'un silence méditatif (*meditatio*) et de l'*oratio* faite à diverses intentions dans un climat d'engagement pour une vie renouvelée (« eccitare gli affecti e portare i frutti »). En effet, cette prédication était « un exercice d'amoureux efforts pour ramener le pécheur à Dieu », comme on peut le lire dans un petit ouvrage de 1614, qui décrit, non seulement le mode et le déroulement des QH mené dans l'église de San Lorenzo in Damaso à Rome par le capucin Fedele da San Germano en 1608, mais où l'on trouve aussi, brièvement décrits, les raisonnements et arguments qu'il utilise (*Modo et ordini che si devono tenere per l'Oratione delle XL Hore,* dans *Essercitio d'amorosi sforzi, per ridurre il peccatore a Dio communicato nella relatione... Pratticata dal P.F. Fedele da San Germano Capuccino nelle principali città d'Italia,* Côme, Hieronimo Froua, 1614).

Les thèmes ont tous un caractère pénitentiel : opportunité, nécessité et urgence de la conversion, douleur des péchés, compassion et contemplation des Plaies du Crucifié, pacification et pardon fraternel, union au Christ en croix, pénitence, miséricorde, vie renouvelée et persévérante, confiance en la Vierge des Douleurs, etc. Ces thèmes pénitentiels étaient comme la conclusion de l'itinéraire du carême et devaient transformer les cœurs et les convertir à une vie spirituelle engagée. Les arguments eucharistiques restent dans l'ombre.

Cet élément pénitentiel était aussi fondamental dans la méthode utilisée par Giacinto da Casale, lors de la prédication de carême à Plaisance en 1617, avec une mise en scène apte à remuer les cœurs les plus endurcis. Après l'exposition du Saint Sacrement, le prédicateur sortait « pieds nus, avec une grosse corde au cou, une couronne d'épines sur la tête et une grande croix à la main, ... le visage recueilli et hâve, semblable à l'un de ces anciens anachorètes sortis d'un ermitage ou des bois... Son aspect était plus d'un ange que d'un homme ». « Il prêchait, parcourant l'église d'un bout à l'autre, exhortant, menaçant, encourageant, effrayant, selon les dispositions de son auditoire. Tantôt fulminant contre le péché, tantôt implorant la miséricorde de Dieu pour le pécheur... au point qu'il n'était pas de sermon où l'on ne vît les larmes de pénitence laver le sol de l'église, et qu'on n'entendît les pleurs de tous les côtés ». C'était merveille aussi de voir la résistance du prédicateur qui, après tant de sermons, de jeûnes et de prières, trouvait la force de conduire lui-même les fidèles en procession lors de la conclusion des cérémonies (F. Marchetti, *La transformatione di Piacenza operata da Dio col mezzo delle prediche quaresimali e sermoni della settimana santa all'orazione delle Quaranthore fatti nel Duomo l'anno 1617 dal R.P.F. Giacinto da Casale,* Brescia, 1617).

D'autres relations contemporaines, pleines d'enthousiasme, témoignent des succès obtenus par le même prédicateur a Milan, Brescia, Ravenne, Bruxelles et ailleurs : [Luigi Bossio], *Il meraviglioso profitto spirituale della sacrosanta orazione delle Quarant' hore... nel duomo... di Milano la domenica delle Palme 1613,* Milan, 1613 ; Saiano Girolamo, *I fervori, gli ardori et eccessi delle publiche spontanee mortificationi di Brescia celebrate nella Cathedrale l'anno 1615 mediante la predicatione quaresimale... d'ogni ora nella settimana santa nell'occasione solita delle 40 hore* (ms, Bergame, Bibl. Civica) ; *La penitenza di Brescia et i frutti ammirabili operati da Dio N.S. in quella Città per le prediche e sermoni fatti la sett. santa all'oratione delle Q. in quella cathedrale l'anno 1615,* Milan, 1615.

La même finalité pénitentielle et pastorale se retrouve dans beaucoup d'autres témoignages de prédicateurs capucins durant tout le 17e siècle et une partie du 18e, bien que les thèmes et les modalités aient alors commencé à se développer autrement : Paolo Maria Pergamo d'Asti † 1642, *Sette pungenti stimoli ai fianchi dei peccatori per spingerli a far penitenza dei loro peccati, e molto utili per fare un buon apparecchio per l'orazione delle 40 ore,* Brescia, 1618 ; Girolamo Traina da Castronovo † 1671, *Cento motivi efficaci per la conversione de' peccatori nell'opera fruttuosa delle Quarante Hore soliti a farsi da padri Capucini nella Settimana Santa...,* Palerme, 1665 et 1760. A propos de Benedetto da Proceno, capucin qui prêcha le carême à Cassano en Calabre : Rome, Archives Prov. des Capucins, *Annali della Provincia,* t. 2, 1645, f. 145-51 ; pour Francesco da Sessa, qui prêcha aussi à Côme et en Calabre : *Analecta OFM. Cap.,* t. 21, 1905, p. 362-69 ; C. Grassi, *Discorso historiale... sopra l'inopinata... partenza che fece da Como il 26 d'aprile... 1639... Francesco da Sessa* (Côme, 1642).

Un témoignage intéressant de la prédication des QH est dû à Zaccaria Castiglione, capucin ; ses *Sermoni divoti ed affettuosi per l'oratione delle Quarant'hore sopra i treni di Geremia, colle istruzioni necessarie per celebrarla. Opera utilissima a' predicatori* (Milan, 1653) développent les thèmes habituels de pénitence et de conversion : le péché, l'âme pécheresse et pénitente, le pardon, le don précieux de la grâce, la damnation, les peines des sens, l'efficacité du regard de Dieu, le Cœur du Rédempteur blessé, ouvert et compatissant, le cœur contrit, la pénitence extérieure et intérieure, l'amour de Dieu dans l'Eucharistie, la confession sacramentelle, la contrition du cœur et le pardon aux ennemis, l'exemple et la responsabilité des autorités publiques, la miséricorde de Dieu, etc. Tous ces sermons se terminaient par le cri : Miséricorde, Seigneur, Miséricorde !

A la suite des sermons, développés avec une grande exubérance affective, et afin d'offrir aux prédicateurs des matériaux et des conseils utiles, Castiglione publie trois instructions. L'*Istruttione prima e remota di quello che preceder deve l'Oratione delle Quaranta Hore* (p. 272-76) propose de n'annoncer les QH qu'au 3e dimanche de carême ; le prédicateur doit stimuler les fidèles à y participer nombreux, les encourageant à s'y préparer par la confession et la communion. Il convoquera des confesseurs ayant les pouvoirs pour les cas réservés. Il doit pourvoir aux dépenses des cérémonies et donc recommander aux fidèles de faire une aumône : argent, cierges, huile et tout ce qui est nécessaire au déroulement des cérémonies. Le prédicateur capucin ne prendra rien pour lui, ainsi que l'a décidé le chapitre général de 1643 (*Analecta OFM. Cap.,* t. 6, 1890, p. 234, n. 19).

L'*Istruttione seconda e propinqua...* concerne d'abord l'action du prédicateur ; il ne doit pas s'intéresser à l'aspect extérieur des cérémonies, mais en laisser le soin aux laïcs ; il se fera monter, avec des nattes ou des draps, un petit oratoire, dans lequel il pourra se tenir avec une petite lumière et un crucifix ; là il se recueillera et priera pour le prochain ; il y demeurera durant tout le temps des QH. Il aura sa discipline afin de se l'administrer lorsqu'il le jugera bon ; les prédicateurs avaient coutume, avant chaque sermon, de se la donner là. Il est intéressant de constater comment la spiritualité érémético-pénitentielle et contemplative des Franciscains a été appliquée aux QH. On y retrouve la figure du prédicateur telle qu'elle est proposée dans les Constitutions des Capucins.

L'*Istruttione terza e congiunta* décrit les thèmes qui doivent être prêchés ; elle reprend les paroles de saint François dans la Règle des Frères Mineurs : « Ils prêcheront les vices et les vertus, les peines et la gloire ; les sermons seront brefs » (*Regola bollata*, cap. 9). Les prédications comportent de véritables mises en scène. Ainsi, le prédicateur aura en main « une horrible tête de mort ; il montrera combien peut être malheureuse l'âme de celui qui serait mort en état de péché mortel... Le prédicateur élèvera le crucifix à l'improviste, le montrant à tout le peuple ; par ce geste... il obtiendra que tous demandent la miséricorde de Dieu, se battant la poitrine, détestant le péché et tout ce qui y ressemble ; et, au cas où ils ne seraient pas prompts à le faire, il montrera le crucifix de dos, les menaçant d'une rigoureuse justice ; alors, honteux, ils imploreront miséricorde... et pardon de Dieu » (p. 283). Ainsi les fidèles seront-ils stimulés à exprimer leur sentiment d'amour, de douleur, de pardon, de miséricorde.

L'ouvrage du capucin Angelo Marchesini de Vicence : *L'araldo evangelico che dalle bandiere infernali di Lucifero le anime ribelli al cielo invita a ritornare sotto gli stendardi gloriosi della soggestione alla corona dell'onnipotente...* (Venise, A. Poletti, 1686), sous l'exubérance baroque cache un développement logique. La description du pécheur en 40 images rend toutes les nuances de l'état d'une âme qui n'est pas en grâce avec Dieu : le pécheur est un « marchant imbécile », une « épouse adultère », un « aveugle enténébré », « pire que les diables », « une pierre insensible », « un sourd stupide », « sans intelligence », « réduit à rien », etc. Une deuxième série de descriptions offre le « catalogue des pécheurs », qui énumère 40 sortes de péchés (orgueil, avarice, etc.). La troisième série concerne 40 classes ou états de personnes. La quatrième série est une hymne aux avantages de la « parfaite pénitence ». Dans toutes ces exhortations, on ne trouve aucune catéchèse sur l'Eucharistie ; on y parle surtout de pénitence-métanoïa. On retrouve plus ou moins le même style, les mêmes thèmes, le même enthousiasme chez presque tous les prédicateurs.

Un autre capucin, Pietro Rota da Martinengo, écrivit un ouvrage au ton plus paisible, moins dramatique : *Giardino fiorito di ottanta concettosi sermoni da farsi nell'espositione del Santissimo e massime nel tempo delle Quarant'hore...* (Brescia, Rizzardi, 1666). Même retenue chez Octavius Worst d'Amsterdam (*Jonas in suggestu, seu conciones quadraginta morales quae tempore orationis 40 horarum et calamitatis publicae declamari possunt*, Bologne, 1669). Le sommet de l'exaspération baroque pénitentielle se trouve dans un curieux recueil de sermons de Domenico da Sancto da Francavilla Fontana (Prov. de Bari) : *Ultimi colpi al cuore de' peccatori da darsi con 40 sermoni declamatorii nell'esercitio delle Quaranta Hore* (Venise, Andrea Poletti, 1694).

A ce genre de sermons appelant à la pénitence s'ajoutent d'autres sermons pour diverses calamités (peste, maladies contagieuses, guerres, famine, sécheresse, inondations, tempêtes, grêle, tremblements de terre). Beaucoup de ces prédications, surtout au 18e siècle, étaient faites durant les QH ; elles présentent ces malheurs comme des châtiments de Dieu et des appels au repentir ; ainsi par exemple le capucin Gaudenzio Lollio de Brescia : *Discorso... detto la prima sera in occasione dell'esposizione del SS. Sagramento per le Quarant'hore*, Brescia, 1752.

Citons encore quelques ouvrages sur les QH : Benedetto Cinquanta de Milan, cap., *Sermones quadraginta horarum*, Milan, 1632. – François Duneau, sj † 1684, *Sermons du très Saint Sacrement... en quatre octaves*, Lyon, 1672 (trad. ital., Rome, 1683). – Lorenzo Vannini de Lucca, cap. † 1678, *Sermones XXX pro devotione quadraginta horarum...* (le titre exact serait : *Le metafore sacre. Quaresimale...*, Florence, 1676). – Ermenegild d'Olot, cap. † 1713, *Sermones sobre las Cuarenta horas* et *Concepto chronologico de la oración de Quarenta Horas*, dans Felix de Barcelona, *Tratado postumo. Instrucción de predicadores...*, Barcelone, 1679.

Nicolas de Dijon, cap. † 1696, *Sermons pour les QH, contre le mauvais usage du sacrement de Pénitence*, Lyon, 1691 ; *Sermons pour les QH, contre le mauvais usage... de l'Eucharistie*, 1696 (trad. ital. des 2 vol., Naples, 1893). – Adalbert de Munich, cap. † 1719, *Sermones pro Adventu et Quadragesima in comprecatione 40 horarum*, Munich, 1709 (le titre exact serait : *Thesaurus absconditus, oder Verborgener Schatz...*, Munich, 1721). – Jean-Gaspar Dufay de Lavallaz, sj. † 1742, *Sermons pour l'Octave du très Saint Sacrement*, Lyon, 1742.

Alessandro M. Viscardi da Bergamo, cap. † 1798, *Sermoni per le Quarantore*, inédit, Archives prov. des Capucins de Lombardie, ms A. 148. – Teodoro Piccone da San Remo, cap. (DS, t. 12, col. 1413-14), *Sermoni e panegirici in occasione delle Q...*, Turin, 1874. – Salvatore Di Pietro, *Il SS. Sacramento dell'Altare*, 2 vol., S. Benigno Canavese, 1893. – Cipriano da Napoli, cap., série de 12 sermons eucharistiques, de 1894 à 1907 (publiés à Naples, Caserta, Bénévent).

Rosaria da Palermo, cap., *Per le Quarantore, Discorso*, Palerme, 1901. – Simon Aichner, *Predigten*, t. 1, Eucharistische Predigten, Brixen, 1911. – Fortunato De Santa, *Discorsetti eucaristici*, dans *Il Predicatore Cattolico*, t. 37, 1921, p. 3-115 (le 9e est sur les QH réparatrices). – Anton Polz, *Pange Lingua ! Predigten über das allerheiligste Altarsakrament*, Graz, 1929.

3° Les QH et la religiosité populaire. – La célébration des QH offre à l'historien une belle occasion d'observer le comportement religieux des catholiques de l'époque. Une bonne partie de la population participait à ces processions, représentations religieuses, pénitences publiques collectives. Beaucoup de confréries en étaient les chevilles ouvrières.

Les témoignages cités plus haut confirment que les QH devinrent rapidement une expression privilégiée de la religiosité populaire. La participation des paroisses urbaines et rurales redonna vie à d'anciennes confréries qui somnolaient. Lorsque Charles Borromée arriva à Milan, il ranima les confréries, surtout par la diffusion rapide des confréries du Saint Sacrement, qu'il institua dans chaque paroisse en 1570, lors de sa première visite pastorale, y agrégeant presque toutes les confréries préexistantes, habituellement mariales. Cependant, sauf dans l'Italie du Nord et peut-être dans l'Europe méditerranéenne, les confréries du Saint Sacrement n'atteignirent pas une grande diffusion ; quoique recommandées par les évêques et stimulées par les prédicateurs de missions, elles ne réussirent pas à supplanter les formes traditionnelles de la dévotion. Là où elles existèrent, ces confréries assuraient plusieurs fonctions dans les paroisses, contribuant au financement des fêtes religieuses et à l'enseignement de la doctrine chrétienne ; elles jouèrent un grand rôle dans le développement des QH. Les évêques préféraient ce genre de confréries parce qu'elles étaient plus dépendantes des paroisses. D'autres confréries, fondées et animées surtout par les Jésuites ou les Capucins, étaient spécialement dédiées aux QH.

A Venise en 1584, les Capucins fondent une Compagnie des QH qui prit par la suite le nom un peu pédant de « Confrérie des Eméronites » (De Santi, l'*Orazione delle Q.*, p. 174-77 ; D.G. Ferro, *Gli Emeronitti a Venezia*, Venise, 1897 ; Bianca Betto, *La confraternità veneziana delle Quarantore o degli Emeronitti nel secolo XVI*, CF, t. 49, 1979, p. 75-93 ; *Esercizi di divozione d'ogni secondo di mese e d'altri giorni dalla Compagnia delle XL Ore. Postevi in fine le Regole e cariche de' confratelli*, Venise, 1824).

De leur côté, les Jésuites avaient fondé à Vérone, en 1571, le « Collegio di 300 confratelli » pour la prière des QH, qui devaient avoir lieu chaque premier dimanche du mois, puis, à partir de 1577, seulement quatre fois par an, jusqu'à 1760 où elles avaient lieu durant les trois jours de Pentecôte. Ils fondèrent aussi, en 1593, à Rome la « Congregazione dei Nobili » sous le patronage de la Vierge de l'Assomption. Des cardinaux, des évêques et beaucoup de nobles Romains en faisaient partie. Ils célébraient les QH dans leur oratoire trois fois par an, et avec solennité les trois derniers jours de carnaval.

En 1624, Giacinto da Casale fonda à Bruxelles la confrérie des « Chevaliers de la Passion de N.S. Jésus-Christ ». L'archevêque de Malines en approuva les statuts le 13 juillet 1624. Un autre capucin, Giovanni da Sestola, fonda à Capri en 1626, pour les QH, une confrérie de nobles citadins ; ils revêtaient alors un sac, sur le modèle du froc des Capucins avec une ceinture de corde d'où pendait un rosaire ; ils portaient un bâton noir surmonté d'un petit crâne orné d'une croix. Cette « Compagnia de' sacchi » ne dura pas longtemps : après dix ans elle fut englobée dans la « Compagnie de la Bienheureuse Vierge Marie de la Miséricorde ». Innocenzo Marcinno da Caltagirone † 1655, ancien ministre général des Capucins, fonda les « Cavalieri di Cristo ».

Ces compagnies et confréries étaient réservées aux hommes des familles nobles. Mais les dames n'étaient pas moins actives et entreprenantes. C'est là un des aspects le plus souvent relevé par l'opinion publique ; presque toutes les relations contemporaines sur les QH soulignent le fait de la participation de la noblesse féminine aux cérémonies, par exemple à Vérone en 1587 avec Mattia Bellintani da Salò (*La divota oratione*, Vérone, 1587). Lors des QH prêchées par Fedele da San Germano en 1608 à Rome, à San Lorenzo in Damaso, les dames suivaient la procession, « entièrement couvertes de leurs mantes, ou au moins d'un voile noir, de sorte que personne ne pouvait voir leur visage ». Le spectacle le plus étonnant fut donné par les « Dames de la Doctrine Chrétienne ». Elles étaient environ 3 000, dont beaucoup de nobles. La plupart allaient à pied ; d'autres étaient pieds nus. Certaines portaient des emblèmes de la Passion, comme une colonne, une échelle, une lance, des épines, des clous ; d'autres avaient au cou de grosses cordes de chanvre ou des chaînes. Toutes étaient voilées de manière à ne pas être reconnues. Cela faisait penser à un carnaval à l'envers.

Il faut souligner, au-delà de ces pratiques, que les QH brassaient les classes sociales sans le moindre désordre : « ils étaient tous à genoux, hommes et femmes, grands et petits, nobles et plébéiens, assistant à cette cérémonie... » (*Essercitio d'amorosi sforzi...*, Côme, 1614, p. 18-19, 32-35, 80-81, 93-94). On pourrait multiplier les exemples. Cet aspect des QH était psychologiquement et sociologiquement très positif, car il contribuait à atténuer les tensions entre les classes. Durant les célébrations, il y avait peu de différence entre doctes et ignorants, seigneurs et sujets, riches et pauvres. Tous priaient, faisaient pénitence, s'humiliaient extérieurement. Les QH étaient l'occasion de fréquentes réconciliations entre les ennemis. Il y eut parfois des conversions spectaculaires, comme lors des QH prêchées par Innocenzo da Caltagirone : à Cammarata, trois bandits notoires participèrent à l'adoration et, montant sur une estrade, avouèrent leurs délits devant la foule. Aussi suggestives, les conversions de « femmes publiques » qui, à la fin des QH, montaient sur l'estrade, seules ou en groupe, et demandaient au prêtre de leur couper les cheveux en signe de pénitence, puis se retiraient dans une maison de repenties (Ismaele Cultrera, *Un flagellato dalla buona fama*, Turin, 1954, p. 70-79).

Les QH, surtout dans les régions méditerranéennes, firent resurgir un phénomène pénitentiel qui semblait dépassé ; ce n'est pas un hasard si cette dévotion eucharistique s'est imposée dans la chrétienté après le concile de Trente et si le premier pape qui a autorisé cette dévotion ait été Paul III : l'humanisme de la Renaissance était loin. Certes, les QH étaient et sont toujours une dévotion christologique qui à l'origine n'était pas populaire. Cependant la participation populaire s'y est insérée avec une grande inventivité. L'accent mis sur la pénitence collective avait une signification contre-réformiste, donnant une valeur aux actions de l'homme en même temps qu'à la foi au Christ. Les gestes extérieurs de prière et de pénitence devinrent indispensables. Le spectacle relayait la prédication, comme l'expression gestuelle la parole du prédicateur.

A la fin du 17e siècle, un sermonaire pour les QH donne une « Table des processions » où sont proposés aux prédicateurs, avec une gestualité au goût théâtral évident, « quelques sujets de dévotion ». Cela ressemble à des annotations rapides d'un metteur en scène moderne. Pour chaque heure du jour, tout était programmé : qui devait aller en procession (prédicateurs, évêques, l'un ou l'autre ordre religieux, telle catégorie du peuple, etc.), leur tenue, les prières et les mortifications collectives et publiques qu'ils devaient faire, les chants qu'ils devaient chanter, etc. (*Ultimi colpi al cuore de' peccatori... nell'essercitio delle Quarant'Hore*, par Domenico de Sancto da Francavilla, Venise, 1694, f. C2rv) ; cf. Gabriele De Rosa, *Linguaggio e vita religiosa attraverso le missioni popolari nel Mezzogiorno nell'età moderna*, dans son ouvrage *Vescovi popolo e magia nel Sud*, 2e éd., Naples, 1983, p. 195-226 ; G. Orlandi, *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, dans *Spicilegium Hist. Congr. SS. Redemptoris*, t. 22, 1974, p. 313-48.

La parole du prédicateur suscitait ainsi une expérience collective de type religieux, en marge de la monotonie du « terrible quotidien ». L'autorité ecclésiastique eut à la discipliner, et parfois à la freiner, comme en 1620 le ministre général des Capucins Girolamo da Castelferreti. Il envoya à l'Ordre une circulaire mettant en garde contre les « inventions de certains de nos prédicateurs actuels ». Il voulait, plutôt, qu'ils cheminent « par les voies ordinaires..., l'exemple excellent de leur vie, l'oraison fréquente et la prédication, sans toutes ces inventions » ; il défendit la fondation de nouvelles confréries, sans permission, et « de nouvelles dévotions qui n'ont pas été pratiquées par les saints dans l'Église » (MHOMC, t. 8, Rome, 1960, p. 38-40).

Les QH manifestent une grande explosion de religiosité et de nouvelles formes de la dévotion tridentine, comme la dévotion au Saint Sacrement. Devenues souvent dans les villes des mini-missions pénitentielles, elles représentent une nouvelle conception de pastorale catholique, qui influença la sensibilité collective, parce que cette pratique missionnaire a continué à être appliquée durant encore deux siècles et demi, sans variation notable dans la méthode.

Les QH touchant à la religion populaire, la bibliographie est immense. Voir entre autres : C. Gorla, *L'orazione « sine intermissione ». Le confraternite del SS. Sacramento...*, dans *San Carlo Borromeo nel III Centenario della canonizzazione*, Milan, 1910, p. 432 svv. – *Les processions*, n. 43, 1955, de *La Maison-Dieu*. – Veit-Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Fribourg/Brisgau, 1956. – M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, t. 1, Brescia, 1967, p. 195-205.

A. Vecchi, *I modi della devozione*, dans *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, éd. par V. Branca, t. 1, Venise, 1967, p. 95-124. – P. Stella, *Il Triduo Sacro nella pietà popolare italiana...*, dans *Rivista Liturgica*, t. 55, 1968, p. 68-83. – I. Baumer, *Kapuziner und Volksreligiosität*, dans *Fidelis*, mars 1972, p. 1-16. – P. Stella, *Devozioni e religiosità popolare in Italia (sec. XVI-XX). Interpretazioni recenti*, dans *Rivista Liturgica*, t. 63, 1976, p. 155-73.

G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*,

Bari, 1978. – G.G. Meersseman et G.P. Pacini, *Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento,* dans *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII,* Naples, 1979, p. 109-36. – *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale,* Bologne, 1979. – Fr. Lauterbacher, *Neues Andachtsbuch. Kirchliche Festzeiten, Prozessionen und Wallfahrten. Besondere Anlässe,* Graz, 1980. – D. Zardin, *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600,* Milan, 1981. – D.R. Moser, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation,* Berlin, 1981, surtout p. 311 svv.

A. Palestra, *Le antiche confraternite del SS. Sacramento* (au diocèse de Milan), dans *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana (Archivio Ambrosiano),* t. 11, 1982, p. 169-207. – B. Peyrous, art. *Missions paroissiales,* dans *Catholicisme,* t. 9, 1982, col. 401-31. – A. Dallaj, *Le processioni a Milano nella Controriforma,* dans *Studi storici,* 1982, p. 167-83. – Carla Russo, *La religiosità popolare nell'età moderna...,* dans *Problemi di storia della Chiesa nei sec. XVII-XVIII,* Naples, 1982, p. 137-90. – D. Zardin, *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra Cinque e Seicento,* dans *La Scuola Cattolica,* t. 112, 1984, p. 698-732. – J. Castellano, *Religiosità popolare e liturgia,* dans *Nuovo Dizionario Liturgico,* Rome, 1984, p. 1168-87.

4° Les QH et l'art religieux. – Dès les débuts des QH, l'adoration du Saint Sacrement requit un autel paré de cierges et de fleurs, comme le reposoir du Jeudi Saint et le Saint Sépulcre du Vendredi Saint. La participation populaire comme aussi la visée pastorale des Jésuites et des Capucins provoquèrent toujours plus d'inventivité dans les décorations, dans les jeux de lumières et d'ombres, jusqu'à atteindre à une véritable mise en scène. Ce fut le cas lors des QH organisées par Chérubin de Maurienne, dans le Chablais, vers la fin du 16e siècle, de sorte que Charles de Genève pouvait écrire : « Il sembloit que ce fut un paradis en terre, ce qui attira grandement le peuple » (*Trophées sacrés,* t. 1, p. 86). Pourtant, dans son *Avvertenza* de 1577, Charles Borromée avait indiqué clairement comment il fallait orner l'autel du Reposoir, et son goût était plutôt sobre (De Santi, p. 17). Mais cette austérité fut rapidement dépassée par le triomphe du nouveau style. Le baroque devint vite populaire, il était parfaitement adapté à la glorification de l'Église et de sa hiérarchie, tout en exaltant le Christ présent dans l'Eucharistie comme Roi de l'Église.

Les QH furent parfois préparées par des « représentations sacrées », véritables mises en scène de nombreux personnages comme le Mépris du monde, le Temps, le Péché, la Chair, les anges, Michel Archange, la Vierge, Lucifer et ses démons. Les dialogues étaient accompagnés de musique (cf. *Cento motivi... composti e predicati più volte dal R.P. Girolamo Trahina,* Palerme, 1665, p. 1-62). Elles intégraient parfois une chorégraphie. Les Jésuites, en particulier, comprirent l'importance de la *Commedia dell'Arte* comme moyen efficace de communication des masses et l'utilisèrent sur le plan religieux (cf. H.G. Koenigsberger et G.L. Mosse, *L'Europa del Cinquecento,* trad. ital., Bari, 1969, p. 471). Aux paroles et à la musique se joignaient les décors avec leurs perspectives artificielles et leurs peintures allégoriques de personnages bibliques et d'événements hagiographiques liés au mystère célébré (cf. P. Bjurström, *Baroque Theater and the Jesuits,* dans *Baroque Art : The Jesuit contribution,* éd. R. Wittkower et Irma B. Jaffe, New York, 1972, p. 99-110 ; A. Cioni, *Bibliografia delle sacre rappresentazioni,* Florence, 1961 ; P. Carlini, *Francesco M. Casini,* Rome, 1969, p. 386).

Ces décors et représentations des QH furent souvent dessinés et peints par des artistes de valeur tels que Federico Zuccaro, Pietro da Cortona, Gian Lorenzo Bernini, Giovanni Battista Gaulli, Nicolo Menghini, Andrea Pozzo, et bien d'autres (De Santi, p. 277-308 ; Mark S. Weil, *The devotion of the forty Hours and Roman Baroque Illusion,* dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* t. 37, 1974, p. 218-48, illustrations ; *Ludovico Burnacini and the Migration of the Forty Hours Style from Rome to Vienna,* dans *La scenografia barocca,* éd. A. Schnapper, Bologne, 1982, p. 157-62).

Beaucoup de villages conservent ces constructions, par exemple celle de Verolanuova (Brescia). – Voir I. Fantoni, *Quattro secoli di bottega di scultura in Europa,* Milan, 1978 ; voir aussi G. Feni Piccaluga, *Artisti, Istituzioni e mercato in Valcamonica nel secolo XVIII,* dans *Quaderni Camuni,* t. 1, 1978, p. 247-64. – S. Ussia, *La festa delle Q. nel tardo barocco napoletano,* dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa,* t. 18, 1982, p. 253-65.

G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani,* Rome, 1965. – F. Taviani, *La fascinazione del teatro. La commedia dell'arte e la società barocca,* Rome, 1971. – G. Stefani, *Musica e religione nell'Italia barocca,* Palerme, 1975. – M.L. Gatti Perer, *Cultura e socialità dell'altare barocco nell'antica diocesi di Milano,* dans *Arte Lombarda,* 1975, p. 11-66. – M. Fagiolo Dell'Arco et S. Caradini, *L'effimero Barocco. Struttura della festa nella Roma del '600,* 2 vol., Rome, 1977-78.

L. Baldacchini, *Bibliografia delle stampe popolari religiose del XVI-XVII sec.,* Florence, 1980. – V. Orlando, *Feste, devozioni e religiosità. Ricerca socio-religiosa in alcuni santuari del Salento,* Galatina, 1981. – *Il magnifico apparato. Pubbliche funzioni, feste e giochi bolognesi nel Settecento,* Bologne, 1982. – A. Zambarbieri, *Strutture religiose e spazi urbani. Fede e culto a Lodi nell'età teresiana,* dans *Ricerche di storia sociale e religiosa,* t. 11, 1982, p. 263-92.

A. Esposito, *Apparati e suggestioni nelle « feste e devozioni » delle confraternite romane,* dans *Artisti e società a Roma e Firenze nei sec. XV e XVI* (Actes du congrès de Rome, 16-20 novembre 1981, à paraître). – L. Grassi, *Prassi, socialità e simbolo dell'architettura delle « Instructiones » di S. Carlo,* dans *Arte cristiana,* t. 73, 1985, p. 3-16. – C. Travi, *Stendardi processionali delle confraternite promosse da S. Carlo, ibidem,* p. 61 svv.

Conclusion. – La dévotion des QH « se propagea dans toute l'Italie d'où, franchissant mers et montagnes, elle fut reçue en France, en Espagne, dans les Flandres, en Allemagne, en Pologne... pour atteindre les rives lointaines de l'Inde » (G. Manzi, *Della pubblica esposizione del Venerabile e della Orazione detta delle Quarantore,* Bologne, 1795, p. 28). Vers le milieu du 19e siècle, elles furent introduites aux États Unis par Mgr Neuman dans le diocèse de Philadelphie. Le 2e concile plénier de Baltimore en établit officiellement la pratique aux États Unis (*Ordo in Oratione XL Horarum in Diocesi Baltimorensi servandus,* Baltimore, 1875. – D.J. Unger, *Handbook for Forty Hours' adoration. Legislation, Ceremonies and Litany with Chant,* Westminster, Maryland, 1949). Vers la fin du 19e siècle, les QH représentaient encore une pratique importante dans les pays chrétiens. Mais elles avaient cessé d'être une adoration ininterrompue jour et nuit, et s'étaient quelque peu diluées dans d'autres finalités (vg les missions populaires). Toutefois, le but de réparation restait souligné, comme on le voit dans différentes lettres pastorales (*Lettere pastorali 1960,* Citadella-Padoue, 1961, p. 685 svv ; – *Lettere pastorali, 1962-63,* Citadella, 1964, p. 882). Elles ont surtout beaucoup perdu de leur impact populaire.

L'Instruction de la Congrégation des Rites, *Eucharisticum mysterium* du 25 mai 1967, donne quelques normes pour cette dévotion, insistant sur le fait que l'exposition du Saint

Sacrement doit apparaître clairement en rapport avec la célébration eucharistique et doit être interrompue durant la messe. Cependant, afin de ne pas « scandaliser » les fidèles habitués à d'autres normes, on doit les préparer aux nouveaux rites avant d'interrompre les vieilles coutumes (cf. n. 63-65, dans *Lettere pastorali 1966-67. Il Conc. Ecum. Vat. II, il Giubileo e l'anno della fede,* Vérone, 1968, p. 450). Il en ressort que le rapport des QH avec la messe est un point théologique et liturgique fondamental. Voir aussi *Lettere pastorali 1970-71,* Vérone, 1972, p. 243, n. 6 ; *Lettere pastorali 1972-73,* Vérone, 1975, p. 881, n. 7-8 ; *Lettere pastorali 1978-79,* Vérone, 1980, p. 396.

Aujourd'hui, les QH se présentent de plus en plus reliées à la Parole de Dieu et à la Messe. C'est un retour à l'exigence d'intériorité, de spiritualité, d'adoration et de simplicité qui est à l'origine de cette dévotion.

Costanzo Cargnoni.

QUARLES (Francis), poète, 1592-1644. – Né en 1592 au château de son père, qui était courtisan et propriétaire terrien dans l'Essex, Francis Quarles fit ses études à Cambridge et à Londres à Lincoln's Inn, sorte d'école de droit pour jeunes gens du monde. Il fréquenta la Cour et à 21 ans fut nommé échanson de la princesse Élisabeth, fille du roi Jacques Ier et reine de Bohême, l'héroïne des protestants. Il l'accompagna en Allemagne (1613) et resta sept ans à sa cour, puis il fut quatre ans à Dublin secrétaire particulier de l'archevêque primat d'Irlande, le très calviniste James Ussher. Il se retira alors dans ses terres de l'Essex pour se consacrer à la méditation, à l'étude et à la poésie religieuse. En 1640 il reçut le titre de Chronologiste de la ville de Londres. Il mourut pauvre en 1644.

A l'exception d'un seul « vain poème d'amour », *Agalus and Parthenia,* qui connut d'ailleurs un grand succès, et d'une comédie, *The Virgin Widow,* Quarles se consacra à des œuvres morales et surtout religieuses, longs et nombreux poèmes sacrés qui eurent un vaste public et firent de lui sans doute le versificateur le plus lu de son temps.

Ce sont des paraphrases bibliques, amplifications et commentaires du texte qui suivent les principes d'interprétation scripturaire des Réformateurs, c'est-à-dire le refus des interprétations allégoriques, mais non des interprétations morales (application au lecteur des leçons du texte) ; il traite ainsi Jonas (*A Feaste for Wormes,* 1620), Esther (*Hadassa,* 1621), *Job Militant* (1624), les Lamentations (*Sions Elegies,* 1624), le Cantique des cantiques (*Sions Sonets,* 1625), Samson (1631). On lui doit encore des poèmes didactiques : *Divine Poems* (1630), *Divine Fancies* (1632), *Emblemes* (1635 ; sur les planches du jésuite Herman Hugo et de l'anonyme *Typus Mundi*), *Hieroglyphickes of the Life of Man* (1638) et un recueil de pensées, *Enchyridion* (1640). – Après sa mort on publia sa paraphrase de l'Ecclesiaste (*Solomons Recantation,* 1645), une œuvre de controverse d'ailleurs peu acerbe pour son temps, bien qu'anti-papiste, *The Shepheardes Oracle* (1646), et des méditations sur la vie du Christ, *Hosannah* (1647).

Généralement qualifié de « puritain » à cause de ses goûts sérieux et graves, de la ferveur religieuse qui régissait toute sa vie, de sa recherche de la sainteté de vie par un programme moral exigeant, Quarles prit cependant parti pendant la guerre civile pour le roi et il était entièrement fidèle aux institutions de l'Église d'Angleterre. Sa théologie et sa dévotion sont communes aux « puritains » et (pour employer un mot qui n'existait pas) à la plupart des « anglicans » de son temps ; c'est dire qu'il accepte la conception luthéro-calviniste des rapports de Dieu avec l'homme : la justification par la foi seule (ou la grâce seule), la radicale inexistence aux yeux de Dieu d'aucun mérite humain. Ce présupposé est présent à chaque moment de sa pensée et de sa piété.

Quarles est un versificateur compétent plus qu'un poète. Il exprime en un langage simple et que la forme versifiée rend coulant une doctrine précise, longuement méditée, vivante et personnelle tout en étant celle de presque toute l'Angleterre religieuse de son temps, « anglicane » ou « puritaine » ; il manifeste la connaissance des arcanes et des ressorts ordinaires du cœur dévôt, qui est aussi et toujours pécheur et rebelle. Sa foi et ses exhortations sont simples, assurées, positives, un peu prosaïques ; elles ont pour but l'obéissance et l'adoration, non l'union mystique ou la joie triomphale. En somme, il constitue une excellente présentation de la religion de l'Angleterre de la première moitié du 17e siècle.

Biographie : lettre de sa femme Ursula, en tête de l'éd. de 1645 des *Solomons Recantation* ; – introduction des *Complete Works,* t. 1, p. IX-LXVI.

Bibliographie des œuvres : J. Horden, *Francis Quarles... A Bibliography of his Works to the Year 1800,* Oxford Bibliographical Society Publications, 1953.

Éditions : *The Complete Works of Fr. Q.,* par A.B. Grosart, 3 vol., Londres, 1880-81 ; réimpr. Georg Olms, Hildesheim, 1971. – *Hosannah and Threnodes* (absents de Grosart), éd. J. Horden, Liverpool University Press, 1960.

DNB, 1917, t. 16, p. 535-39. – W.L. Doughty, *A Mystic in Half-Lights, Fr. Q.,* dans *Studies in Religious Poetry of the Seventeenth Century,* 1946. – M. Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery,* Londres, 1947, p. 134. – L. Carrive, *La Poésie religieuse anglaise entre 1625 et 1640,* Univ. de Caen, 1972. – Cross-Livingstone, 1974, p. 1149-50. – K.J. Holtgen, *Fr. Q., Meditativer Dichter, Emblematiker, Royalist : Eine biographische und kritische Studie,* Tübingen, 1980 ; cet ouvrage demande à être corrigé par le compte rendu qu'en a fait Chr. Hill dans *Times Literary Supplement,* 23 mai 1980, p. 587.

Lucien Carrive.

1. QUARRÉ (Barthélemy), prêtre, † 1643. – Barthélemy Quarré est né à Dijon, sans doute vers 1580. Son père était professeur au collège des Martins, qui précéda le collège des Jésuites. La famille était liée au milieu ecclésiastique dijonnais. Il reçut un canonicat à la collégiale de la Chapelle-au-Riche, de Dijon, le 27 avril 1609 ; il fut aussi vicaire perpétuel de l'église Saint-Michel. Il mourut à Dijon en 1643.

Cet auteur, dont la vie est peu connue, a laissé une œuvre importante destinée à un large public ; elle s'inscrit dans la ligne de l'action réformatrice de Sébastien Zamet, évêque de Langres (1614-1655), dont Dijon dépendait alors. Cette œuvre repose sur une base théologique solide. Elle vise à fournir au clergé et au peuple chrétien un enseignement pastoral de caractère pratique.

Tous les ouvrages de B. Quarré ont été imprimés à Dijon. Ont paru successivement : *La manière de vivre angéliquement,* 1624 ; *Discours spirituels pour consoler les malades et parents des défunts, ensemble un Traité pour administrer le sacrement de l'extrême-onction,* 1627 ; *Le chariot angélique pour conduire les âmes au ciel,* 1632 ; *Explication de l'office et cérémonies que l'Église et le peuple observent aux obsèques, vigiles et messes des trépassés, avec les remèdes souverains pour délivrer les âmes du Purgatoire,* 1634 ; *Ordre de piété inspiré par le Saint-Esprit, pour assister le saint-sacrement, quand on le porte aux malades.* Au moment de la grave maladie de Louis XIII à Lyon en 1630 il écrivit une plaquette de circonstance : *Garde angélique au roi Louis le Juste, à la France et à la ville de Dijon,* 1631.

Ph. Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* t. 2, Dijon, 1742, p. 169 (utilisé par *Le Grand Dictionnaire* de L. Moréri, éd. de 1759, t. 8, p. 657 ; par Ch.-L. Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. 4, Paris, 1761 ; par J. Carreyre, DTC, t. 13/2, 1937, col. 1444). –A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle,* t. 3, Paris, 1966, p. 1660.

Raymond Darricau.

2. QUARRÉ (Jean-Hugues), oratorien, 1590-1656. – Né à Dôle en 1590, ordonné prêtre en 1613, chanoine théologal de la collégiale de Poligny, Jean-Hugues Quarré préside dès 1618 à l'institution, en cette ville, d'une communauté sacerdotale dont les membres ont l'intention de se rattacher à l'Oratoire (*Correspondance du Cardinal P. de Bérulle,* éd. J. Dagens, t. 1, Paris, 1937, lettre 136, p. 234). Après un séjour à Paris près de Bérulle, il est renvoyé en Franche-Comté, où il est supérieur de la première maison de Salins en 1629. En 1631, suivant les souhaits de l'archevêché de Malines, il succède à François Bourgoing † 1662 dans les nouveaux établissements des Flandres. Sa piété, sa science religieuse, ses aptitudes pour la prédication sont si appréciées qu'il devient l'homme de confiance de l'archevêque ; il est fait chanoine de l'église métropolitaine et est introduit à la cour, où il deviendra prédicateur ordinaire. Quarré resta dans les Pays-Bas jusqu'à sa mort, à Bruxelles, en 1656.

Le plus important de ses écrits est le *Thrésor spirituel* « contenant les excellences du christianisme et les adresses pour arriver à la perfection chrétienne par les voies de la grâce et d'un entier abandonnement à la conduite de Jésus-Christ » (Bruxelles, 1632 ; revu et augmenté, Mons, 1633, 390 p.). Il fut écrit pour les Carmélites de Louvain (Avertissement, éd. de 1633).

D'autres éd. paraissent sous ce titre : Paris, 1637, 1649, 1654 ; Bruxelles, 1657 (trad. néerlandaise, Bruxelles, 1642 et 1657). Mais, dès 1635, l'ouvrage paraît sous un titre modifié : ... « contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu et les vertus qui nous sont nécessaires pour vivre en parfait chrétien » (Paris, 1635, 1641, 1644, 1646, 1660 : 7e éd.). Ces diverses éditions devraient être confrontées pour mesurer les évolutions qui sont fréquentes au niveau des titres des chapitres. Y en a-t-il aussi dans la doctrine spirituelle ?

L'ouvrage mérite de retenir l'attention en raison de l'importance qu'il accorde à la grâce du baptême, préludant ainsi aux développements que Jean Eudes donnera à ce thème ; en raison aussi de la doctrine de l'abnégation et de l'anéantissement, qui est dans la dépendance de Ch. de Condren † 1641 (cf. DS, t. 1, col. 1236 et t. 2, col. 1386). Il est divisé en 5 parties : « Les excellences du Christianisme, Des divers motifs qui nous obligent de vivre dans un abandonnement de nous-mêmes à Dieu et à la conduite de Jésus, Des dispositions intérieures où l'âme doit être..., Comment l'âme doit vivre avec un abandonnement dans les choses extérieures, Des devoirs plus particuliers du chrétien envers Jésus-Christ » (éd. de 1633).

La *Direction spirituelle pour les âmes à qui Dieu inspire le dêsir de se renouveller... en la pitié, par une sérieuse retraite de quelques jours* (Paris, 1654) est aussi un ouvrage intéressant. Il comporte d'abord une longue préface non paginée (62 p.), qui est un petit traité sur la manière de faire une retraite, en quoi elle consiste, etc. Suit la *Direction spirituelle* proprement dite, qui est une suite de sujets de méditation (chacune comportant environ deux pages), depuis la création jusqu'à la résurrection (p. 1-120). L'ouvrage s'achève avec une « Direction pour la retraite de deux ou trois jours qui doit se faire chaque mois » (p. 121-48) et par des « Réflexions sur les paroles de Jésus-Christ pour servir de lecture » pendant la retraite (p. 149-87).

Autres publications : *Les dévots entretiens de l'âme chrétienne* (Bruxelles, 1640 ; trad. néerlandaise, Bruxelles, 1641 ; 4e éd., 1658). – *Traité de la pénitence chrétienne, où sont exposées les parties de ce sacrement et de la manière de faire une bonne confession* (Paris, 1648, 377 p. in-12°) : « Il établit l'utilité et l'insuffisance de la seule crainte des peines même de l'enfer pour exciter en soi la douleur qui obtient le pardon des crimes, et il ne peut comprendre que l'exclusion de toute volonté de pécher et la ferme résolution de bien vivre puissent naître d'une autre source que d'un amour de Dieu commencé » (Batterel).

La vie de la Bse Mère Angèle, première fondatrice de la congr. de Sainte-Ursule... (avec des pratiques de piété ; Paris, 1648). – *Le riche charitable ou de l'obligation que les riches ont d'assister les pauvres et de la manière qu'il faut faire l'aumône* (Bruxelles, 1653, 364 p. in-8°).

Il ne fait pas de doute que Quarré fut un « très zélé augustinien » (Batterel) ; il donna son approbation à l'*Augustinus* de Jansénius, comme celui-ci approuva le *Thrésor* (éd. de 1633) de Quarré. Aux débats qui agitèrent alors l'Église, se rattache sa *Responce à un escrit qui a pour titre Advis donné en amy à un certain ecclésiastique de Louvain au sujet de la bulle du pape Urbain VIII* (s l [Louvain], 1649, 32 p. in-4°).

Quarré, en particulier par son *Thrésor,* est un héritier du bérullisme. Austère, exigeante, sa conception de la vie chrétienne, de ses « vertus », s'enracine dans la mystique de l'union au Verbe incarné (1re partie), dans « l'abandonnement » à sa conduite et donc dans l'anéantissement de l'esprit propre (3e partie, où on retrouve quelques thèmes du *Bref discours de l'abnégation intérieure* du jeune Bérulle et, à travers lui, d'A. Gagliardi). Il est de l'essence de la créature qu'elle se sacrifie à son Créateur (influence de Condren). Sans jamais y insister, Quarré ouvre parfois des perspectives sur la vie mystique (anéantissement passif). Au jugement de L. Cognet, « le *Thrésor spirituel* est un ouvrage de la plus haute qualité, écrit dans une langue ferme et claire, et qui mériterait qu'on le ressuscitât » (*La spiritualité moderne,* p. 382).

Outre les dictionnaires de Foppens, Feller, Michaud, etc. : P. de Swert, *Necrologium aliquot utriusque sexus romano-catholicorum qui vel scientia vel pietate claruerunt ab anno 1600...,* Lille, 1739, p. 45-46. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...,* t. 8, Paris, 1759, p. 657. – J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces,* éd. in-8°, t. 1, Louvain, 1763, p. 256-60.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire,* 5 vol., Paris, 1902-1911, t. 1, p. 14 ; t. 2, p. 296, 366, 402, 423-35. – P. Féret, *La faculté de théologie de Paris...,* Époque moderne, t. 5, Paris, 1907, p. 338-42. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 18, col. 403-06. – Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 3, p. 119-49 ; t. 9, p. 4-11 ; *Introduction à la philosophie de la prière,* Paris, 1929, p. 241-52. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1444-45. – L. Cognet, *La spiritualité moderne,* t. 1, Paris, 1966, p. 381-82.

DS, t. 1, col. 97, 562-63 ; t. 2, col. 1366 ; t. 5, col. 935, 1533.

Gaston Rotureau.

QUENTAL (Barthélemy de), oratorien, 1626-1698. – Né le 20 août 1626 dans les Açores, Bartolomeu do Quental quitta son île Saint-Michel en 1643 pour aller faire ses études à Evora.

Maître ès Arts, docteur en philosophie (1647), il fait sa théologie, puis complète ses études à Coimbra (1650-1652) ; simple diacre, il commence à prêcher avec succès. En fin 1652, il est ordonné prêtre à Lisbonne, puis il se livre à divers ministères dans la capitale et ses environs. Nommé en 1654 prédicateur et chapelain de la Chapelle royale, il anime un groupe de dames de la Cour et de servantes. En 1659, il entreprend la réforme du clergé de la Chapelle royale et le regroupe dans une association ; une sorte de congrégation de laïcs s'y adjoignit.

En 1667, Quental renonce à ses charges à la Cour et songe à fonder une congrégation de prêtres réformés à Lisbonne, l'Oratório de Nossa Senhora da Assunção. Pour la faire approuver par Rome, il se couvre du patronage de Philippe Néri et emprunte divers points des statuts de l'Oratoire de Madrid (1669). En fait, l'approbation de Clément x (1671) donne à la Congrégation les statuts de l'Oratoire d'Italie. En 1686, Quental y ajoute un *Appendice* (approuvé en 1695) qui règle le gouvernement général des différentes maisons de l'Oratoire au Portugal (Cinta, Porto, Braga, Viseu, Estremoz). Quental est le fondateur de l'Oratoire dans son pays ; il mourut à Lisbonne le 22 décembre 1698.

Bon prédicateur, il a laissé divers recueils de méditations et de sermons : *Meditações da Infância de Cristo* (Lisbonne, 1666, 1682, 1732) ; – *Meditações da SS. Payxão, e morte de Christo* (1675, 1679, 1734, 1757) ; – *Meditações da gloriosa Ressuryçâm de Christo* (1683) ; – *Meditações das domingas do anno* (3 vol., 1695-1696-1699) ; – *Sermoens* (2 vol., 1692-1694 ; 1741 ; 1763). Cette œuvre n'a pas été étudiée du point de vue spirituel.

On garde des lettres de lui ; sa correspondance avec l'Oratoire de Braga a été publiée et étudiée par J. Girodon (*Lettres du P. B. do Quental..., 1685-1698*, Paris, 1973 ; bibliog. importante) ; le reste est ms (cf. *ibid.*, préface, p. V).

Outre divers volumes du procès de béatification à Lisbonne et à Rome (Archives de S. António dos Portugueses, à Rome) : *Biographia do ... B. do Quental* (copie du 19e s., Bibl. de l'hôpital S. José de Lisbonne, ms 1932) ; – une autre biographie dans les *Noticias para a biografia dos Padres do Oratório* (Archives nat. de Torre do Tombo, Congregações, ms 251) ; – J. Catalanus, *De vita V. Servi Dei B. de Quental...*, Rome, 1734 (trad. portugaise par Fr. J. Freire, Lisbonne, 1741).

J.-P. Nicéron, *Mémoires...*, t. 42, Paris, 1745, p. 206-09. – J.S. da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa*, Coimbra, 1966. – J. Girodon, *Verney et la cause de béatification du P. B. do Quental*, dans *Bulletin des Études portugaises*, t. 23, 1961 ; *Les origines de l'Oratoire du Portugal*, t. 28-29, 1967-1968, p. 145-62 ; *Lettres du P. B. do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga, 1685-1698*, Paris, 1973.

DS, t. 1, col. 1701 ; t. 8, col. 837 ; t. 11, col. 875 ; t. 12, col. 1964, 1967.

André Derville.

QUENTIN (Jean), prêtre, † 1503. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits et spiritualité.*

1. Vie. – D'origine obscure, Jean Quentin étudia la théologie à la Sorbonne, dont il fut procureur en 1467-1468. Docteur en 1472, reçu chanoine de Notre-Dame en 1482, il fut nommé pénitencier en 1489 et exerça cette charge jusqu'à sa mort le 28 avril 1503. Il faisait partie, aux côtés de Nicole Hacqueville, Jean Standonck, Jean Raulin, Philippe Bourgoing et quelques autres, du cercle des réformateurs parisiens de la dernière décade du 15e siècle.

L'influence qu'exerça sur lui François de Paule, qu'il rencontra pour la première fois en 1491 et dont il resta toute sa vie le disciple (cf. les pièces conservées de la correspondance dans Fr. de Secli, *Beatissimi Patris Francisci de Paula... opuscula quaedam...*, Naples, 1642) semble avoir été déterminante. C'est lui qui introduisit à Paris les premiers Minimes (1491), les hébergeant sous son toit dans l'attente de leur installation à Passy. Mais son zèle actif pour la cause de la réforme monastique eut bien d'autres occasions de se manifester : réforme (avortée) de Saint-Victor par les chanoines de Windesheim (1497-1498) ; réforme (vouée à l'échec) de l'Hôtel-Dieu ; réforme de l'abbaye de Chelles (finalement incorporée en 1500 dans la nouvelle congrégation de Fontevrault)... Ses sermons et plusieurs opuscules en langue vernaculaire parvenus jusqu'à nous, postérieurs pour la plupart à 1489, portent témoignage, parallèlement, des préoccupations pastorales d'un homme soucieux de promouvoir chez les laïcs une authentique vie chrétienne.

2. Écrits et spiritualité. – 1° *La manière de bien vivre dévotement et salutairement par chascun jour pour hommes et femmes de moyen estat* ressortit au genre des « journées chrétiennes » (DS, t. 8, col. 1444-69). Toutefois, si la présentation formelle est conforme aux exemples contemporains, sa conception même, telle que la reflète le titre, traduit une évolution remarquable des mentalités religieuses : la distinction entre genre de vie masculin et genre de vie féminin est abolie (*hommes et femmes*) ; la répartition, traditionnelle depuis les Pères, de la société féminine sur des bases éthico-spirituelles en vierges, veuves, épouses, est remplacée par une classification de type purement sociologique (*de moyen estat*) ; profane et religieux font bon ménage côte à côte, et cela d'autant mieux que le programme des dévotions est mesuré (comparer avec le catalogue minutieux de la *Palma virtutum* de Jean le Chartreux, DS, t. 8, col. 329-31) : le temps religieux ne compénètre pas le temps profane, il se contente de le rythmer (quatre points forts : prière et messe du matin ; récitation des heures de Notre-Dame, groupées en deux séries, avant les repas ; examen de conscience et méditation du soir). Équilibre déjà ancien pour les hommes, fruit de la pastorale des *status*, mais tout à fait nouveau pour les femmes. L'auteur prescrit en outre une confession hebdomadaire (à défaut, bi-mensuelle) et conseille la plus grande discrétion dans le jeûne ; la question de la communion n'est pas abordée.

Une éd. antérieure à 1500 (Pellechet 9929) ; une copie du début du 16e siècle sur les gardes du ms Poitiers 95 ; une traduction anglaise de Robert Copland, signalée par W.A. Pantin, *Instructions for a devout and literate layman*, dans *Medieval Learning and Literature. Essays presented to R.W. Hunt*, Oxford, 1976, p. 411-12.

2° *L'examen de conscience pour soy congnoistre a bien se confesser* suit le plan traditionnel des sept vices capitaux et de leurs branches. Les manquements aux commandements de Dieu et à la garde des sens sont simplement évoqués en annexe à la paresse, car le pénitencier déconseillait l'usage de « ces confessions que on treuve par escript des cinq sens de nature ». Les péchés dénoncés comme relevant de l'avarice impliquent plus particulièrement un public urbain d'officiers et de marchands.

Ms Paris, Arsenal 1188, f. 113-20 ; nombreuses éd. incunables ; à Pellechet 9924-9925, ajouter : Paris, Felix Baligault, s d, vers 1497 ; vers 1500 ; Jacques Mocraert, vers 1495 ; Étienne Jehannot, vers 1498 ; deux éd. du début du 16e siècle.

3° *L'Horloge de la Passion* (en quatrains de décasyllabes) commente brièvement 24 épisodes de la Passion, avec une fidélité remarquable au texte des évangiles canoniques. On

en connaît six mss (ajouter au *Répertoire* de Sonet-Sinclair : Chantilly, Musée Condé 155, f. 1-25 et Paris, B.N., fr. 1885, f. 96-98). Éd. moderne par H. Rochais, dans *Mélanges de science religieuse,* t. 14, 1957, p. 151-66.

4° L'*Horloge de dévotion* est beaucoup plus étoffée. Afin d'aider les âmes à « cueillir ici bas le miel de dévotion », l'auteur propose un cycle de méditations en 24 heures, correspondant chacune à un épisode de la vie du Christ, de la conception à la Pentecôte (14 heures sont relatives à la Passion et la dernière a trait au jugement dernier). Toutes sont bâties selon le même schéma : une gravure représentant la scène à méditer + *Deus in adjutorium* + une « invocacion de grace pour congnoistre la meditacion » + plusieurs méditations modèles + une « oraison pour impetrer le fruit de ladite contemplacion ».

On aura reconnu là le plan de l'*Horologium devotionis* de Berthold le Teutonique (cf. DS, t. 7, col. 753), dont l'*Horloge* de Jean Quentin est, en effet, une traduction inavouée, plus ample et moins fidèle à l'original que la traduction certainement de peu antérieure de Barthélemy Dumas (ms Paris, B.N., fr. 1849). L'œuvre poursuit le même but que les précédentes, la réforme de la vie des laïques, mais se situe sur un plan autre : il ne s'agit plus simplement d'imposer des règles de conduite morales ou religieuses, mais de provoquer une conversion intérieure, en « excitant l'âme endormie par paresse » et en l'enflammant d'un amour brûlant pour son rédempteur.

Plusieurs éd. incunables : Pellechet 9926-9928 et Paris, Étienne Jehannot, vers 1500 ; Jean Trepperel, après 1502.

5° *Le Cordial* ou *Traité pour enflammer les âmes d'amour divin* doit se situer dans le même registre. Mentionné par Claude Hémeré dans ses *Sorbonae origines, disciplina, viri illustres* (B.N., lat. 5493, f. 211v ; 17e s.), le traité passait pour perdu. Mais l'exemplaire imprimé (Paris, s d) ayant appartenu à Fernand Colomb † 1539, est consultable à la Bibl. Colombine de Séville (cote : 15.2.18 ; n. 187 du catalogue de J. Babelon, *La bibliothèque française de Fernand Colomb,* Paris, 1913).

6° La bibliothèque de Fernand Colomb, riche en traités de dévotion, a également conservé un recueil de « contemplations » et d'oraisons, en vers et en prose, attribuées à Jean Quentin (cote de la Colombine : 15.2.8 ; n. 186 du catalogue Babelon).

Ce sont sans doute ces deux derniers ouvrages qui permettraient de mieux caractériser la spiritualité de Jean Quentin, de préciser sa dette à l'égard de Bonaventure et d'entr'apercevoir l'emprise qu'a pu avoir le modèle de François de Paule sur sa propre vie spirituelle.

7° et 8° Il faut enfin signaler un recueil imprimé (slnd) de sermons latins sur les évangiles des dimanches (Bibl. Sainte-Geneviève, Inc. 1157), ainsi que la mise au point d'une édition revue et corrigée du *Stimulis amoris* (cf. Renaudet, p. 171).

A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris (1494-1517),* 2e éd., Paris, 1953, *passim.* – G. Hasenohr, notices à paraître dans le *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters,* t. 7/2. – RTAM, t. 48, 1981, p. 237.

DS, t. 5, col. 897, 1041-48 *passim* ; t. 7, col. 755 ; t. 10, col. 1517.

Geneviève Hasenohr.

QUERBES (Louis), fondateur des Clercs de Saint-Viateur, 1793-1859. – Louis Querbes, fils de modestes artisans de Lyon, est né le 21 août 1793. Baptisé le même jour, malgré la violente agitation révolutionnaire qui secouait alors la ville, il fut initié de bonne heure aux mystères de la foi par ses parents et des instituteurs privés. A neuf ans, dirigé sans doute par quelque prêtre du clergé demeuré fidèle, il fit « vœu de chasteté pour toute ma vie » ; puis il entra en 1805 à l'école cléricale qui s'ouvrait à la paroisse Saint-Nizier. Sa vocation sacerdotale s'y affermit ; il passa au séminaire Saint-Irénée de Lyon en 1812, et fut ordonné prêtre le 17 décembre 1816.

Malgré les périls de pareille situation, sa première nomination le désigna comme vicaire à sa paroisse natale, Saint-Nizier ; il s'y retrouva au milieu de prêtres assez âgés, de formation traditionnelle, qui dirigèrent son apprentissage du ministère. On a conservé de lui une série de sermons soignés, rédigés dans un style qui plaisait à l'auditoire de ce temps. Sans blesser les personnes, il savait rappeler les devoirs chrétiens, usant même parfois de menaces pour l'avenir. Longtemps s'est prolongé parmi les paroissiens le souvenir de sa dévotion mariale et de plusieurs traits édifiants de sa charité. On lui confia en même temps la charge de l'école cléricale qu'il avait fréquentée, et par là le soin de la relève des vocations sacerdotales.

Ses succès en prédication le firent pressentir comme responsable d'un groupe de prêtres adonnés aux missions populaires, lesquelles, on le sait, jouèrent un grand rôle dans le renouveau religieux après la Révolution. L'administration diocésaine lui assigna, après cinq ans et demi de vicariat, la cure de Vourles, modeste paroisse proche de Lyon. Ce pouvait être le premier échelon d'une carrière ecclésiastique ; en fait, ce fut la transplantation définitive d'un citadin à la campagne. Nommé à Vourles en octobre 1822, Querbes y vivra jusqu'à sa mort, le 1er septembre 1859.

Sa pierre tombale au cimetière de Vourles résume ainsi son travail apostolique : « prêtre d'un zèle, d'un désintéressement, d'une charité remarquables ». Homme d'action et de commandement par tempérament, il suscita un regain de pratique religieuse chez ses paroissiens, principalement par la prédication, les retraites ou missions, les confréries pieuses. L'amour de la liturgie, qu'il avait manifesté à Lyon, il le continua à Vourles par la publication de *Cantiques* et d'*Airs notés,* qui connurent plusieurs éditions ; il présida aussi à la reconstruction et à la décoration de l'église paroissiale. Préoccupé de l'éducation des jeunes, il obtint, pour les filles, l'établissement à Vourles des Sœurs de Saint-Charles. Il partagea avec un instituteur le soin des garçons, en attendant une formule neuve. Il sut conduire vers les Sœurs de Saint-Charles ou ailleurs plusieurs vocations féminines ; plus tard, il accorda beaucoup de temps à la direction spirituelle de ses Clercs dispersés en France et à l'étranger. On a écrit de lui qu'il avait été un travailleur infatigable : à preuve, la préparation méticuleuse de deux *Ordo perpetuus* pour le Bréviaire et le Missel, selon les rites romain et lyonnais, en trente-six fascicules chacun. Après sa mort se répandit une réputation ferme de sainteté, parmi ses disciples et ses paroissiens, qui invoquaient sa protection contre les fléaux naturels.

L'œuvre par excellence de Querbes demeure la fondation d'une société religieuse, connue aujourd'hui comme la « Congrégation des Clercs de Saint-Viateur » (du nom de saint Viateur, clerc lyonnais du 4e siècle). Résidant en un milieu rural de petite population, Querbes comprit tôt qu'il ne pouvait établir chez lui ces Congrégations de Frères dont les membres ne vivent pas isolément. Un seul instituteur suffit à Vourles, et le curé lui offre l'hospitalité dans son presbytère. Comme la situation est semblable dans les villages voisins, pourquoi ne regrouperait-on pas dans une association charitable les enseignants isolés de ces

campagnes, amis et collaborateurs des curés ? On les préparerait à leur tâche dans un « séminaire » ; on les réunirait chaque semaine et durant l'été pour leur formation pédagogique et spirituelle ; on leur assurerait une honnête retraite, surtout à ceux qui auraient privément fait vœu des conseils évangéliques et choisi le célibat.

Telle est l'idée qui germa progressivement chez l'abbé Querbes, quelques années après son arrivée à Vourles, « idée qui lui était d'abord venue en présence (de Dieu) », comme il l'écrit à son évêque. Il la concrétisa dans des statuts sommaires, délibérément laissés ouverts à l'adaptation. Association et statuts qu'il fit approuver par une ordonnance royale (1830), par un *nihil obstat* et un *placet* épiscopal (1831 et 1833), enfin par l'autorité romaine (1838-1839). De simple société à ses débuts, le projet querbésien était devenu un institut religieux à vœux simples. Pour la réalisation du « but principal (qui) est de former de bonne heure à la piété et aux lettres les jeunes gens de la classe pauvre surtout » (Grégoire XVI, approbation du 31 mai 1839), le fondateur détermina en ces termes d'époque la fin de sa société : « l'enseignement de la doctrine chrétienne et le service des saints autels, sous les formes les plus variées ».

Parmi les caractéristiques de cette société, mentionnons : la réunion de prêtres et de frères, l'option de la vie en communauté ou isolée dans de petits postes, la possibilité pour ses frères de recevoir la tonsure et les ordres mineurs (d'où l'appellation de « Clercs paroissiaux ou Catéchistes »), la présence de rangs et de catégories parmi les membres (avec l'affiliation éventuelle de laïcs, mariés ou non).

Querbes n'a pas laissé de traité de vie spirituelle ni de pédagogie. Mais il a réuni un ensemble de conseils pratiques dans un *Directoire* (Lyon, 1836) et un *Manuel* (1861, etc.) ou commentaire des statuts de son Association. Jeune séminariste, il avait demandé son entrée dans la Compagnie de Jésus ; on comprend dès lors ses préférences pour la spiritualité de la Compagnie : exercices de piété selon les méthodes ignatiennes, formation des premiers sujets par les *Instructions pour le noviciat* jésuite de Montrouge (Paris), retraites et conférences par des Jésuites. C'est aussi chez des auteurs comme Claude Judde (DS, t. 8, col. 1564-71) qu'il a puisé les éléments de sa pédagogie.

A l'usage de ses instituteurs, il a composé une *Grammaire française* et publié un manuel de lecture (*Nouvel ABC des petites écoles*) ainsi que des leçons et exercices de *Calcul*. Le *Cérémonial* qu'il a rédigé pour sa Société s'inspire du Pontifical romain. Enfin, il a imaginé pour ses catéchistes un exercice original, appelé *Légende*, de lectures quotidiennes tirées de l'Écriture sainte, du Catéchisme du concile de Trente et de l'*Imitation de Jésus Christ*.

Voilà les traits essentiels de cet « esprit du fondateur », que l'Église recommande aux disciples de conserver. Sans doute cet esprit s'exprime-t-il aujourd'hui en des formules adaptées à la législation présente et à nos modes de langage, plus éphémères que ceux des anciennes règles de vie religieuse. Quant aux « saines traditions », la largeur de vues de Querbes a favorisé une juste évolution, en particulier dans le choix des œuvres qui répondront le mieux aux besoins de « l'Église dans le monde de ce temps », et cela en étroite collaboration avec les évêques et le clergé diocésain, selon la mentalité du fondateur.

Fondé dans les limites de l'Académie de Lyon, l'Institut de Saint-Viateur s'est étendu à la France après l'autorisation libérale de 1851. Déjà il avait essaimé en Inde, et surtout au Canada et plus tard aux États-Unis (cinq de ses huit provinces religieuses se trouvent en Amérique). Les lois françaises de sécularisation en 1903 ont suscité les transplantations en Belgique et en Espagne. Depuis 1931 les fondations en « pays de mission » ont atteint une dizaine de pays et ont reçu quelque trois cents « missionnaires ». Les 1 056 religieux (au 31 décembre 1984) relèvent du siège central de la Congrégation, établi à Rome depuis 1962.

Les œuvres et documents de Querbes ont été édités : *Documents* : correspondance, écrits divers, témoignages, 14 cahiers polycopiés, 1955-1960 ; voir aussi *Dossier, Correspondance reçue*, 44 cahiers polycopiés, 1960-1977.

Biographies : P. Robert, *Vie du P.L. Q., fondateur de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur* (= CSV), Bruxelles, 1922, 670 p. (la meilleure) ; – autres biogr. par (A. Séguret), *Un ouvrier de la restauration religieuse, le P.L.Q.*, Paris, 1928 (3e partie sur le développement de l'institut, p. 107-250), par A. Lestra (Lyon-Paris, 1942), par L. Cristiani (Paris, 1958) ; – J. Folliet, *Le R.P. L.Q.*, dans *Annales du P. Louis Querbes*, n. 10, 1960.

Études : (M. Sudres), *Le P. L.Q. et le vén. Marcellin Champagnat*, dans *Annuaire de la Congr. des CSV*, n. 62, 1953, p. 364-407. – P. Broutin, *L.Q.*, NRT, t. 81, 1959, p. 696-720. – P. Zind, *Les nouvelles congrégations de Frères enseignants en France de 1800 à 1830*, t. 1, Saint-Genis-Laval, 1969, p. 420-34 (bibliographie, t. 3, p. 569-70). – B. Lévesque, *D'un projet primitivement utopique à une congrégation religieuse. Sociologie génétique des CSV* (thèse, Paris, École pratique des Hautes Études, 2 vol. ronéotés, 1975) ; *L'ordre religieux comme projet rêvé...*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, n. 41, 1976, p. 77-108. – R. Bonnafous, *Ces Maîtres de 1833*, Lyon, 1982. – DIP, art. *Querbes*, t. 7, 1983, col. 1130-33. – DS, t. 1, col. 617 ; t. 5, col. 980, 987.

Les *Annales du P.L. Querbes* (1952-1966) contiennent divers articles sur Querbes.

Les CSV : (A. Séguret), *L'Institut des CSV*, Paris, 1927. – A. Bernard, *Les CSV au Canada*, 2 vol., Montréal, 1947-1951. – C. Leygues, *Los CSV... en España*, Vitoria, 1955. – C. Leygues et R. Bou, *Histoire de la province de Rodez* (ronéoté, 1960). – *Annuaire de l'Institut des CSV*, 1890-1952, continué par *Annales du P.L.Q.*, 1953-1968, puis par *Viator*, 1970-1973. – DIP, art. *Chierici di San Viatore*, t. 2, 1975, col. 999-1004.

François Prud'homme.

QUERDU-LE GALL (Maurice), prêtre, 1633-1694. Voir Le Gall de Querdu, DS, t. 9, col. 528-29.

QUESNEL (Pasquier), oratorien, 1634-1719. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Doctrine et influence.*

1. **Vie et œuvres.** – Pasquier Quesnel est né à Paris le 14 juillet 1634. Son grand-père, François Quesnel, gentilhomme écossais, était premier peintre de Henri III sur la fin de son règne. Son père, Jacques, libraire dans la rue Saint-Jacques, épousa le 25 novembre 1619 Françoise Geneviève Bollery. Pasquier, le huitième de douze enfants, fit ses humanités chez les Jésuites du collège de Clermont, deux ans de philosophie au collège de Lisieux et trois ans de théologie en Sorbonne. Entré dans l'Oratoire en novembre 1657, il fut ordonné prêtre le 20 septembre 1659.

Après avoir passé quelque temps à Châlons-sur-Marne, il alla à la maison de l'Institution où il fut bibliothécaire en étant chargé en même temps de la direction de ses confrères. C'était un prêtre zélé et ardent, attiré par les problèmes de piété et de spiritualité, comme en témoigne entre autres une lettre que lui adressa le supérieur de Saint-Magloire, Pierre de Moissey (24 nov. 1662, Archives d'Utrecht, fonds Port-

Royal = U.P.R. 1091). Il s'est acquis une grande renommée de directeur de conscience et a écrit de nombreuses lettres de direction dont le *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété* ne contient qu'une partie. Citons parmi ses dirigés les plus connus Françoise-Marguerite de Chivré, maréchale-duchesse de Gramont, Raymond Fromentin, vicaire-général d'Orléans, Marin Grostête, sieur Des Mahis, Louis de Héricourt et Anne-Victorine de Montglat, abbesse de Gif.

Le 3 août 1665 il fut nommé supérieur à Saint-Paul-aux-bois. Certains de ses confrères le trouvaient trop raide dans la conduite des âmes ; on le fit passer le 30 novembre 1666 au séminaire de Saint-Magloire, où il fut second directeur sous le supérieur Honoré Juannet, augustinien zélé, et où il enseigna la discipline de l'Église. C'est de cette période que datent ses relations avec Antoine Arnauld qui se tenait caché à Saint-Magloire jusqu'à la Paix de l'Église. Le 26 novembre 1669, il s'établit à la maison de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré où il put se consacrer davantage à ses ouvrages spirituels et à ses travaux d'érudition. Les notes qu'il prenait en vue des conférences hebdomadaires qu'il y faisait furent publiées plus tard par Juannet sous le titre de *La discipline de l'Église tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles* (Lyon, 1689), publication désavouée par Quesnel comme « mémoires indigestes et informes ».

Sa congrégation lui confia le soin de l'héritage spirituel de quelques membres illustres. Il mena à bien la réédition augmentée des dialogues sur la personne du Christ, *Le Nouvel Adam*, de François de Saint-Pé (3e éd., Paris, 1666). La deuxième partie, qui était nouvelle, semble avoir été rédigée par Quesnel d'après les entretiens de l'auteur avec des personnes de la maison de la duchesse douairière d'Orléans pour qui ces dialogues avaient été composés. En 1667 il en donna une continuation : *Dialogue sur le baptesme ou la Vie de Jésus-Christ communiquée aux chrétiens dans ce sacrement* (reparu en 1669 sous le titre de *Le nouvel Adam. Troisième partie*) ; Quesnel y a sans doute profité du *Nouvel Adam expliqué par des dialogues. Méditation sur le sacrement du baptême* de Hugues Bouchard (Paris, 1667), édité également par ses soins.

En 1668 il fit paraître une refonte totale de la traduction que Louis-Henri de Loménie avait faite en 1667 des *Verbi incarnati Jesu Christi verba* de Nicolas Jourdin (1660) : *Paroles de la Parole incarnée Jésus-Christ*. Il continua à remanier et à compléter les réflexions de Jourdin sur les versets du Nouveau Testament, et en 1672 il les publia sous le titre d'*Abrégé de la morale de l'Évangile*, avec un mandement élogieux de Félix Vialart, évêque de Châlons-sur-Marne. Ce sont les premières versions de ses célèbres *Réflexions morales* auxquelles il s'était appliqué dès son séjour à Châlons-sur-Marne.

Il a été chargé aussi de publier la traduction de l'*Office de Jésus-Christ pour le jour et l'octave de sa fête qui... se célèbre le 28 janvier... dressé par Pierre de Bérulle* (Paris, 1673), dont la préface, de sa main, paraîtra plus tard sous le titre de *De la piété envers Jésus-Christ* (Paris, 1683). Poursuivant les travaux christologiques de ses confrères, il remania un ouvrage de Charles Desmarets pour en faire un livre de méditation tout nouveau qui eut un très grand succès : *Élévation à Jésus-Christ Notre Seigneur sur sa Passion et sa mort* (Paris, 1676), et rédigea les parties 3 et 4 de *L'Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ* (Paris, 1677), commencée par François de Saint-Pé et Toussaint Desmarets, et basée sur des notes prises par Jean Berthad au cours de conférences de Charles de Condren sur l'Épître de Saint Paul aux Hébreux.

De ses méditations sur les textes bibliques et patristiques sont issues plusieurs œuvres de piété personnelles : *Conduite chrétienne tirée de l'Écriture Sainte et des Pères de l'Église touchant la Confession et la Communion* (1675), *Jésus-Christ pénitent* (1680), *Le Bonheur de la mort chrétienne* (1688), *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les Mystères de Notre Seigneur et de la Sainte Vierge* (1688), et *Les Trois Consécrations ou Exercices de piété pour se renouveler dans l'esprit du baptesme, de la profession religieuse et du sacerdoce* (1693).

Ces préoccupations spirituelles ne l'empêchaient pas de suivre attentivement les problèmes de la politique ecclésiastique de son temps. On lui attribue *L'Histoire du Formulaire qu'on a fait signer en France et de la paix que le pape Clément IX a rendu* (sic) *à cette Église* (slnd) et l'*Histoire abrégée de la paix de l'Église* (slnd). Il fut également mêlé aux disputes sur la discipline à observer et sur la doctrine à enseigner dans les maisons de l'Oratoire. S'opposant à Louis Thomassin qui dans ses *Mémoires sur la grâce* essaya de réconcilier la théorie de la science moyenne et celle de la prédestination physique en insistant sur le profit que la théologie pouvait tirer de Platon, il plaida dans un *Mémoire sur la réforme de Saint-Magloire* pour qu'on n'enseignât que saint Thomas selon l'interprétation des meilleurs thomistes, sans s'arrêter aux fausses gloses de quelques auteurs modernes. En août 1673 il se prononça pour la doctrine de saint Augustin en rédigeant une rétractation de la signature du Formulaire de l'Assemblée du Clergé et du Formulaire d'Alexandre VII contre Jansénius, signature qu'il avait donnée à plusieurs reprises avec toute la communauté de l'Institution (fin 1661, juin 1664 et mai 1665 ; voir U.P.R. 1192).

Durant ces années si remplies d'occupations pastorales et de soucis doctrinaux il trouva le temps d'entretenir une correspondance avec les philologues et les historiens qui alors étudiaient l'histoire des premiers siècles du christianisme. Ces lettres permettent de percevoir l'effervescence scientifique qui amena l'épanouissement de la théologie positive après la Paix Clémentine et de mesurer la part que Quesnel y a prise. Il commença par éditer, avec une préface de sa main, les *Règles de la discipline ecclésiastique recueillies des conciles, des synodes de France et des S.S. Pères de l'Église, touchant l'état et les mœurs du clergé* de Charles Guillard d'Arcy (Paris, 1665 ; 1670 avec quelques ch. de Quesnel). En 1675 sortit des presses son grand ouvrage : *Sancti Leonis Magni, papae primi, opera omnia, nunc primum espistolis XXX, tribusque de gratia Christi opusculis auctiora* (Paris). Cette première édition critique des textes de saint Léon (avec en appendice la *Collectio Quesnelliana*) fut utilisée par les frères Ballerini pour la leur (1755-1757), qui a été reprise par Migne (PL 54-56). Elle suscita une discussion scientifique, surtout avec Joseph Antelmy, sur l'attribution à ce pape du traité *De vocatione gentium*, des *Sententiae de gratia et libero arbitrio* et de l'*Epistola ad sacram virginem Demetriadem*. Par ailleurs, elle fut mise à l'Index le 22 juin 1676 à cause de ses dissertations et commentaires gallicans. Un échange de lettres et de mémoires avec le doyen du Sacré Collège, Francesco Barberini, montre que celui-ci était favorable à l'édition de Quesnel et avait envisagé la possibilité de la faire retirer de la liste des livres prohibés. Le dialogue n'a pas abouti à ce résultat, mais Barberini fit parvenir à Quesnel des documents pour une 2e éd. (Lyon, 1700) et pour une édition de saint Fulgence qu'il projetait à ce moment.

Dans sa correspondance avec le bibliothécaire florentin Antonio Magliabecchi il est, en outre, question de la préparation d'une « Dissertation sur l'Épître 261 de saint Augustin ». En 1675 il présenta à l'Assemblée générale de l'Oratoire le Prodrome imprimé de l'édition d'un recueil d'opuscules du P. Jean Morin (Paris, B.N., Coll. Baluze, n. 209, f. 146, 147). Et vers 1680 il acheva sur la demande des bollandistes Godefroi Henschen et Daniel Papebrock une dissertation sur

la personne et les écrits de Denis l'Aréopagite (éd. dans *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, p. 10-48).

Ses activités sur le plan de la spiritualité et celui de l'érudition furent pourtant de plus en plus entravées par des difficultés doctrinales. Après avoir composé entre 1676 et 1678 plusieurs mémoires pour écarter des programmes d'études oratoriens toute autre doctrine que l'augustinisme et le thomisme, il dressa en 1678 avec Juannet une sorte de précis de doctrine pour cet enseignement, mais sous la pression de l'archevêque de Paris l'Assemblée générale de la congrégation le rejeta. Les partisans d'une politique d'enseignement plus libérale eurent le dessus et Quesnel dut se retirer à Orléans sur l'ordre de François de Harlay. Lorsque celui-ci imposa à l'Oratoire un formulaire doctrinal, il refusa catégoriquement de le signer, malgré les efforts du supérieur général Abel-Louis de Sainte-Marthe et d'autres amis, tels que l'évêque de Grenoble, Étienne Le Camus. Vers la fin de 1684, il remit au général tout le dossier qu'il avait composé pour l'édition de Morin et le 25 février 1685 il rejoignit Antoine Arnauld à Bruxelles. Le polémiste allait désormais peu à peu supplanter l'érudit et l'auteur spirituel. Son travail scientifique se restreindra et se concentrera sur les convictions doctrinales que nous avons vu se profiler.

Il dirige l'édition des *Historiae Congregationum de Auxiliis... libri quattuor* d'Augustin Le Blanc (pseudonyme de Hyacinthe Serry ; Louvain, 1700). La préface qu'il avait préparée avec Arnauld prit dès 1687 la forme d'un opuscule indépendant, *Abrégé de l'histoire de la Congrégation de Auxiliis* (Francfort), repris la même année, sous une forme plus ample, dans la 2e partie de la *Tradition de l'Église Romaine sur la prédestination des Saints et sur la grâce efficace* qu'il publia à Cologne sous le nom de guerre de M. Germain (4 parties en 3 vol.). Enfin, il a laissé en manuscrit deux volumineuses dissertations : *Emendator emendatus, sive erratorum novae collectionis Conciliorum (Steph. Baluzii) centuria prima, cum alterna dimidia quae utraque in rebus Calchedonensis Concilii versatur*, achevée en 1687 ; et *De Carthagenensi primatu, eiusque privilegiis dissertatio*, terminée probablement en 1694, où il attaque les opinions d'Emmanuel Schelstrate sur l'Église africaine sous le primat carthaginois (U.P.R. 1191-1 et 2).

Dans la mesure où les vicissitudes de son sort le lui permettaient, il poursuivit ses réflexions sur l'Écriture Sainte. Au commentaire sur les quatre Évangiles il ajoute en 1687 son *Abrégé de la Morale des Actes des Apostres, des Epistres de Saint-Paul, des Epistres canoniques, et de l'Apocalypse*. Ces volumes allaient grossissant à mesure des nombreuses éditions qui se sont suivies à un rythme rapide. En 1692 ils furent réunis sous le titre définitif : *Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales sur chaque verset*. A cause de l'empressement du libraire et des difficultés de communication entre Paris et Bruxelles, ces éditions furent malheureusement défectueuses. De plus, l'éd. de 1692 semble avoir provoqué par son titre des protestations de la part des adversaires de la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire. On voit croître dans les lettres de Quesnel son inquiétude à ce sujet. Dans ce temps-là Rome reçoit les premières accusations contre le livre. Quesnel fut mis au courant et put se défendre (cf. *Entretiens sur le Décret de Rome*, p. 200-01) ; il s'empressa de se prémunir contre les dangers inutiles : comme il l'avait déjà fait en 1687, il fit imprimer en Flandre une édition plus correcte qui parut à Paris-Bruxelles en 1693 ; la même année il en fit faire à Paris une autre où fut inséré le texte latin des versets commentés.

Cette édition eut un succès éclatant. Un de ses admirateurs, Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne, en recommanda chaudement la lecture à son clergé (mandement du 23 juin 1695). Pour pouvoir en faire cadeau à tous ses curés il insista pour qu'on en fît une édition moins chère. Il mit probablement la main aux corrections de 1693 et fit apporter des changements dans l'édition de 1696 où figure pour la première fois son mandement. Entre-temps il avait été transféré en août 1695 au siège archiépiscopal de Paris. Les réactions tumultueuses à son Instruction pastorale (20 août 1696) condamnant l'*Exposition de la foi de l'Église romaine touchant la grâce et la prédestination*, de Martin de Barcos, culminèrent avec le fameux *Problème ecclésiastique* où l'on demandait insidieusement qui il fallait croire, de Noailles approbateur de Quesnel ou de Noailles juge de Barcos. Devenu très vigilant, il fit faire au cours des années 1697-1699 un examen approfondi des *Réflexions morales* par ses théologiens, surtout Jean-Jacques Boileau et Edme Pirot, en vue d'une nouvelle édition (cf. *Explication apologétique*, p. 25 svv).

La correspondance de Quesnel de cette période nous apprend qu'il était convaincu que certaines tournures avaient besoin de correction pour être saines, et qu'il se soumettrait là-dessus aux décisions de son évêque, juge de la doctrine dans le diocèse (10 juillet 1695 à Nicole : Paris, Mazarine, ms 2467, f. 350 ; et 19 avril 1697 à [J.-J. Boileau] : Paris, Arsenal, ms 5781, f. 286 svv). Mais il craint qu'on ne veuille changer les expressions dures qu'on rencontre dans l'Écriture et chez les Pères, et qu'ainsi on ne donne lieu aux ennemis de la doctrine augustinienne sur la grâce de l'attaquer (cf. aussi les lettres à Vuillart, 18 sept. 1698 et 23 avril 1699, aux Arch. Archevêché Malines, dossier Quesnel, 9a ; à Noailles, 17 mars 1699, dans *Les troubles causés par la Constitution Unigenitus*, p. 183-85).

Quesnel est convaincu que pour défendre la vérité on ne peut rien faire de mieux que d'adapter autant que possible le langage théologique à celui de l'Écriture et de la Tradition. Ses arguments semblent avoir persuadé Noailles. La nouvelle édition de 1699 est sans modifications notables, mais ne comporte pas l'Avertissement que J.-B. Bossuet avait composé à la demande de l'archevêque pour défendre l'orthodoxie du livre (ce texte fut édité par Quesnel en 1710 sous le titre de *Justification des réflexions sur le Nouveau Testament*). C'est cette édition des *Réflexions Morales* qui, avec celle de 1693, a servi de base aux condamnations de Clément XI, d'abord dans un Bref du 13 juillet 1708, et ensuite, sur les instances pressantes de Louis XIV, dans la fameuse Constitution *Unigenitus*, du 8 septembre 1713. Entre-temps Quesnel avait continué sans relâche à polir et à augmenter son ouvrage. En 1703 son exemplaire personnel contenant nombre de corrections et d'améliorations qu'il avait voulu envoyer à Noailles fut saisi. Et à sa mort on en trouva un autre, dans lequel Quesnel avait noté des changements jusqu'à la fin de sa vie ; il a servi de base à l'édition de 1727.

Pourtant, malgré les coups que lui portaient les autorités séculières et ecclésiastiques depuis 1676, des polémiques de plus en plus acharnées vont dominer son travail. Son ascendance écossaise est sans doute pour quelque chose dans la combativité entêtée avec laquelle il défend inlassablement ses convictions augustiniennes et gallicanes. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ces écrits ni même de les énumérer tous. Voici les plus importants. Pour aviver la blessure faite aux Jésuites par la condamnation romaine du « péché philosophique » (14 août 1690), il attaqua à plusieurs reprises les

idées de Dominique Bouhours et d'autres jésuites en cette matière : *Le P. Bouhours convaincu de nouveau de ses anciennes impostures, faussetez et calomnies* (Anvers et Cologne, 1691) ; *Philosophitae, seu excerpta pauca ex multis libris... in quibus scandalosa et erronea philosophismi doctrina... tradita* (sl, 1691) ; *Le philosophisme des jésuites de Marseille* (sl, 1692).

De 1694 à 1697, il se préoccupa de l'introduction du Formulaire anti-janséniste dans les Pays-Bas méridionaux, soutenant qu'on pouvait signer en conscience selon les Brefs d'Innocent XII aux évêques de Flandre (6 févr. 1694 et 24 nov. 1696) qui défendaient d'ajouter des clauses explicatives à la signature et ordonnaient de se contenter d'une condamnation des cinq propositions dans le sens naturel : *Défense de l'Église Romaine et des Souverains Pontifes contre Melchior Leydecker...* « par M. Germain » (Liège, 1696) ; *Défense des deux brefs de N.S.P. le Pape Innocent XII aux évêques de Flandre contre le docteur Martin Steyaert...* « par l'abbé du Manoir » (Douai et Delft, 1697).

Après la mort d'Arnauld (8 août 1694), il s'appliqua à la réhabilitation de « ce grand défenseur de l'Église contre les hérétiques ». Dans sa *Causa Arnaldina* (Liège, 1699) il spéculait sur l'animosité entre le Saint-Siège et la Sorbonne – qui avait censuré Arnauld en 1656 – dans l'espoir que Rome ôterait de l'Index les quelques ouvrages d'Arnauld qui y avaient été mis sur les instances de Mazarin. Vain espoir. En mai 1699 la *Causa* fut elle-même condamnée. Sans se décourager, Quesnel publia trois ans plus tard la *Justification de M. Antoine Arnauld... contre la censure d'une partie de la Faculté de Théologie de Paris* (Liège, 1702).

Pour parer les fréquentes attaques contre ses *Réflexions* et Noailles, il revint sur la défense de la Paix de l'Église : *La Paix de Clément IX ou Démonstration des deux fausse tés capitales avancées dans l'Histoire des cinq propositions contre la foi des disciples de Saint-Augustin et la sincérité des quatre évêques* (Bruxelles, 1700, 2 vol. ; 2e éd., 1701).

Le 30 mai 1703, l'archevêque de Malines fit arrêter Quesnel et saisir une grande partie de ses papiers. Mais celui-ci s'échappa de prison dans la nuit du 12 au 13 septembre et se réfugia en Hollande, où il fut reçu à bras ouverts par le vicaire apostolique suspens, Pierre Codde, et son clergé. Il s'établit à Amsterdam où il vécut jusqu'à sa mort, jouant un rôle important dans l'Église d'Utrecht qu'il avait déjà défendue dans *La Foi et l'Innocence du Clergé de Hollande défendues...* « par Mr. Du Bois, prestre » (Delft, 1700). Devant les réactions peu compréhensives des autorités romaines au désir d'une hiérarchie ordinaire, indépendante de la Propagande, et à la situation particulière des Pays-Bas, ses idées gallicanes prirent chez ses amis une forme plus acerbe, ce qui a contribué à la rupture du clergé d'Utrecht avec Rome en 1723.

Contre les charges relevées contre lui dans le procès de Malines (*Causa Quesnelliana sive Motivum juris... contra P. Paschasium Quesnel,* Bruxelles, 1704), il se défendit dans *Motif de droit du R.P. Quesnel* (sl, 1704), *Idée générale du libelle publié en latin sous ce titre : Motif de droit* (sl, 1705) et dans *Anatomie de la sentence de M. l'Archevêque de Malines contre le P. Quesnel* (sl, 1705).

Louis XIV, sur l'instigation de qui Quesnel avait été arrêté à Bruxelles, ne lui donna pas de trêve. Il fit confisquer ses biens par un Arrêt du Conseil du 16 janvier 1705 et abolit le privilège des *Réflexions morales* le 11 novembre 1711. Il n'avait de cesse qu'il n'eût obtenu de Rome la condamnation la plus radicale possible de l'ouvrage. Après le Bref de Clément XI de 1708, on vit paraître quelques véhémentes Instructions épiscopales contre le livre (répandues en grand nombre dans le diocèse parisien pour vexer Noailles). Quesnel publia alors la *Justification* de Bossuet et des défenses personnelles : *Entretiens sur le Décret de Rome contre le Nouveau Testament de Châlons... où l'on découvre le vrai motif de ce Décret, on soutient le droit des Évêques, et l'on justifie l'approbation de... Noailles* (sl, 1709, 1717) ; et *Explication apologétique des sentiments du Père Quesnel dans ses Reflexions sur le Nouveau Testament : Par rapport à l'Ordonnance de Messieurs les Évêques de Luçon et de La Rochelle, du 15 juillet 1710* (sl, 1712, 1715). Si les instances romaines ont été sensibles aux demandes pressantes du Roi, c'est que pour elles une condamnation de Quesnel était pour une large part une occasion de se venger du cardinal de Noailles qui avait approuvé le livre et qui, comme président de l'Assemblée du Clergé, portait la responsabilité de la critique de cette Assemblée au *Nodus praedestinationis* de Célestin Sfondrati et de la restriction gallicane apportée à la réception de la Bulle *Vineam Domini* en 1705.

Ces circonstances de politique ecclésiale ont joué un rôle dans la naissance de la Constitution *Unigenitus.* Quesnel fit un ultime effort pour prévenir ce coup en s'adressant le 22 juillet 1712 et le 22 septembre 1712 directement au pape : il le suppliait de pouvoir venir expliquer ses intentions à la commission qui examinait son livre (originaux à la Bibl. Casanatense à Rome et aux Arch. du Vatican, Fondo Albani 133, f. 11-14). Il mettait les examinateurs en garde contre la version latine de 1694, 1698, faite à son insu et sans connaissance suffisante du français, d'après le texte non corrigé de 1687 ; il faisait valoir le fruit pastoral du livre, lu par tant de fidèles et loué par tant de théologiens et d'évêques. Tentative vaine. Ces lettres restèrent sans réponse.

Ces tribulations eurent pour conséquence qu'en France le livre incriminé ne fut plus édité après 1705, mais elles n'empêchèrent ni l'engouement des fidèles pour les autres livres de piété de Quesnel, ni le succès des *Réflexions morales* elles-mêmes. Nonobstant la révocation du privilège, l'édition française d'Amsterdam, 1727, fut reprise en 1736 et en 1747. En outre, elles furent traduites en Allemagne, en Angleterre (où les éditions se succédèrent jusqu'au 20e siècle), en Hollande (encore en 1903) et en Italie. Enfin on en a tiré des livres de piété, tels que *Réflexions chrétiennes sur les Épîtres et Évangiles pour tous les jours de l'année* et *Les Épistres et Évangiles de toute l'année.* L'idée de ces deux ouvrages, composés pour aider les curés de campagne à préparer leurs prônes, a été suggérée à Quesnel par Noailles sur la demande de Louis de Lascaris d'Urfé, évêque de Limoges (cf. *Explication apologétique,* p. 26-27, et *Un Janséniste en exil,* t. 1, p. 359).

Quesnel consacra les dernières années de sa vie à sa défense et sa justification. Parmi ses apologies les plus importantes sont ses sept *Mémoires pour servir à l'examen de la Constitution du pape contre le Nouveau Testament* parus entre 1713 et 1716, et le gros ouvrage des *Hexaples,* fruit de la collaboration de plusieurs théologiens amis et dont il eut la direction générale avec Jacques Fouillou et Léonard Dilhe. Avant que cette somme n'eût paru sous sa forme définitive (1721), il était mort le 2 décembre 1719, après avoir exprimé sa conviction d'avoir toujours vécu au sein de l'Église catholique (*Profession de foi de Pasquier Quesnel...,* Amsterdam, 1719).

2. **Doctrine et influence.** – L'autorité de Quesnel a été grande, particulièrement après la mort d'Antoine Arnauld. Mais en le peignant comme le fondateur et le chef incontesté du parti auquel le mouvement janséniste se serait réduit sous son influence, on a largement surestimé son rôle. C'est seulement dans l'affaire *Unigenitus* que son autorité fut indiscutée chez ses adhérents. A d'autres moments difficiles ou idéologiquement importants de l'histoire du mouvement, ce

n'est pas toujours son avis qu'on a suivi. Ainsi à propos du fameux *Problème ecclésiastique* (1696) il écrivit à Jacques Boileau, chanoine de la Sainte Chapelle, pour prendre ses distances par rapport à la critique sévère de ses amis contre le cardinal de Noailles pour avoir condamné l'*Exposition de la foi* de Barcos, éditée par Gabriel Gerberon contre le gré de Quesnel. Outre qu'il tenait à épargner Noailles qui avait approuvé ses *Réflexions morales,* il avait, en vrai disciple de Bérulle, une conception trop élevée de l'épiscopat pour attaquer ainsi son évêque ; pour le défendre il ne craignit pas de déclencher une querelle dans laquelle il se trouvait opposé à Gerberon, Fouillou et Ernest Ruth d'Ans (pour les documents sur cette affaire, cf. *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas,* p. 132, note 5).

Sur le plan théologique son autorité n'était pas toujours décisive non plus. En 1715, Nicole fait paraître son *Traité de la grâce générale.* Or en 1690 Quesnel l'avait instamment dissuadé de publier ces idées sur lesquelles celui-ci avait eu une longue discussion avec Arnauld. Selon Quesnel, la puissance *physique* de l'homme, dans l'état d'innocence, d'accomplir les commandements de Dieu, ne méritait pas le nom de grâce. C'était un don naturel qui n'empêchait pas l'homme d'avoir besoin d'un *auxilium sine quo non* pour bien agir. Comme dans la chute d'Adam le libre arbitre a été corrompu par un amour déréglé de soi-même qui le détermine au mal, l'homme déchu ne se trouve pas dans une impuissance physique de faire le bien, mais dans une impuissance morale. Il a donc désormais besoin d'un *auxilium quo* qui lui inspire un nouvel amour. A l'instar de saint Augustin, pour qui la grâce du Sauveur est essentielle et non celle du Créateur, Quesnel insiste sur l'incarnation et la mort de Jésus Christ à qui seul est réservée la possibilité de gagner pour l'homme la grâce médicinale qui lui est nécessaire. Dans cet exposé doctrinal il s'écarte de Jansénius dont il abandonne l'idée de la grâce actuelle dans Adam, et se fonde sur saint Augustin, saint Prosper, saint Thomas et l'oratorien Guillaume Gibieuf (cf. les lettres échangées avec Nicole et Hilarion Le Monnier en 1689, 1690 et 1691 : U.P.R. 1149, 3085, 3220 ; et avec Germain Vuillart en 1693 : Arsenal, ms 5781, f. 197-210).

Ce qui frappe encore dans cette discussion sur la grâce générale, c'est qu'il se garde bien de traiter les idées de Nicole d'hérétiques. Il déclare que tout se réduit à l'examen d'une question de théologie qui doit pouvoir se faire librement. Mais il l'avertit qu'il est vain de chercher un terrain d'entente avec les adversaires de saint Augustin. L'exemple des thomistes, qui ont admis une grâce suffisante pour pouvoir rendre les péchés imputables aux hommes, montrait que c'est une illusion. Quoi que les augustiniens disent en cette matière, leurs ennemis ne seront jamais contentés. Ce n'est plus l'affaire de la grâce qui préoccupe les anti-jansénistes. Ils trouvent les jansénistes condamnables simplement parce qu'ils n'édulcorent pas les maximes rigoureuses de l'Écriture sur les suites néfastes de la chute d'Adam et sur la primauté du précepte d'aimer Dieu. Dans cette situation il est inutile et même dangereux de changer le langage de la Tradition, parce qu'on risque de porter ainsi atteinte aux bases de la religion.

Malgré toutes les polémiques dans lesquelles il a été entraîné, sa préoccupation constante a été d'intérioriser cette religion. Il est caractéristique que deux de ses premiers ouvrages spirituels originaux (*Jésus-Christ pénitent* et *Le Bonheur de la mort chrétienne*) ont été écrits pour la direction d'une femme du monde, la Maréchale de Gramont. Pour lui, la voie de la perfection n'est pas réservée à ceux qui ont choisi la vie monastique ; tout chrétien est appelé à l'imitation intégrale du Christ. A côté de la profession religieuse et du sacerdoce, le baptême est une des « Trois Consécrations » et même la première. La vie spirituelle est donc en premier lieu une exigence du baptême. Dans le sacerdoce ou dans la vie religieuse, elle prend seulement un accent spécial.

Toutes ses œuvres de piété constituent une méditation continue sur une prière. Ainsi *Le Bonheur de la mort chrétienne* est basé d'un bout à l'autre sur les paroles du Pater. En commentant dans ses *Réflexions morales* l'admonition de saint Matthieu de ne pas faire de grands discours dans les prières comme font les païens (VI, 7), il note : « la prière demande plus le cœur que la langue, plus de gémissements que de paroles, plus de foi que de raisonnement. L'éloquence de la prière consiste dans la ferveur du désir ». De telles pensées chez lui ne renvoient pas à l'oraison mentale du premier Port-Royal, plein des idées de Saint-Cyran sur l'onction intérieure, mais sont plutôt une exhortation à prier sans effort de tête. « C'est un inconvénient où tombent souvent les personnes qui prennent goût à la prière et à la méditation par la lecture des livres trop sublimes, comme sont ceux de Sainte-Thérèse », écrit-il à une femme qu'il dirige (Cath. Lefèvre, 18 décembre 1706 : U.P.R., 1756). Il ne faut pas essayer d'atteindre les sommets mystiques, bons pour quelques saints, mais poursuivre une vie spirituelle profondément unifiée par la relation à Dieu consciemment vécue. A cette fin Quesnel recommande à plusieurs reprises la lecture du *Traité de l'Oraison* de Pierre Nicole, de l'*Instruction sur les états d'oraison* de J.-B. Bossuet, de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales, et de l'*Imitation de Jésus Christ.* On reconnaît là les préférences du deuxième Port-Royal, conduit par Angélique de Saint-Jean, pour qui la vertu idéale est la religion du cœur, la notion de cœur impliquant « pensée », « lumière de l'esprit » (cf. art. *Port-Royal, supra,* col. 1942-43). C'est cette vertu que le lecteur du *Bonheur de la mort chrétienne* est exhorté dès le début à rechercher.

Pour arriver à cette religion du cœur, l'homme doit vivre une vie soigneusement réglée dans laquelle des moments de prière et de méditation sont répartis sur toute la journée. L'exhortation de saint Augustin et saint Bernard, reprise par François de Sales, d'observer dans la mesure du possible des règles fixes dans la vie, paraît avoir trouvé un large écho au 17e siècle, témoin les nombreuses « Journées chrétiennes » qui ont vu le jour alors (cf. DS, t. 8, col. 1454-63). Quesnel, lui aussi, en donna une dans son *Jésus-Christ pénitent,* mais dans ses lettres de direction il répète souvent qu'il ne faut pas fonder sa confiance en ces règles. Elles ne sont qu'un moyen pour aider à pratiquer les vertus chrétiennes et ne doivent pas mener à une application crispée. La vertu la plus précieuse, c'est l'*esprit* de prière : « Que par la disposition de votre cœur vos actions et vos souffrances, vos discours et votre silence, votre repos et vos mouvements forment en vous le cri et la prière de la charité, qui est la seule prière qui soit exaucée de Dieu » (*Le Bonheur de la mort chrétienne,* p. 229). Il faut écouter Dieu qui parle à notre cœur plutôt que de parler à lui, à qui nous n'avons rien à dire qu'il ne sache déjà. Si l'on a des moments de sécheresse, de stérilité, on doit s'humilier d'être laissé à soi-même comme « un fond ingrat qui par lui-même ne saurait porter que des ronces et des épines ». Un tel acte d'humiliation est une oraison qui vaut mieux que tout effort de cacher sa sécheresse derrière de

« belles pensées et des affections consolantes » (à Cath. Lefèvre, 12 novembre 1710 : U.P.R. 1756).

Nourri de la spiritualité oratorienne dérivée de quelques principes de base de Bérulle, sous l'influence de Charles de Condren (cf. H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 2/2, ch. 1-3), il place nettement toute la vie chrétienne dans une perspective trinitaire et christologique. Les mystères qu'il recommande de méditer et les textes qu'il donne à lire tendent tous à faire adorer par le chrétien le Père comme le principe de son être et des biens naturels mis en lui, le Fils comme la cause de son salut par sa mort et sa résurrection, le Saint Esprit comme le principe de sa nouvelle création en Jésus Christ, qui opère en lui toute grâce et tout ce qu'il y a de bon dans sa volonté et de bien dans sa vie. Le tout semble se résumer en une pensée empruntée directement à Bérulle : l'âme humaine est « comme un grand vide que Dieu veut remplir, et que lui seul peut remplir. C'est une capacité de Dieu » (*Le Bonheur de la mort chrétienne,* p. 4).

Nous voyons déjà percer sous ces termes le pessimisme de Quesnel sur la nature humaine déchue qui parcourt toutes ses œuvres. Dans le mouvement de balance entre la puissance de la grâce et celle du péché sur lequel s'appuie sa pensée, se produit un double effet de spirale. En face de la toute-puissance de la grâce et du caractère absolu, angélique, des vertus exigées par l'imitation du Sauveur, l'impuissance de l'homme asservi par ses désirs corporels et menacé par les dangers de ce monde et de cette vie, est décrite avec des accents de plus en plus sombres. Chez la plupart des chrétiens règnent « l'impiété, l'irreligion, ou la superstition envers Dieu ; une vie molle, voluptueuse et payenne à l'égard de soi-même ; envie, scandale, et injustice envers le prochain » (*Le Bonheur de la mort chrétienne,* p. 74).

Quesnel voit un abîme entre le règne de Dieu et le « monde », « terre de ténèbres », « terre de boue ». Aussi le chrétien doit-il être toujours attentif à discerner la volonté absolue de Dieu qui se manifeste dans les événements, puisqu'il ne se passe rien qu'Il n'ait voulu. Acte de foi qui exige un grand détachement de soi-même. Cette « spiritualité de l'événement », il l'a en commun avec Jansénius et les autres jansénistes, de même que la crainte incessante que la voix divine ne soit couverte par les bruits du monde. « Nous sommes du monde, si la conversation du monde nous plaît, si nous nous faisons à son air et à ses manières, si nous prenons part à ses cupiditez ». Cette constatation, qui termine son exhortation à soupirer après la mort chrétienne, est suivie d'une longue énumération de toutes ces « cupiditez ». Elles vont de la recherche de la gloire et des louanges humaines à la fréquentation des sacrements jointe à une vie oisive et inutile, en passant par les spectacles, les vains amusements, les visites et les conversations remplies de bagatelles ou de médisances, l'amour des beaux habits et de la bonne chère. Ces distractions sont moins brutales que la cupidité de la chair qui fait visiblement du monde une terre de perdition, mais tout en étant plus raffinées, elles n'en sont pas moins dangereuses.

A la suite de saint Paul il considère la virginité comme un des dons les plus précieux du Christ à son Église. C'est la vie des anges, dont celle des vierges tient quelque chose. En commentant 1 *Cor.* 7 et 2 *Cor.* 5, il note que le modèle de l'état de virginité vient du ciel, où celui du mariage n'existe pas. Le mariage est pour lui un remède à l'incontinence. Certes, les mariés ne sont pas exclus du ciel, concède-t-il, mais il souligne expressément l'opinion de saint Jérôme et de saint Athanase selon laquelle la semence du Seigneur ne rapporte que 30 pour un chez ceux qui poursuivent autant que possible la pureté dans le mariage, alors qu'elle rapporte le double chez les veuves qui vivent dans la chasteté et 100 dans l'état de chasteté virginale (à Gertrude Lefèvre, 24 mars 1711 : U.P.R. 1757 ; à Cath. Lefèvre, 20 mars 1707 : U.P.R. 1756).

A travers sa doctrine morale résonnent les paroles avec lesquelles saint Jean résume la notion de « monde » comme « concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, et orgueil de la vie » (1 *Jean* 2, 15-17). Ces versets, qui ont inspiré à Bossuet la belle prose lyrique du *Traité de la concupiscence,* sont accompagnés dans les *Réflexions morales* du commentaire que voici : « Qu'est-ce donc que le monde ? C'est vous-même si vous l'aimez. On devient le monde, quand on veut jouir : et on en jouit par les plaisirs des sens, par la cupidité des richesses et toutes les curiosités vaines ou criminelles, et par l'orgueil et l'amour des honneurs, du luxe et de la grandeur humaine. La première cupidité est presque la seule qui fasse peur, et que l'on reconnoisse. On s'apprivoise avec les deux autres. Elles passent pour de nobles inclinations : on s'en fait honneur, et on ne s'en défait presque jamais. »

Tous les actes qui ne sont pas rapportés directement à Dieu induisent l'homme dans une mauvaise voie. Qu'ils visent une carrière sociale ou scientifique, ou qu'ils servent des intentions plus basses, ils ne sont que « divertissement », dans le sens large que lui donne Pascal. Ils ne peuvent mener qu'à une ombre de bonheur qui cause peut-être la damnation éternelle. C'est dans cette perspective qu'il faut placer un avertissement, à première vue bizarre, contre le jeu d'échecs, qu'on trouve sous sa plume : il « est de tous celui qui demande plus d'application, qui mange plus de tems et dont on se retire plus difficilement » (à Cath. Lefèvre, 10 décembre 1708 : U.P.R. 1756).

Pourtant il n'invite pas les personnes qu'il dirige à s'abstenir de toutes les activités du monde. Elles n'ont pas besoin de récuser toute espèce de plaisir, d'être une sorte de *memento mori* ambulant et d'être ainsi à charge à leurs proches. Chacun doit prendre part aux événements auxquels sa condition et son rang l'obligent. Dans cette dernière concrétisation se montre d'ailleurs le caractère traditionnel de ses idées, adaptées à l'ordre social donné. « Il faut beaucoup moins, écrit-il dans *Le Bonheur de la mort chrétienne* (p. 252), à une personne qui fait profession de servir Dieu et d'une condition médiocre, pour mériter d'être traitée de mondaine au tribunal de Dieu, qu'il n'en faut à une personne de qualité, qui a un rang à garder et qui est née dans le grand monde ». La participation à la vie du monde est sans préjudice, si l'on garde en soi l'esprit de prière. Il faut toujours laisser au Saint Esprit, le grand maître de la prière, la liberté de nous appliquer comme il lui plaira aux « états » du Sauveur. Quesnel médite ces états dans tous ses livres et lettres de piété, mais il met partout l'accent sur « l'état de pénitence ». La vie s'étend, à ses yeux, entre la naissance en un corps sujet à la souffrance et la mort, et la vraie naissance à une nouvelle vie en un corps incapable de souffrir et de mourir. Entre ces deux naissances, il y en a une autre qui est le remède de la première et le principe de la seconde : celle du baptême, par laquelle nous devenons membres du corps dont Jésus Christ est le chef. Elle nous fait sortir du néant de la mort et du péché où nous sommes nés : résurrection en Jésus Christ, qui nous acquiert par ses mérites un droit à la résurrection finale dans laquelle le corps mystique atteindra sa plénitude. De telles pensées trouvent leur complément dans celles où il esquisse son ecclésiologie. On y voit surgir avec insistance cette notion du corps mystique où chaque membre a sa fonction propre et où tous ont besoin les uns des autres. Il distingue entre l'âme de l'Église – le Saint Esprit, ses dons intérieurs, la charité, la grâce – et le corps –

la profession extérieure de la foi et la communion extérieure des sacrements. En exerçant bien sa fonction, chaque fidèle doit essayer d'être de l'âme de l'Église pour qu'il puisse participer à la plénitude future du corps mystique (*Sixième Mémoire pour servir à l'examen d'Unigenitus*, p. 98-99 ; *Réflexions morales, Ép. aux Hébreux*, ch. 3, éd. Amsterdam, 1727, p. 20 svv).

On donne une image tronquée de sa spiritualité, si on l'isole de ces pensées essentielles sur la relation entre l'homme et l'Église, qui la sauvent d'un pessimisme foncier et y garantissent un certain équilibre. Ainsi nous trouvons, dans le cadre de la doctrine sur le corps mystique, une très belle lettre sur le mariage comme signe prophétique de l'union entre le Christ et son Église, élevé à la dignité de sacrement par et dans le Christ (à la nièce de M^lle^ de Joncoux, mai 1706 : Paris, B.N., fonds fr. 19736). Et partout où il peint la perspective de la vie future où nous serons recréés aussi dans notre corps, on entend percer un ton de joie profonde. Or, dès cette vie l'amour divin et la grâce, qui constituent l'âme du corps mystique, sont une source de joie pour qui s'y abandonne en renonçant à soi-même. « Dieu ne nous conduit pas comme des bêtes ou des esclaves, en nous commandant des choses de perfection sans nous en faire connaître la beauté », écrit-il à une pénitente (Gertrude Lefèvre, 13 mai 1711 : U.P.R. 1757), pensée où l'on entend un écho de la doctrine saint-cyranienne des deux délectations, du péché et de la grâce. Mais l'équilibre est instable. Ce n'est pas un hasard si les psaumes de pénitence occupent une si grande place parmi les prières qu'il recommande, et si pour les heures de méditation il renvoie plus souvent à saint Paul et à saint Jean qu'aux évangiles synoptiques. Dans le cadre de ses idées sur la Rédemption, la régénération de l'homme joue un grand rôle, certes, mais la chute, la mort spirituelle de l'homme en Adam continue à peser d'un poids lourd sur cet homme. De là des exhortations continuelles à confesser et à vivre son néant, à faire le vide en son âme pour se laisser remplir de Dieu.

L'anthropologie qui est à la base de cette spiritualité reste dualiste et tragique comme celle de Platon. Le corps terrestre reste une prison pour l'âme éternelle. Le motif de la naissance nouvelle de l'homme dans le baptême ne produit pas dans cette spiritualité un glissement de la thématique péché-grâce vers celle, plus libératrice, de mort-vie, comme c'est le cas dans la tradition patristique orientale.

1. **Sources biographiques.** – a) *Sources manuscrites.* – Un mémoire, des généalogies et des questionnaires aux Archives d'État à Utrecht, fonds Port-Royal 3222* (ce fonds a été indiqué par le sigle U.P.R.) et aux Archives de l'Oratoire à Paris, chemise Quesnel. – Ch. Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, t. 2, pièce 11, à Paris, Bibl. Mazarine, ms 4534. – Jean Godefroy, *Le Jansénisme au 18^e^ siècle. Quesnel*, à Troyes, Bibl. Municipale, ms 3220 ; la volumineuse correspondance inédite de Quesnel est dispersée dans plusieurs bibliothèques et archives ; la plus grande partie est à Utrecht, Archives d'État, les fonds O.B.C. et P.R. (J.A.G. Tans et H. Schmitz du Moulin préparent un répertoire de cette correspondance entière avec un index analytique).

b) *Sources imprimées.* – *Un Janséniste en exil. Correspondance de Pasquier Quesnel sur les affaires politiques et religieuses de son temps*, éd. M^me^ Albert Le Roy, 2 vol., Paris, 1900 (à employer avec prudence, beaucoup de lettres étant tronquées). – L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. P. Ingold et Bonnardet, t. 4, Paris, 1905, p. 424-94. – B. Dorival, *Recherches sur l'iconographie de Pascal. 2. Le portrait de François Quesnel*, dans *La Revue des Arts*, t. 6/4, 1956, p. 231-38. – *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Correspondance*, éd. J.A.G. Tans, Groningue-Paris, 1960. – *Un dialogue monologué. Lettres inédites de Rancé à Quesnel*, éd. J.A.G. Tans dans *Miscellanea Jansenistica offerts à Lucien Ceyssens*, Heverlee-Louvain, 1963, p. 265-307. – *Les troubles causés par la Constitution Unigenitus. Correspondance entre P. Quesnel et les... évêques appellants*, éd. J.A.G. Tans dans *Lias*, t. 1/2, 1974, p. 183-224. – *Pasquier Quesnel devant la Congrégation de l'Index. Correspondance avec Francesco Barberini et mémoires sur la mise à l'Index de son... Saint-Léon*, éd. J.A.G. Tans et H. Schmitz du Moulin, La Haye, 1974. – *Un correspondant anglais de Quesnel. Lettres de Quesnel à Edward Bernard, professeur d'Astronomie à Oxford*, éd. H. Schmitz du Moulin dans *Lias*, t. 2/2, 1975, p. 281-312. – *Un bibliothécaire dans la République des lettres. Correspondance d'Antonio Magliabechi et Pasquier Quesnel*, éd. J.A.G. Tans dans *Uit Bibliotheektuin en Informatieveld*, publié par H.F. Hofman, etc., Utrecht, 1978, p. 75-96.

2. **Les états successifs des Réflexions Morales.** – *Les paroles de la Parole incarnée Jesus-Christ..., tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1668 (1669, augm.) ; ce livre s'est développé en *Abregé de la Morale de l'Evangile ou Pensées chrêtiennes sur le texte des quatre Evangélistes... impr. par ordre de Mgr. l'évêque et comte de Châlons*, Paris, 1672, in-12° ; il en parut 5 nouvelles éditions chaque fois augmentées (Paris, 1674 ; Lyon et Mons, 1675 ; Paris-Bruxelles, 1685 ; Paris, 1689) et 6 réimpressions (Paris, 1674 et 1679 ; Toulouse, 1684 et 1689 ; Lyon, 1686 ; Paris, 1687). Entretemps, Quesnel prépara son *Abregé de la Morale des Actes des Apostres, des Epistres de Saint-Paul, des Epistres canoniques, et de l'Apocalypse*, Paris, 1687, 3 parties en 2 vol. in-12° (éd. défectueuse) ; 2^e^ éd., corrigée et augm., Paris-Bruxelles, 1687, 4 parties en 2 vol. in-12° (réimpr. Paris, 1689, 2 parties en 2 vol. in-12°).

L'ensemble fut réuni sous le titre *Le Nouveau Testament en françois avec des Réflexions morales sur chaque verset..., augm. de plus de la moitié dans les Evangiles*, Paris, 1692, 4 vol. in-8° (éd. défectueuse) ; éd. corrigée, Paris-Bruxelles, 1693, 2 vol. in-12° ; éd. corrigée et augm. du texte latin des versets bibliques, Paris, 1693, 4 vol. in-8° (réimpr. Paris, 1693) ; nouv. éd. corr., Paris, 1696, 8 parties en 4 vol. in-8° (contient le mandement de L.A. de Noailles, évêque de Châlons, du 23 juin 1695, « présentement Archevêque de Paris ») (réimpr. : Paris-Bruxelles, 1696-1697, 4 vol. in-12° ; Paris, 1698, 4 vol. in-12°) ; nouv. éd. revue et corr., Paris, 1699, 6 parties en 4 vol. in-8° (réimpr., Bruxelles, 1700, 8 parties en 4 vol. in-12° ; *ibidem*, 1702 ; Paris, 1705, 8 parties en 4 vol. in-12° ; Paris, 1705, 8 parties en 4 vol. in-8° ; l'errata de cette éd. se trouve à la fin de l'*Explication Apologétique* de 1712, puisqu'on ne prévoit pas d'autre édition sous peu). Sur le frontispice de ces éd. de 1705 figure pour la première fois le nom du cardinal de Noailles ; nouv. éd. corrigée et augm. par l'auteur, Amsterdam, 1727, 8 vol. in-12° (réimpr. sous la même forme à Amsterdam en 1736 et en 1747).

Dès 1694 parut une traduction latine, d'après le texte de 1687, faite par Jean Opstraet, avec la collaboration de Fr. Verschueren et de P. de Swert : *Compendium moralis, sive Considerationes christianae super textum quattuor Evangelistarum*, Louvain, 1694, 4 vol., in-12°, suivi de *Compendium moralis Actuum Apostolorum...*, Louvain, 1698, 4 vol. in-12°. – On donna aussi deux versions allemandes du livre (1718, 1878), plusieurs traductions anglaises, s'espaçant entre 1707 et 1900, deux éditions hollandaises (1884-1890, 1903) et deux italiennes (1794-1796, 1845).

Enfin on en tira plusieurs ouvrages de piété : *Le Jour evangelique ou Trois-cens soixante-et-six veritez tirées de la Morale du Nouveau Testament... recueillies par un abbé régulier de l'Ordre de S. Augustin* (Joannes Bock) *pour l'usage de ses religieux*, Liège-Bruxelles, 1698 (rééd. 1699, 1700 ; Paris, 1700). Les cinq suivants sont de la main de Quesnel lui-même : *Réflexions chrétiennes sur les Epîtres et Evangiles pour tous les jours de l'année...*, Paris, 1701 ; *Instructions*

chrétiennes et prières à Dieu pour tous les jours de l'année, tirées des Réflexions morales sur le Nouveau Testament, Paris, 1701 (nouv. éd. Paris, 1712 ; 4e éd., 1716 ; 5e éd., 1716) ; *Instructions chrétiennes et Elévations à Dieu sur la Passion, avec les Octaves de Pasque, de la Pentecoste, du S. Sacrement et de Noël. Tirées des réflexions morales sur le Nouveau Testament,* Paris, 1702 (le nom du cardinal de Noailles figure sur le frontispice) ; *Les Epistres et Evangiles pour toute l'année,* 2 vol., Paris, 1705 (ici aussi le nom du cardinal de Noailles dans le titre) ; *Pensées pieuses, tirées des Réflexions Morales du Nouveau Testament,* Paris, 1711 ; *Les Epîtres et Evangiles pour toutes les festes de l'année, festées ou non festées, avec des réflexions,* Bruxelles, 1732.

3. **Autres œuvres spirituelles.** – *Conduite chrétienne tirée de l'Ecriture Sainte et des Pères de l'Eglise touchant la Confession et la Communion,* dédiée à Mme la Chancelière, Paris, 1675 (7 rééd. de 1679 à 1720). – *Jesus-Christ penitent ou Exercice de pieté pour le tems du Carême et pour une retraite de dix jours. Avec des Reflexions sur les sept Pseaumes de la Penitence, et la Journée chretienne,* Paris, 1680 (1683 ; Paris-Bruxelles, 1688 ; Lyon, 1690 et 1691 ; Paris, 6 éd. de 1693 à 1738 ; trad. hollandaise : Maestricht-Gand, 1722). – *De la pieté envers Jésus-Christ où l'on explique le dessein, l'objet et l'esprit de la feste de Jésus qui se célèbre le 28 janvier par les prestres de l'Oratoire,* Paris, 1683 (8 rééd. jusqu'à 1887).

Le Bonheur de la mort chretienne, retraite de huit jours. Suite de Jesus-Christ Penitent, Paris, 1688 (réimpr. Bruxelles, 1689) ; 2e éd. rev. et corrigée, Paris, 1693 ; nouv. éd. augm. de textes de l'Écriture en français et en latin, Beauvais, 1699 et 1701 ; nouv. éd. revue et augm., mais sans latin, Paris, 1700 (rééd. dix fois de 1701 à 1750) ; trad. en allemand, Leipzig, 1720 (2 éd.) ; en espagnol, Barcelone, 1832 ; en hollandais, Maestricht-Gand, 1722 ; en italien, Naples, 1756. – *Prières et pratiques de piété pour les fêtes de Notre Seigneur Jesus-Christ, de la Sainte Vierge et de plusieurs Saints, et pour les dimanches de l'Avent et du Carême,* Bruxelles, 1687 (rééd. Liège, 1688 ; Bruxelles, 1693 ; trad. hollandaise, Bruxelles, 1720).

Prieres chretiennes en forme de meditations sur les mysteres de Nôtre Seigneur, de la Sainte Vierge, et sur toutes les Fêtes de l'Année, Paris, 1688 (avec de légers changements d'orthographe ou de rédaction dans le titre, tels que « et sur tous les dimanches et les festes de l'année », à partir de 1695 : plus de 40 réimpr. ou nouv. éd. de 1690 à 1766 à Paris ; Paris-Bruxelles, 1705 et Bruxelles 1720). Régulièrement augm. de nouvelles prières dont plusieurs furent publiées aussi sous forme de plaquettes séparées. A partir de 1695 *Les Trois Consécrations* y furent incluses (en partie ou en entier). – *Les Trois Consecrations, ou Exercices de pieté pour se renouveller dans l'esprit du batesme, de la profession religieuse et du sacerdoce,* Liège-Bruxelles, 1693 (rééd. en 1694 et Louvain, 1725 ; paru aussi sous le titre *Exercices de pieté pour le renouvellement annuel des trois consecrations,* Paris, 1693 ; éd. augm. 1699, 1713 ; 4 rééd. de 1723 à 1746). – *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété,* éd. par P.-F. Le Courrayer, Paris, 1721-1723, 3 vol. (rééd. en 1728 et 1736). – *Pensées de Quesnel. Lettres et fragments de ses écrits de piété,* Paris, 1842.

4. **Études de référence.** – J. Carreyre, DTC, t. 13/2, 1937, col. 1460-1535. – L. Cognet, *Note sur le Père Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal,* dans *Irénikon,* t. 21, 1948, p. 326 svv et 439 svv. – L. Ceyssens, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704,* RHE, t. 44, 1949, p. 508-51. – M. Thomas, *Une épave des papiers du Père Quesnel,* RHEF, t. 39, 1953, p. 64-71. – L. Ceyssens, *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel,* dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome,* t. 29, 1955, p. 5-27.

J.A.G. Tans, *De betrekkingen tussen Paschier Quesnel en de Oud-Bisschoppelijke Clerezie,* dans *Annalen van het Thijmgenootschap,* t. 43/3, 1955, p. 251-76 ; *Les idées politiques des jansénistes, P. Quesnel,* dans *Néophilologus,* t. 40/1, 1956, p. 1-18. – L. Cognet, *Le mépris du monde à Port-Royal et dans le Jansénisme,* RAM, t. 41, 1965, p. 387-402. – J.A.G. Tans et M. Kok, *Rome-Utrecht. Over de historische oorzaken van de breuk tussen de rooms-katholieke en de oud-katholieke kerken,* Hilversum-Anvers, 1966. – J.A.G. Tans, *Port-Royal entre le réveil spirituel et le drame gallican. Le rôle de Pasquier Quesnel,* dans *Lias,* t. 4/1, 1977, p. 99-114. – L. Ceyssens et J.A.G. Tans, *L'Unigenitus à Rome (1712-1713). Les jugements théologiques portés sur les 155 propositions de Quesnel dénoncées au Saint-Office,* dans *Lias,* t. 8/1-2, 1981, p. 3-77 et 269-306 ; *L'Unigenitus à Rome (1713). Les votes in extenso du pape Clément XI,* dans *Jansénius et le Jansénisme dans les Pays-Bas,* éd. J. van Bavel et M. Schrama, Louvain, 1982, p. 209-34. – B. Neveu, *Érudition ecclésiastique du 17e siècle et la nostalgie de l'antiquité chrétienne,* dans *Studies in Church History,* t. 17, 1981, p. 195-225.

J.A.G. Tans, *Les troubles autour de l'introduction du formulaire contre Jansénius aux Pays-Bas méridionaux dans la dernière décade du XVIIIe siècle,* dans *Jansénius et le Jansénisme dans les Pays-Bas,* éd. J. van Bavel et M. Schrama, Louvain, 1982, p. 198-204. – J. Tans et L. Ceyssens, *Pasquier Quesnel... Autour de l'Unigenitus,* dans *Ephemerides theologicae lovanienses,* t. 59, 1983, p. 201-66. – L. Ceyssens, *L'Unigenitus et sa préparation à Rome,* dans *Antonianum,* t. 59, 1984, p. 219-307 ; *Autour de l'Unigenitus. Le cardinal de Noailles,* dans *Lias,* t. 11/2, 1984.

Quesnel est souvent évoqué dans le DS ; on retiendra t. 2, col. 632-34 et 640-44 (sur la charité) ; t. 5, col. 935-38 (art. *France*) ; t. 8, col. 105-25 *passim* (art. *Jansénisme*).

Joseph A.G. Tans.

« QUIES » ET « OTIUM ». – Au cours du moyen âge latin, le genre de vie spécifique des moines est souvent désigné par les termes : *quies, vacatio, sabbatum,* et surtout *otium ;* à l'inverse, on rencontre fréquemment des mises en garde contre les dangers de l'*otium.* Visiblement le même terme est employé avec des significations très différentes, selon le contexte immédiat. Un examen plus approfondi de l'emploi de ces termes, spécialement d'*otium,* ne révèle pas seulement un des aspects essentiels de la conscience de soi du monachisme médiéval, mais de surcroît met en évidence son enracinement profond, au plan historique, intellectuel et culturel, dans l'Antiquité. L'usage du mot *otium* reflète de manière remarquable aussi bien la réception des idées antiques que leur transformation radicale par le christianisme. Puisque, entre les quatre termes signalés, *otium* est le plus révélateur, c'est à celui-ci que nous allons principalement nous intéresser. Dans les perspectives du DS, notre recherche se concentrera sur l'usage du terme dans l'histoire de la spiritualité. Augustin y mérite une place de premier plan. Cependant, puisque l'usage du terme ne se comprend qu'à partir de l'arrière-fond de sa signification générale, il faut commencer par quelques remarques sur la période pré-chrétienne et celle des premiers Pères.

1. *L'usage du terme avant Augustin.* – 2. *Augustin.* – 3. *La patristique tardive et le haut moyen âge.* – 4. *Les Bénédictins et les Cisterciens.* – 5. *Les Chanoines réguliers et les Mendiants.* – 6. *La mystique rhénane et les Béghards.*

1. L'USAGE DU TERME AVANT AUGUSTIN. – Le sens originel du terme *otium* est objet de controverse entre les spécialistes. Si le mot provient du vocabulaire militaire, il signifiait en ce cas « suspension des hostilités » (cf. J.-M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne,* Paris, 1966, p. 35-36). Le sens général est défini par le *Thesaurus Linguae Latinae* de la manière suivante : « a) *potius negatur actio,* fere idem quod vacatio, ces-

satio ab actionibus, occupationibus, negotiis... b) *potius negatur perturbatio,* fere idem quod quies, securitas, tranquillitas » (t. 9, Leipzig, 1981, col. 1175-79). A partir de ce sens général, la signification plus précise apparaît dans chaque contexte.

Sur les formules *otium cum dignitate, o. cum seruitio, o. Graecum, litteratum, negotiosum, otiosum, summum, urbanum,* etc., voir André, *Index rerum,* p. 567 ; abondante bibliographie pour l'Antiquité, *ibid.*, p. 545-61. Substantielle récapitulation sur l'usage du terme chez Cicéron, Salluste, Sénèque, par E. Beinert, *Otium,* dans *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft,* t. 4, 1949/50, p. 89-99.

Otium a une signification si spécifique dans l'histoire des idées et de la société romaines que l'on peut présenter cette histoire en prenant ce terme comme fil conducteur (cf. André). Nous nous limitons, à titre d'exemple, aux domaines de la poésie et de la philosophie.

Malgré un emploi relativement rare (*Géorgiques* II, 468 : « At secura quies et nescia fallere vita, Dives opus variarum, at latis otia fundis » ; cf. III, 377 ; IV, 564 ; *Bucoliques* I, 6 ; V, 61 ; *Énéide* VI, 812), l'*otium* est une notion-clé chez Virgile (cf. E. Curtius, *Essais sur la littérature européenne,* Paris, 1954, p. 17-18). « L'*otium* se retrouve au carrefour de divers itinéraires virgiliens... L'*otium* virgilien, dans une sorte d'élévation, monte de la terre où l'humanité souffre et peine, au ciel où les âmes attendent la vérité et la sérénité » (André, p. 502-03). Ainsi, il revient à Virgile « d'approfondir la richesse spirituelle de l'*otium* » (p. 500). Pour le développement ultérieur, il faut retenir la parenté du terme avec *quies, pax, placidus,* etc. (p. 502, n. 14 ; 514).

Plus décisive encore pour l'histoire du mot est l'initiative de Cicéron, qui rend en latin par *otium* le « Bios theorètikos » des Grecs (Platon, Aristote), un des deux « genres de vie ». Le terme se situe dès lors au centre du problème philosophique de la finalité de l'action humaine, de la priorité de la contemplation ou de l'action, de la forme concrète de l'existence humaine.

M. Kretschmar, *Otium, studia litterarum und 'Bios theorètikos' im Leben und Denken Ciceros,* Leipzig-Würzburg, 1938. – R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles, 1956, p. 158 svv.

C'est surtout Sénèque qui emploie le terme *otium* dans un sens qui annonce déjà l'usage chrétien postérieur. Il désigne par là non seulement le retrait du monde, la *quies animi,* l'affranchissement des *voluptates,* mais encore l'application à la sagesse : « soli omnium otiosi sunt, qui sapientiae vacant, soli vivunt » (*De brevitate vitae* 12, 1-2 ; autres exemples et commentaire par J. Leclercq, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge,* coll. Studia Anselmiana 51, Rome, 1963, p. 32-34). De lui viennent les formules « pingue otium », « otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura » (*De tranquillitate animi* 73, 10 ; 82, 3), l'une et l'autre reprises par les moines médiévaux ; de lui aussi le premier écrit intitulé *De otio* (éd. R. Waltz, Paris, 1909, p. 21-38 ; introd. et analyse, p. 1-19). Dans le *De tranquillitate,* Sénèque caractérise l'*otium* « non pas comme un contraire de la vie active, mais simplement comme le point de départ pour le commencement d'une vie vertueuse, pour l'application à la philosophie en général » (I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969, p. 140). S'adonner à l'*otium,* c'est abandonner un genre de vie « qui non seulement n'a rien de commun avec la vraie vie active, mais s'oppose grossièrement à celle-ci » (p. 141).

Les Pères de l'Église reprennent spontanément l'emploi courant d'*otium* dans leur environnement intellectuel et social. Le terme, en ce sens général, est particulièrement bien attesté chez Tertullien (cf. G. Claesson, *Index Tertullianeus,* Paris, 1974, t. 2, p. 1119). *Otiosus* a presque toujours un sens négatif ; *otium* apparaît souvent comme synonyme de *quies* ; il présente une certaine parenté avec *pax* et désigne aussi bien la simple cessation d'activité que les loisirs en vue d'une activité de l'esprit. Comme déjà parfois chez Tertullien (*Ad uxorem* I, 8), le mot est souvent presque équivalent à *otiositas* chez Lactance (*Institutiones div.* III, 16 ; CSEL 19, 1890, p. 226 : « se oblectare in otio »), Hilaire (*In Ps. 118,* CSEL 22, p. 457), Pierre Chrysologue (*Sermo* 13, 1, CCL 24, 1975, p. 82 : « carnis otia »), surtout chez Jérôme (*Comm. in Eccles.* 10, 10, CCL 72, 1969, p. 338 : « otium enim et desidia quasi quaedam rubigo sapientiae est »).

2. Augustin. – On trouve sans doute chez Augustin un emploi d'*otium* dans le sens général admis avant lui ; le mot désigne alors simplement « temps », « temps libre », « loisir » (*De Trinitate* XIII, 9, 12 : « abundantes otio » ; *Ep.* 110 : « meum otium magnum habet negotium » ; *Annot. in Job* 7 : « cupiditatem negotii patitur homo in otio et otii in negotio »). Mais Augustin se différencie des autres Pères d'abord par le fait qu'il semble éviter un emploi d'*otium* en un sens purement négatif. Cependant, c'est surtout l'usage du terme pour désigner des réalités spécifiquement chrétiennes qui jouera un rôle capital dans l'histoire ultérieure. Augustin se rattache nettement à la tradition philosophique représentée par Sénèque, et cela non seulement dans ses premiers écrits (*Contra Acad.* II, 2, 4 : « de otio meo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi »), mais encore dans une œuvre tardive qui emploie le mot pour désigner sa conversion au christianisme (*Retract.* I, 11 : « cum ergo reliquissem... quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi... et me ad christianae vitae otium contulissem »).

Une attention particulière doit être accordée, dans cet ensemble, à la formule « deificari in otio », peut-être inspirée par Porphyre (cf. G. Folliet, *Deificari in otio, Augustin, Ep. 10,* dans *Recherches augustiniennes,* t. 2, 1962, p. 225-36 ; voir cependant A. Mandouze, *S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* Paris, 1968, p. 208, n. 1). Augustin se rattache également à l'usage philosophique du mot quand il présente l'*otium* comme l'un des trois *genera vitae* :

« Ex tribus illis vitae generibus, *otioso, actuoso,* et *ex utroque composito...* interest tamen quid amore (christianus) teneat veritatis, quid officio caritatis impendat... In otio non iners vacatio delectare debet, sed inquisitio aut inventio veritatis » (*De civitate Dei* XIX, 19). Cf. *Conf.* VI, 12, 21 : « securo otio in amore sapientiae vivere » ; *Quaest. evang.* II, 44 : « otium et quies » ; *Ep.* 48, 1 : « vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi ».

Cette reprise du sens philosophique va de pair cependant avec une profonde évolution du terme dans le sens du message biblique : « otium sanctum quaerit caritas veritatis ; negotium justum suscipit necessitas caritatis » (*De civ. Dei* XIX, 19 ; « formule définitive, parfaite et parfaitement intraduisible », selon Mandouze, *op. cit.*, p. 220). D'un intérêt particulier pour notre propos est le fait qu'Augustin désigne comme *otium* le mode de vie des moines, sans exclure

pourtant l'acceptation d'un ministère si l'Église en a besoin : « Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis » (*Ep.* 48, 2, à Eudoxius, abbé des moines de Capraria). En dehors de cet appel éventuel, le renoncement aux *negotia* du monde, en vue d'un *otium* spirituel, est la caractéristique de la vie monastique : « sic diligite otium, ut vos ab omni terrena delectatione refraenetis » (*Ep.* 48, 2). Cf. *De opere monachorum* 28, 36 : « ostendite hominibus non vos in otio facilem victum... quaerere » ; *Ep.* 220, 3, au comte Boniface : « omnes actus publicos... relinquere cupiebas et te in otium sanctum conferre atque in ea vita vivere, in qua servi Dei monachi vivunt ».

Cet usage proprement technique du mot est probablement corrélatif de la distinction des *genera vitae*. Mais sans doute Augustin a-t-il éprouvé le besoin d'équilibrer son adhésion à la tradition philosophique par une égale fidélité à la tradition biblique. En tout cas, il est le premier des Pères à mettre en valeur les rares passages de l'Écriture où *otium* a un sens positif. De cette préoccupation relève son exégèse « néoplatonicienne » de *Ps.* 45, 11 : « *Agite otium et agnoscetis quia ego sum dominus* (version ancienne) : non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis et temporibus vacet... Vocatur ergo (animus) ad otium, id est ut ista non diligat quae diligi sine labore non possunt » (*De vera religione* 35, 65) ; de même celle de *Sir.* 38, 25 : « Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed perspiciendae sapientiae... quia *sapientia scribae in tempore otii* » (*In Johan. evang.* 57, 3).

Donner un fondement biblique au sens positif d'*otium* a pu aussi déterminer l'interprétation de *Luc* 17, 34 (*et duo in lecto*) : « In lecto autem eos intellegi voluit qui amaverunt quietem (per lectum enim quietem voluit intellegi) : non se miscentes turbis, non tumultui generis humani, in otio servientes Deo » (*In Ps.* 132, 4 ; voir G. Folliet, *Les trois catégories de chrétiens...*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 631-44) ; de même celle de *Gen.* 30, 14 : « Quis non videat hoc geri toto orbe terrarum, venire homines ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis, tanquam in amplexum Rachel » (*Contra Faustum* XXII, 58) ; le contexte oppose Rachel comme figure des contemplatifs et Lia, figure des actifs (XXII, 56-57), mais Augustin approuve aussi ceux qui passent de la contemplation à l'action pour les besoins de l'Église (« ecclesiae necessitate » ; 58).

L'initiative d'Augustin caractérisant par l'*otium* la vie monastique n'allait nullement de soi, comme le montre l'attitude de son contemporain Sulpice Sévère, à propos de Martin de Tours. Pour le père du monachisme occidental, la « philosophie chrétienne » des moines est quelque chose de si radicalement nouveau qu'on ne peut la désigner par le terme traditionnel d'*otium* : « nullumque vacuum ab opere Dei tempus, quo (Martinus) vel otio indulserit, vel negotio » (*Vita Martini* 26, 2, SC 133, 1967, p. 312). J. Fontaine commente ainsi : « L'*otium* n'est qu'une faiblesse complaisante – ' indulgentia ' – pour celui qui a fait profession de chercher constamment Dieu à travers le combat spirituel. Ordonné à la poursuite incessante de Dieu, la prière est bien au-delà de l'*otium* et du *negotium* » (SC 135, 1969, p. 1087).

La position de Paulin de Nole, ami d'Augustin, est moins uniforme : *otium* s'applique tantôt à ce qui est défendu aux nouveaux convertis : « vacare vanis, otio aut negotio / et fabulosis litteris » ; tantôt à ce qui leur convient : « ...de vanis libera curis / otia amant... cunctaque divinis inimica negotia donis / ...abhorrent » (*Carmen* 10, 33-34 ; 166-68).

3. Patristique tardive et haut moyen âge. – Eucher de Lyon († vers 450/5) évite le terme *otium* et parle seulement de *quies* (*De laude eremi* 37, 43, éd. S. Pricoco, Catane, 1965, p. 408-09, 495). Benoît de Nursie emploie seulement le terme au sens négatif, ou le remplace par *otiositas* : « frater acediosus, qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni » ; « otiositas inimica est anime » (*Regula* 48, 17 ; 48, 1 ; SC 182, 1972, p. 602, 598) ; la tradition bénédictine conserve le même sens (cf. Benoît d'Aniane † 821, *Concordia regularum* 55, PL 103, 1185ab, 1186a, 1194b, 1195a). Ce sens est repris par Benoît de la *Regula Magistri*, qui cite à ce propos *Prov.* 13, 4 (50, SC 106, 1964, p. 222 ; cf. le commentaire du texte des deux Règles, SC 185, 1971, p. 589-604).

La traduction latine des *Apophtegmes*, qui date du 6e siècle, préfère *quies* à *otium* ; ainsi le livre II des *Verba seniorum* est intitulé *De quiete* (PL 73, 858a-60c ; voir en 858b le célèbre apophtegme d'Arsène : « Fuge, tace, quiesce, haec sunt radices non peccandi »). Julien Pomère († début 6e s.) paraît au contraire se rattacher à l'usage d'Augustin : « Otium studiosum ineffabilem suavitatem sapientiae caelestis infundit a carnalibus otioso » (*De vita contemplativa* III, 28, 2, PL 59, 510c) ; dans ce contexte et en un autre passage, il parle en un sens plutôt défavorable de l'*otiosa quies* (III, 28, 1, 510a ; II, 16, 1, 459c).

Grégoire le Grand † 604 emploie le terme au sens positif (*Hom. in Ezech.* II, 7, 11, CCL 142, p. 325, 355 : « otio et vacatione ») comme au sens négatif (*Moralia* V, 31, 55, CCL 143, p. 257). De même Isidore de Séville † 636 (*De differentiis* II, 34, 132, PL 83, 91a : « contemplationis otium » ; *Synonymorum* II, 18, 19, 849b : « praecave otium, non diligas otium, non ducas in otio vitam »). Cassiodore († vers 580) se rattache, directement ou à travers Augustin, à la tradition classique quand il décrit ainsi la *virtus principalis animae* : « cum ab omni actu remoti in otium reponimur et corporalibus sensibus quietis profundius aliquid firmiusque tractamus » (*De anima* 6, PL 70, 1291c).

Plus nettement encore deux bénédictins de la renaissance carolingienne suivent la même voie. Loup de Ferrières († après 862) coordonne l'*otium* et les études littéraires : « firmissima fruor quiete, otiumque meum est mihi pergratum conducibili lectionis negotio » (*Ep.* 34, MGH *Epistolae karolini aevi*, t. 4, p. 6, 42 ; cf. *Ep.* 20, p. 27, 4-5 ; voir aussi *Ep.* 7, p. 19, 8 ; 34, p. 42, 23 ; 30, p. 36, 26 ; 119, p. 101, 20 ; cf. W. Edelstein, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Fribourg/Br., 1965, p. 181, 192). Paschase Radbert † 859 associe *otium* et *contemplatio*, avec une allusion explicite à l'*exemplum* d'un personnage classique, Scipion l'Africain :

« Inter alta silentia cordis et negotiosissima monasticae disciplinae otia... ne sine fructu aeternae contemplationis otiosi inveniamur, optabile nobis esse debet illud Catonis exemplum... quod ipse jam senex de eo scribit qui Africanus primus appellatus est (= Scipion l'ancien) et ait quod solitus esset dicere nunquam se minus otiosum esse quam cum otiosus... esset » (*Expositio in Matt.*, prol. libri XI, PL 120, 793d).

Paschase fait de l'*otium* un terme technique pour désigner la vie monastique, plus nettement encore qu'Augustin. Par l'allusion à Scipion, il reprend explicitement la conception classique, mais en outre il désigne l'*otium* chrétien comme un *felicius otium*, et lui donne la priorité. En même temps, il explique en quoi consiste l'*otium* monastique :

« Si conferre volumus solitudinem nostram aut otium cum Africani illius ingenio, multo praestantius est cunctis eorum studiis. Quod non gloriandi vitio constitutum est, ut

ignaviter torpeamus, sed ut meditemur in mandatis Dei, in laudibus et contemplatione divina, in scripturis sacris, in lege et prophetis, in evangelio et doctrina apostolorum, in traditionibus sanctorum Patrum, si quomodo quae novimus Christo exhibeamus» (*Expos. in Ps.* 44, 11, PL 120, 995d-996a).

Cet usage technique d'*otium* pour désigner la vie monastique est représentatif de l'époque et des siècles suivants. Entre autres nombreux exemples, citons seulement la description par Éginard de l'entrée de Carloman au monastère : « amore conversationis contemplativae succensus..., Romam se in otium contulit, ibique... optate quiete fruebatur» (*Vita Karoli* 2, MGH *Scriptores... in usum scholarum*, 6e éd., 1911, p. 4-5). *Quies* apparaît souvent comme synonyme d'*otium*, par exemple dans une lettre d'Urbain II en faveur des moines (*Ep.* 88, PL 151, 368b : « commonemur servorum dei quieti prospicere ») et dans le *Décret* d'Yves de Chartres (*De monachorum et monacharum... quiete* VII, PL 161, 541c). Autres témoignages dans J. Leclercq, *Otia monastica*, p. 63-83.

4. Bénédictins et Cisterciens (12e siècle). – Demeurer derrière les murs du monastère et ne pas s'engager dans le monde livré au mal, cela signifie aussi pour un Pierre Damien † 1072 ne pas délaisser son *salutiferum otium* ni la *quies* du cloître (*De contemptu mundi* 29, 30, PL 145, 285a, 286b ; cf. 275c : « libera spiritualis otii requies »). C'est cependant au 12e siècle, particulièrement chez les Bénédictins et les Cisterciens, que la faveur de ces deux concepts atteint son sommet.

Il faut ici nommer en premier lieu Pierre le Vénérable † 1156, pour qui, en référence à *Sir.* 38, 25 Vulg., l'effort vers la sagesse et l'*otium* claustral sont une seule et même chose : « quomodo quidquam ad sapientiam pertinens 'scribere' poterit, cui nullum otium ? » (*Ep.* I, 20, PL 189, 89d) ; il voit dans le *negotiosum otium* des moines une anticipation de l'*otium* céleste : « felix et iam beatitudini aeternae participans exoccupatorum otium » (*Ep.* I, 24, 105c) et oppose le *labor* de Marthe à l'*otium* de Marie (*Ep.* III, 11, 317a ; III, 5, 283b ; III, 9, 315a ; *De miraculis* II, 8, 917c). En référence à *Prov.* 31, 27 (*in desideriis est omnis otiosus*), le terme *otiosus* peut désigner simplement le moine en opposition avec le chrétien dans le monde (*negotiosus*) (*Ep.* I, 20, 92b). Pour désigner l'intrusion de pensées mondaines dans le cœur du moine, Pierre a cette formule frappante : « fit quietissimum otium turbulentissimum negotium » (*ibid.* 92b ; cf. *Ep.* I, 13, 83a : « amor quietis » ; II, 28, 246b : « auferre quietem » ; II, 50, 276b : « beata quies labori... praeponenda » ; I, 14, 84a : « requies ») ; cf. J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 103-06.

Dans la spiritualité de Pierre de Celle † 1183, les notions d'*otium* et de *quies* jouent un rôle si capital que son interprète moderne peut intituler un chapitre de son étude : *Otium quietis* (J. Leclercq, *La spiritualité de P. de C.*, Paris, 1946, p. 82-90). Au reste, le bénédictin concède sans jalousie : « Vera enim quies est in ordine Cisterciensi, ubi Martha Mariae jungitur, ubi iuxta verbum sapientis et agenti quiescendum et quiescenti agendum » (*Ep.* 176, PL 202, 635b ; cf. *De conscientia*, éd. Leclercq, p. 220, 36 ; *Ep.* 17, PL 202, 419c : « quies otii »).

Un autre bénédictin, Godefroy d'Admont † 1165 emploie fréquemment le mot *quies* pour désigner soit la béatitude éternelle, soit la vie contemplative (*Hom. domin.* 59, PL 174, 398c ; cf. U. Faust, *Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens...*, t. 75, 1964, p. 313). Frowin d'Engelberg † 1178 enfin, se fondant sur une série de textes scripturaires relatifs au sujet (*Ps.* 45, 11 ; *Sir.* 38, 25 ; *Mt.* 11, 29 ; *Ps.* 70, 15), témoigne non seulement de l'équivalence des termes *vacatio, otium, quies, requies*, mais encore de la continuité d'une ancienne tradition (*De laude liberi arbitrii* III, 25, ms Engelberg 46, f. 176v, cité par Leclercq, *Otia monastica*, p. 90, n. 33).

Chez les Cisterciens du 12e siècle, les mots *otium* et *quies* ne jouissent pas d'une moindre faveur que chez les Bénédictins. Le témoin principal est Bernard de Clairvaux † 1153. Il aime jouer sur le double sens d'*otium* : « sine otio tempus, quod otio dederat, transigebat (Malachias) » (*Sermo de transitu Malach.* 2, 4, PL 183, 488a ; *De consideratione* II, 13, 22, PL 182, 765b) ; il précise le contenu du concept par la double expression « otium (otia) contemplationis/contemplandi » (*De laude nov. milit.* 13, PL 182, 939a ; *Sermo* 3, PL 183, 549a) et « otium et quies » (*Super Cant.* 51, 3 ; éd. Leclercq, t. 2, p. 86 ; *Ep.* 237, 3, PL 182, 427b ; *Ep.* 89, 1, 220b). L'*otium* signifie l'oubli du monde (*Sup. Cant.* 74, 3, p. 241) et l'attention constante à la présence de Dieu (*ibid.* 69, 1, p. 202 : « da mihi animam... cui studii et otii sit providere dominum in conspectu suo semper »). Les *otia amoris* signifient la rencontre de l'âme avec Dieu dans la contemplation (*ibid.* 68, 2, p. 197). Bien que Bernard mette parfois en garde contre l'*otium* au sens d'*otiositas*, l'adjectif *otiosus* peut aussi qualifier le moine contemplatif (*Sermo de trans. Malach.* 2, 4, PL 183, 488b), celui que la *caritas* au sens d'Augustin (*De civ. Dei* XIX, 19) peut « entraîner hors du repos » (cf. *Ep.* 11, 2, PL 182, 109c : « (caritas) non veretur vestrum etsi gratissimum paulisper inquietare otium propter suum negotium »).

Guillaume de Saint-Thierry † 1148 mérite une attention particulière dans l'histoire du terme. D'une part, il évite de l'employer, en raison de son ambiguïté, pour désigner directement la vie contemplative :

« Omnium autem et tentationum et cogitationum malarum et inutilium sentina otium est. Summa enim mentis malitia est otium iners. Numquam otiosus sit servus Dei, quamvis ad Deum feriatus sit. Nomen quippe tam suspectum et vanum et molle rei tam certae, tam sanctae, tam severae imponendum non est. Otiosum est vacare Deo ? Immo negotium negotiorum hoc est » (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu* 81, SC 223, 1975, p. 206). Qu'on ne se laisse donc pas abuser par les mots : « Quod quicumque in cella non agit fideliter et ferventer quodcumque agit... otiatur. Otiosum autem est, quod vel nullam habet utilitatem, vel utilitatis intentionem » (81-82, p. 206).

D'autre part, et dans le même ouvrage, il parle cependant du *pingue otium* (13, p. 152), d'*otium nostrum*, mais le mot est cette fois accompagné de *labor* et *negotium* (90, p. 214), d'*otia negotiosa, quies operosa* (193, p. 300).

Dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, Guillaume utilise le terme *otium* dans le contexte de *Cant.* 1, 16 et 3, 1 (*lectulus* ; éd. et trad. M.-M. Davy, Paris, 1958, n. 149, p. 182 ; 159, p. 192) ; mais il semble plutôt désigner par *quies* l'union de l'âme avec Dieu (n. 80, p. 108 ; 114, p. 144 ; le terme spécifique en ce sens est d'ailleurs *osculum* ; cf. DS, t. 11, col. 1020-21). Peut-être est-ce la connaissance des auteurs antiques qui conduit Guillaume à maintenir le sens positif d'*otium* (cf. J.-M. Déchanet, *Seneca noster. Des Lettres à Lucilius à la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 753-66, surtout p. 756).

D'autres cisterciens emploient de préférence *otium* et *quies* pour l'union de l'âme avec Dieu, en dehors même du contexte de *Cant.* 1, 16 et 3 ; ainsi fréquem-

ment Gilbert de Hoyland † 1172 (*Sermon in Cant.* 1, 2, PL 184, 13d : « libertate et otio quid accomodatius ad usum amoris... Cum fuerimus otio rediti, tunc sentiamus acriorem morsum amoris divini » ; S. 5, 6, 35b : « uberiora et liberiora otia mentis » ; cf. S. 11, 1 et 4 ; 12, 1 ; 14, 4 et 8 ; 16, 6 ; 20, 7 ; 33, 6 ; 35b, 58c, 60c, 61d, 70c, 74a, 85a, 106d-07a, 174d). De même Isaac de l'Étoile († vers 1169), *Sermo* 14 ; 21 ; 25 ; PL 194, 1735b, 1761a, 1773d), Thomas de Perseigne (*Comm. in Cant.* 6, PL 206, 351b) et Beaudoin de Cantorbéry † 1190 (*Tractatus de requie quam sibi et nobis Christus quaesivit et paravit,* PL 204, 441-52 ; « synthèse de toutes les données dogmatiques et psychologiques », selon Leclercq, p. 122). Cf. Leclercq, *Otia monastica,* p. 84-133.

L'usage d'*otium* et *quies* en relation avec la vie contemplative n'est pas propre aux Bénédictins et Cisterciens. Saint Bruno † 1101, fondateur des Chartreux, décrit avec ce même vocabulaire à son ami Raoul le Verd le mode de vie dans sa cellule calabraise :

« Hic oculus ille conquiritur, cuius sereno intuitu vulneratur sponsus amore, quo mundo et puro conspicitur Deus. Hic otium celebratur negotiosum et in quieta pausatur actione » (*Ep.* 1, 6, SC 88, 1962, p. 70).

Guigues I l'utilise aussi pour la vie dans la chartreuse récemment fondée : « rusticari in eremo, studiosus philosophari... in otio » (*Ep.* 1, 2, *ibid.* p. 142 ; cf. *Ep.* 1, 5, p. 144). Dans la chartreuse se réalise la vraie relation entre *otium* et *negotium* : « Sic est continua (vita solitaria) in otio, quod numquam est otiosa. Sua namque officia ita multiplicat, ut ei frequentius temporis desit spatium, quam variae actionis negotium » (1, 4, p. 144).

5. Chanoines réguliers, Mendiants et autres (12e-15e siècles). – Dans d'autres Ordres du 12e siècle, on se montre plus réservé pour l'emploi d'*otium* en relation avec la vie contemplative. Le chanoine augustin Richard de Saint-Victor † 1173 utilise seulement *quies* dans son *Commentaire du Cantique,* à propos de *Cant.* 3, 1 : « in lectulo, id est in quiete mentis quaerendus est Deus » (1, PL 196, 410c ; cf. 410d-11d). Son confrère Hugues de Fouilloy † 1172-1174 a bien consacré à l'*otium* un assez long chapitre de son *De claustro animae,* mais il emploie le mot uniquement comme équivalent d'*otiositas* (II, 14 : De iuvene otioso, PL 176, 1062d-64c).

Dans les Ordres mendiants fondés au 13e siècle, le mot *otium* suscite visiblement la méfiance. Bonaventure † 1274 l'emploie plusieurs fois au sens négatif d'*otiositas* (*Apologia pauperum* 12, 17, éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 321b). Dans le *Breviloquium,* on trouve à vrai dire *otium* en un sens positif, mais le texte est incertain (des mss portent *actum*) : « habitus virtutum ad exercitium principaliter disponunt activae (vitae), habitus vero donorum ad otium (actum ?) contemplativae » (5, 6, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 259b).

Un autre franciscain, David d'Augsbourg † 1272, procède de même dans les trois parties du *De exterioris et interioris hominis compositione* (cf. DS, t. 3, col. 43) : les novices doivent éviter l'*otium* (I, 19 et 30 ; éd. Quaracchi, 1899, p. 24, 40) ; c'est le cinquième remède contre la luxure (II, 50, p. 155-57) ; dans la troisième partie, le sens du terme est cependant plutôt positif : « nec tantum in otio, sed etiam in negotiis et occupationibus (Dei) memores esse debemus » (III, 26, p. 214).

Abstraction faite des citations (Augustin, *De civ. Dei* XIX, 19), Thomas d'Aquin utilise tantôt *otium* au sens de « temps libre » : « otium, ludus et alia quae ad requiem pertinent » (*Summa theologica* 1a 2ae, q. 32, a. 1, ad 3), tantôt au sens négatif d'oisiveté (2a, 2ae, q. 187, a. 3c). Ce dernier texte montre bien l'évolution du terme par rapport aux siècles antérieurs : il nuance l'argument selon lequel les religieux sont tenus au travail manuel avant tout pour éviter l'*otium* avec cette remarquable formule : « otium tollitur per meditationes sacrarum scripturarum et laudes divinas ». Or, pour un Bernard de Clairvaux, c'était là l'objectif même de l'*otium* !

Sur *quies* et *vacare* chez saint Thomas, cf. J. Leclercq, *La vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition,* RTAM, t. 28, 1961, p. 251-68, surtout p. 258-59.

La désignation de la vie contemplative par les termes *otium* ou *quies* semble de plus en plus passer de mode dans les siècles suivants ; il serait difficile d'expliquer autrement comment un auteur aussi lu et aussi bien informé que Denys le chartreux n'ait employé ces mots que dans un sens pratiquement négatif. L'*Imitatio Christi* elle-même ne les utilise qu'en ce sens. L'antique et vénérable *otium* de Sénèque et de Bernard n'était pas néanmoins totalement oublié. François Pétrarque † 1374 le connaît encore ou l'a redécouvert ; en tout cas, il a cherché à le réhabiliter. De fait, après sa visite en 1347 à la chartreuse de Montrieux, dans le sud de la France, où son frère était entré quelques années auparavant, Pétrarque exprima son enthousiasme pour la vie monastique dans un ouvrage auquel il donna pour titre *De otio religioso* (éd. G. Rotondi, Rome, 1958 ; analyse par H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le livre « Du repos des religieux »,* Paris, 1903, p. 160-92 ; cf. E. Carr, art. *Petrarca,* dans *Enciclopedia italiana,* t. 27, 1935, p. 14). Ce n'est pas seulement le choix du titre, mais encore le traitement du thème, sous forme de variations sur le Ps. 45, 11 (*Vacate et videte*), qui trahissent la connaissance de la tradition ; Pétrarque y reprend notamment la version ancienne de ce texte utilisée par Augustin (éd. Rotondi, p. 43, 8-9).

6. Mystique rhénane et discussion avec les Béghards. – Laurent Surius † 1578, humaniste et chartreux de Cologne, fournit une importante contribution à la signification de *quies* et *otium* dans l'histoire de la spiritualité par sa traduction des mystiques rhénans Henri Suso † 1366, Jean Ruusbroec † 1381, le Pseudo-Tauler. Pour décrire aussi bien les états mystiques authentiques que la fausse mystique, Ruusbroec emploie les termes « ledich », « ledicheit » (*Die gheestelijcke brulocht = Ornatus spiritualium nuptiarum,* éd. J.-B. Poukens et L. Reypens, *Werken,* t. 2/1, 1944, p. 223-37). Concrètement il s'agit, en ce qui concerne la fausse mystique, de la doctrine panthéiste et libertine des Frères du libre esprit, appelés aussi Béghards (cf. DS, t. 1, col. 1329-41 ; t. 5, col. 1242-68 ; t. 7, col. 1377-82). D'après leur doctrine, l'homme peut déjà en cette vie atteindre une parfaite union avec Dieu qui le dispense désormais de tout effort et de toute recherche.

Sur le sens de « ledich », « ledicheit » (« oisif », « oisiveté »), cf. Ch. Pleuser, *Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler,* Berlin, 1967, p. 84-88 ; L. Völker, *Die Terminologie der mystichen Bereitschaft in Meister Eckharts Deutschen Predigten und Traktaten,* Tübingen, 1964, p. 92-103. Sur les Frères du libre esprit, cf. F.-J. Schweitzer, *' Caritatem habe et fac quod vis '. Die freien Geister in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen,* dans *J. van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism,* Louvain, 1984, p. 48-67.

Henri Suso emploie lui aussi la notion de « ledig » pour désigner cette fausse mystique (*Büchlein der Wahrheit* VI, *Deutsche Schriften,* éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 352, 24-25).

Surius dès lors traduit avec cohérence aussi bien les

formules de Ruusbroec que celles de Suso par les mots *otium/otiosus,* parfois par *quies,* mais il met une certaine nuance entre *otium* et *quies.* Pour désigner la « ledicheit » de la mystique authentique, il emploie soit la formule *otium et quies,* soit plus souvent *quies* seul :

« Iste videlicet primus modus est, qui idcirco otiosus dicitur, quod hominem ab omnibus feriatum ac expeditum reddat, sublevatumque tum supra actiones tum virtutes omnes, cum Deo eum uniat et coniungat... Et ad sanctum quoddam otium ac quietem (homo) pertingitur » (*Ornatus...* II, 73 ; Ruusbroec, *Opera omnia,* Cologne, 1552, p. 361) ; « exigitur autem atque admonetur a Deo quibuslibet horis utrumque, puta quietem et actionem, renovare... ; in fruitivam quietem profundius demergitur » (II, 75, p. 362).

Pour la fausse mystique des Béghards, il utilise aussi à vrai dire *quies* (*otiosa, naturalis* ; cf. p. 364-65), mais plus volontiers les termes *otium* et *otiosi* :

« Ad merum quoddam pertigerunt otium, ubi a cunctis sint virtutibus absoluti » (II, 78, p. 365) ; « in unitate et otio se possident, ubi non licet ultra progredi » (II, 79, p. 366).

Otiosi devient ainsi nettement un terme technique pour désigner les Frères du libre esprit (cf. II, 76-79 avec les titres : *De origine sectae Spiritalium otiosorum, De spiritalibus vitiis falso otiosorum, De erroribus male otiosorum, De quodam alio genere spiritaliter otiosorum,* p. 362-67).

En ce qui concerne Suso, Surius rend sa « ledige friheit » appliquée aux Béghards par *otiosa libertas* (*De veritate dialogus XI* ; *Opera omnia,* Cologne, 1615, p. 297). Surius a également traduit le *Sermo II dominicae primae quadragesimae* sur *Ps.* 91, 5-6, attribué à Jean Tauler jusqu'au début de ce siècle (Joh. Tauler, *Opera omnia,* Cologne, 1553, p. 153-58). Ce sermon dépend étroitement de Ruusbroec, *Ornatus...* II, 73-78 ; la traduction emploie la même terminologie sur le sujet qui nous intéresse, mais *otium* et *quies* sont aussi rendus par *vacuitas, nuditas* :

« Deducit tamen ipsa (quies) hominem ad otium quoddam sive vacuitatem, quam et... pessimi quique homines sentire queunt et adipisci, si intra se vivant absque suae discussione conscientiae, seseque ab omnibus accidentibus et operibus expedire sciant. In hac autem vacuitate sive nuditate vel otio quies ista multum delectabilis et satis magna sentitur » (p. 154a).

Le bénédictin Louis de Blois † 1556 est un autre témoin de l'usage anti-béghardien d'*otium/quies* ; dans son *Margaritum spirituale,* il met en garde contre le *vanum otium* et la *falsa quies* (IV, 9, *Opera,* t. 2, Kempten, 1672, p. 199b-200a). Les auteurs des siècles suivants, influencés ou non par Surius ou d'autres plus anciens, désignent de préférence par *otium* la fausse mystique des Béghards et leur doctrine panthéiste et libertine. Constantin de Barbanson † 1631, par exemple, signale dans ses *Amoris Divini occultae semitae* (II, 5, Cologne, 1623, p. 210-49) le danger d'un *perniciosum otium* et réclame la maturité spirituelle pour une compréhension correcte de l'*otium mysticum* : « Maturo igitur judicio intelligenda sunt haec loca otii, silentii et tranquilitatis » (p. 216). Le carme Nicolas de Jésus-Marie † 1655, dans son apologie de Jean de la Croix (*Phrasium mysticae theologiae Johannis a Cruce elucidatio,* Cologne, 1639, joint aux *Opera mystica* de Jean) désigne les *Alumbrados* espagnols comme *falso otiosi,* en raison de leur « demissum otium » et de leur « falsa quies », et il les oppose comme les « illuminés de notre temps » aux « antiques illuminés » de l'époque de Ruusbroec (p. 65). Les déclarations de celui-ci contre les Béghards valent de toute façon pour les nouveaux *otiosi* (p. 60-66).

A quel point la signification d'*otium* et d'*otiosi* s'est rétrécie dans la tradition spirituelle, c'est ce que montre Maximilien Sandaeus † 1656 dans sa *Pro theologia mystica Clavis,* Cologne, 1640. Le jésuite allemand traite trois questions : 1) *An otium mysticum sit vacatio ab omni operatione* ? 2) *Quomodo otium mysticum distinguitur a pseudomystico* ? 3) *An mystici dicendi sint otiosi* ? (p. 294b-97b ; cf. p. 308a-09b sur *quies*) ; il définit l'*otium* de la manière la plus orthodoxe qui soit :

« In mysticorum schola otium, silentium, cessatio, quies mystica pro eodem saepe sumuntur. His perfruitur anima, quando est unita deo et abnegatis seu potius cessantibus omnibus operationibus imaginativis aut intellectus aut etiam voluntatis circa alia omnia objecta per fidem dumtaxat operando credit deum intime sibi esse praesentem, per spem humiliter confidit ipsum non reiecturum amantem animam a suis amplexibus, et per caritatem de reliquo conatur deo inhaerere per alios affectus, quos amor illi abunde per gratiam dei subministrat » (p. 294b-95a). Voir aussi, du même auteur, *Theologia mystica,* Mayence, 1627, p. 352-95.

Conclusion. – En définitive, les termes *otium* et *quies* ont par eux-mêmes un sens ambigu ou, si l'on veut, ambivalent. La connotation qu'ils prennent dépend concrètement de l'attitude morale ou spirituelle du sujet qui les vit. Cette attitude peut osciller entre la négligence ou même la paresse (sens habituel d'*otiositas*) et la réflexion, qui exige loisir et calme intérieur. Dans le premier cas, *otium* (plus rarement *quies*) a un sens négatif ou péjoratif ; dans le second cas, un sens positif et valorisé. Quant à la vie spirituelle, si elle est négligente, l'*otium* représente un danger ; si elle est fervente, l'*otium* est au contraire le temps favorable à la recherche et à la rencontre de Dieu, au sommet le temps de la contemplation.

L'ambiguïté de ces termes est comparable à celle de la « passivité » (cf. DS, t. 12/1, col. 357-60). Du reste, les problèmes qu'ils suscitent se retrouvent dans l'histoire du *Quiétisme* (cf. *infra*).

La bibliographie essentielle a été donnée en cours d'article. Pour l'antiquité et la période patristique, consulter en outre les études suivantes : – A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano,* Milan-Rome, 1953. – W.A. Laidlaw, *Otium,* dans *Greece and Rom* (Londres), t. 15, 1968, p. 42-52. – D. Grueninger, *Otium : Ruhe, Musse, erfüllte Zeit,* dans *Der altsprachliche Unterricht,* t. 15, 1972, p. 41-66. – Marguerite Harl, *Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie. Les Pères cappadociens,* dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au moyen âge, 3e-13e siècle* (Colloque du C.N.R.S., 1981), Paris, 1983, p. 240-41 (surtout Note complémentaire sur *scholè, scholazein,* p. 239-41).

Pour la tradition gréco-byzantine, cf. art. *Hésychasme,* DS, t. 7, col. 381-99.

Hermann Josef Sieben.

QUIÉTISME. – I. Italie et Espagne. – II. France.

I. ITALIE ET ESPAGNE

Remarques préliminaires. – La diversité des interprétations du quiétisme appelle quelques précisions. – 1. Nous ne retracerons pas ici la doctrine du quiétisme dans son contenu objectif, mais la complexité des faits allégués par les documents historiques et par les historiens de la crise, dans l'esprit adopté par l'*Historia de la espiritualidad* (t. 2, Barcelone, 1969, p. 353-60) et par l'article *Illuminisme et illuminés* du DS (t. 7, col. 1367-92). S'agissant de l'Italie et de l'Espagne, il faut assigner au quiétisme historique des limites chronologiques ; ce qui suppose qu'on prenne parti sur les

caractéristiques de cet illuminisme mystique qu'est le « quiétisme idéal » ou idéologique.

2. Pour faire l'histoire de la crise quiétiste, on ne peut se contenter des documents officiels des tribunaux ecclésiastiques ; ces documents n'indiquent ni les sources historiques du quiétisme, ni les développements internes qu'il comporte. Au reste, nombre d'écrits censurés au cours de la crise ne sont pas quiétistes dans leur contenu doctrinal, moins encore dans leur intention.

3. L'intervention ecclésiastique à propos d'une personne, d'un groupe, d'un écrit, fournit une indication de départ pour les situer dans le contexte de la crise ; elle ne suffit pas pour préciser leur apport réel, leur responsabilité dans la crise. Pour cela, il faut les étudier en eux-mêmes, directement. Quand on le fait, on constate souvent qu'il n'y a ni hérésie ni erreurs doctrinales certaines.

Dans les cas de Falconi, de Malaval, de Cicogna, etc., on aboutit à la conclusion que leurs écrits sont orthodoxes et que leur vie est inattaquable. Si on les qualifie alors de « quiétistes mitigés » ou « inconscients », la question se pose de savoir en quoi consiste en fait le quiétisme de la période envisagée.

4. A côté des auteurs « quiétistes » ou « préquiétistes », la recherche historique découvre des cas concrets de déviations dont la majorité est si banale qu'ils n'offrent que des épiphénomènes de la religiosité : il s'agit de prêtres, de religieux ou de laïcs qui mènent une vie immorale, mais parviennent à tromper des personnes (généralement des femmes) en cachant cette immoralité sous le couvert de haute mystique ; ou encore de religieuses plus ou moins hallucinées qui rapportent à la plus haute vie spirituelle leurs aberrations sexuelles. Quand ces personnes sont déférées aux tribunaux ecclésiastiques ou civils, leur procès a toujours la même issue : on découvre leur déviance morale et on la qualifie de quiétisme. Nous en verrons de nombreux exemples. A nouveau la question se pose : est-ce cela le quiétisme ? Si oui, il a peu de rapport avec une doctrine.

5. Ce qui vient d'être dit ne constitue qu'un aspect restreint de l'histoire complexe du quiétisme. C'est pourtant une opinion fort répandue de l'assimiler sans plus à une déviance des mœurs mêlée de faux mysticisme. A contribué à cette opinion le fait que certains personnages marquants de la crise, comme Molinos, ont eu un procès qui s'est appuyé sur des erreurs doctrinales et une vie immorale, les premières couvrant la seconde (cf. art. *Molinos*, DS, t. 10, col. 1486-1514). Mais on est loin de pouvoir appliquer un tel jugement à tous les tenants du quiétisme !

6. On est d'ordinaire d'accord sur l'idée suivante : enquêteurs, censeurs et tribunaux présentent les accusés comme des fauteurs de déviations spirituelles parce qu'ils enseignent des doctrines prêtant le flanc à des interprétations erronées. Si de surcroît, la conduite d'un accusé prouve que les dangers possibles sont devenus réels, on tient le modèle typique.

On souligne que, d'ordinaire, il y a bien de la différence entre les écrits imprimés, ceux qui circulent dans le privé (par exemple, à fin de direction spirituelle) et enfin la conduite réelle : d'où la dénonciation d'un « enseignement double », dont l'un, ésotérique, est réservé aux initiés, comme c'est souvent le cas dans les groupes d'illuminés. Mais une telle pratique n'est pas générale et reste mal prouvée dans bien des cas. Beaucoup de quiétistes croient sincèrement enseigner oralement ce qui est écrit dans leurs livres ou dans les livres dont ils se servent, compte tenu de la discrétion et de l'adaptation que requiert la direction spirituelle.

Quand y a-t-il quiétisme, quand peut-on parler de danger ? Il n'est pas douteux qu'une bonne partie des ouvrages condamnés comme quiétistes l'a été uniquement parce qu'on les a jugés dangereux pour l'époque de la crise. Le restent-ils dans un autre contexte ? On a ici un point de départ sérieux pour reprendre de façon exacte l'histoire du quiétisme, ce qui a semblé dangereux alors et a pu l'être réellement, ne l'étant plus aujourd'hui comme il ne l'avait pas été avant la crise.

7. On voit dès lors la nécessité d'établir des distinctions nettes. Il y a d'une part les auteurs et les écrits condamnés ; d'autre part ceux qui ne l'ont pas été. Parmi les premiers, il y a ceux qui devaient l'être pour erreur certaine, et ceux dont l'enseignement orthodoxe a été estimé dangereux à cause de l'ambiance quiétiste. Il y a des degrés divers.

8. Pour établir ce diagnostic, une étude sérieuse et minutieuse de chaque ouvrage et de chaque auteur est indispensable. Des passages tirés de leur contexte permettent n'importe quelle interprétation ; la pensée d'un auteur doit pouvoir être perçue dans son ensemble et son dessein.

A notre sens, la méthode de M. Petrocchi (*Il quietismo italiano*) et de divers autres n'est pas correcte : on ne peut se contenter d'extraire des phrases des ouvrages et de les mettre en parallèle avec ce qu'on appelle les principes quiétistes de base. La méthode de P. Dudon (*Le quiétiste M. Molinos*) est plus objective, bien qu'elle soit parfois oblitérée par ses opinions personnelles.

On ne peut nier qu'à la source de l'atmosphère favorable au quiétisme se trouvent d'autres auteurs que ceux qui furent censurés après les procès de 1682 ; par exemple ceux de l'école carmélitaine. On dit que les quiétistes, délibérément ou non, ont mal interprété les grands maîtres de la contemplation. En fait, ils pensent dans leur courant, ils y prennent place et en font partie. Il faut se garder de tomber dans ce cercle vicieux : considérer comme seuls responsables du climat quiétiste les ouvrages prohibés ; par contre établir un lien entre ce climat et des ouvrages bien antérieurs (cf. Petrocchi, p. 12-20), en apportant pour preuve des passages tirés de leur contexte. Remarquons que ce procédé fut aussi utilisé par certains quiétistes en leur temps, comme aussi par leurs adversaires et, bien sûr, par les censeurs ecclésiastiques.

9. Si le quiétisme apparut dans les dernières décennies du 17e siècle comme un danger ou une déviation, il sortait du terreau formé par d'innombrables auteurs spirituels sans grand relief, mais aussi par les grands maîtres reconnus par l'Église, canonisés même. Le terme vague de « préquiétisme » indique tout autant l'estompement insensible de la grande spiritualité centrée sur l'oraison et la contemplation qui s'imposa au 16e siècle que son prolongement. Ceux qui ont le plus contribué à cette évolution peuvent être appelés « préquiétistes » à condition que cela n'implique aucune nuance péjorative, aucun soupçon. Si des déviations se sont produites, plus ou moins nettes, c'est qu'un sain équilibre interne n'a pas été maintenu ; il faut alors détecter quand et comment elles se manifestent, les dangers qu'elles créent, les exagérations qu'elles suscitent dans la pratique de la vie spirituelle.

10. En ce qui concerne l'Italie et l'Espagne, le point focal des déséquilibres et des unilatéralismes est le thème oraison-contemplation ; c'est de là que dérivent les autres aspects, plus marginaux, ou les conséquences que dénoncent les enquêteurs. Il n'y a aucune raison de se référer à des systèmes philosophiques ou théologiques particuliers ; s'il y a des connexions possibles avec le pélagianisme, le monisme ou le luthéranisme, ce n'est que dans des cas exceptionnels. L'amour pur, bien qu'il fasse partie depuis longtemps du patrimoine des spiritualités italienne et espagnole, n'a joué dans ces deux pays qu'un rôle secondaire, à la différence de ce qui s'est passé en France.

A. En Italie

L'épicentre de la crise quiétiste se trouve en Italie. Cela pour plusieurs raisons : des procès plus nombreux et de grand retentissement, des polémiques plus acerbes et plus prolongées, une littérature abondante et typique, l'interférence de personnalités étrangères comme Falconi, Malaval et Molinos.

La première esquisse de son histoire est encore aujourd'hui le texte qui sert de base à tous les chercheurs : la relation écrite par le cardinal Degli Albizzi en 1682 (Rome, Bibl. Casanatense, ms 310 ; éd. M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 147-57). Elle signale les interventions officielles de l'Église à partir de 1655 contre les individus et groupes suspects ; elle note aussi l'existence de liens entre eux en divers points de la Péninsule.

Cette relation confidentielle destinée au Saint-Office tomba entre les mains d'un ardent antiquiétiste, Francisco Antonio Montalvo, hiéronymite espagnol, qui l'incorpora, presque *ad litteram*, dans son *Historia de los quietistas* ; celle-ci, peut-être à cause de cette indiscrétion, ne fut pas publiée (éd. des ch. 2-7 par J.I. Tellechea dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 27, 1976, p. 489-512). C'est le texte original de la relation qu'ont utilisée tous les historiens modernes.

Le premier de ces historiens, P. Dudon, s'efforce de situer la crise quiétiste dans son contexte et apporte une documentation ; outre une série d'articles parus dans les RSR de 1911 à 1916, on lui doit la monographie classique *Le quiétiste espagnol Michel Molinos* (Paris, 1921), qui reste jusqu'à présent la moins mauvaise histoire du quiétisme italien. La synthèse de P. Pourrat dans son *Histoire de la spiritualité chrétienne* (t. 4, ch. 5-7) et son article du DTC (t. 13/2, 1937, col. 1554-74), encore que plus larges, sont moins bien informés et moins personnels. Depuis la Seconde Guerre mondiale, les chercheurs italiens ont approfondi l'histoire du quiétisme. La vue d'ensemble la plus complète est celle de M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento* (Rome, 1948 ; cf. aussi sa *Storia della spiritualità italiana*, t. 2, Rome, 1978, p. 213-52) ; la plupart d'entre eux (f. Nicolini, R. Guarnieri, F. Vecchi, P. Zovatto ; cf. bibliographie) s'appliquent plutôt à éclairer des zones particulières : tel groupe, telle région, tel personnage, sans beaucoup modifier la vue d'ensemble. Certains, nous le verrons, ont démesurément élargi la notion de quiétisme.

Comme nous l'avons dit dans nos remarques préliminaires, nous écartons le schéma « préquiétisme-quiétisme », qui induit à penser deux étapes distinctes dans le temps et dans la doctrine. Nous ne retenons pas les ouvrages antérieurs au 17e siècle qui ont pu avoir une influence sur le climat quiétiste ; faire autrement conduirait à recouvrir toute l'histoire de l'illuminisme mystique, non celle du quiétisme proprement dit. Il ne suffit pas non plus que des écrits du 17e siècle aient abordé des sujets-clés comme l'amour pur, l'anéantissement, la passivité, etc., pour qu'on puisse les inclure dans un quiétisme « naissant », même s'ils ont été ensuite condamnés ; ainsi la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield.

Nous ne voyons aucune raison de parler de quiétisme à propos d'auteurs comme A. Gagliardi et U. Bellinzaga (M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 21-22) sous prétexte que leur *Breve compendio* (DS, t. 1, col. 1940-42 ; t. 6, col. 53-64) parle d'anéantissement, de purification et négation de la volonté dans « l'état mystique » ; c'est là une terminologie et une doctrine classique chez les meilleurs maîtres, tel Jean de la Croix. Il n'y a pas là, pensons-nous, une « théorie quiétiste », si tant est qu'elle ait existé de façon organique ! A vouloir trouver des sources lointaines, il faudrait citer le *Dialogo dell'unione* de Bartolomeo da Castello (Pérouse, 1538 ; à l'Index en 1584) ou le *Dialogue* de Catherine de Gênes.

Aucune raison non plus de relever comme « préquiétiste » le franciscain Angelo Elli († 1617 ; DS, t. 4, col. 599-600), même si son *Specchio spirituale* fut mis à l'Index dans la dernière période des poursuites antiquiétistes (26/11/1714) lors de sa réédition à Ronciglione (1690) ; malgré cela l'ouvrage continua à se répandre (15 nouvelles éd. à peine corrigées), exerçant comme auparavant la même heureuse influence.

Il faut se montrer exigeant pour inscrire parmi les quiétistes un personnage ou un auteur ; des concomitances historiques, des proximités doctrinales ne suffisent pas pour établir une appartenance, ni même des contacts. On a soupçonné que le procès de béatification du cardinal Frédéric Borromée a été interrompu à cause de rapports possibles avec le quiétisme ; outre que ce procès n'a jamais commencé, le soupçon s'est révélé sans fondement (cf. Fr. Molinari, *F. Borromeo e il quietismo*, dans *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Naples, 1982, p. 333-51).

En fait, peu d'auteurs spirituels signalés comme avant-coureurs du quiétisme ont été étudiés d'assez près pour permettre un jugement sérieux. Ceux qui l'ont été sont d'ordinaire lavés de tout soupçon objectif. Mais ils ont pu évidemment être mal interprétés dans la polémique. C'est par exemple le cas de l'observant Sisto De Cucchi, de Bergame, dont la production spirituelle abondante, très représentative de la ligne contemplative, n'a guère été analysée de près (cf. M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 25-28 ; A. Vecchi, *Correnti*, p. 37-43). Des études plus récentes ont formulé des jugements plus nuancés (cf. G. Girardi, *Un mistico bergamasco : Sisto Cucchi*, dans *Bergomum*, 1953, p. 71-82 ; M. Petrocchi, dans *Problemi di storia della Chiesa... XVII-XVIII*, p. 353-61). Moindre encore, l'apport au climat quiétiste que l'on peut imputer au capucin Paolo Manassei da Terni (DS, t. 12, col. 570-75 ; cf. M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 28-32). Ce qui vient d'être dit peut être étendu à la plupart des auteurs qu'autrefois on inscrivait dans la catégorie des avant-coureurs du quiétisme, parce qu'on se basait sur le fait que telle ou telle de leurs œuvres s'était trouvée inscrite par la suite à l'Index. Tout au plus ont-ils contribué à la formation du climat où se développa le quiétisme.

1. **Premiers symptômes et manifestations.** – Vers le milieu du 17e siècle, on commence à relever des indices de pratiques religieuses et spirituelles qui contrastent avec les habitudes reçues. La Vénétie et la Lombardie semblent être les foyers d'origine où apparaissent les premiers symptômes de ce qu'on nommera quiétisme.

1° Les Filippini ou Pelagini de Vénétie-Lombardie sont regardés par les historiens dépendant de la relation d'Albizzi (1682) comme le point de départ d'un quiétisme qui s'étendra à travers l'Italie dans la seconde moitié du siècle. En fait, l'interdépendance de ce groupe avec d'autres est peu sûre ; dans la plupart des

cas, on ne peut parler que de coïncidence ou de similitude. Mais c'est dans les régions vénéto-lombardes qu'eut lieu la première intervention de l'Église.

Giacomo Casòlo, laïc fervent mais peu instruit qui prendra le nom de Giacomo Filippo en l'honneur de Philippe Neri, se fixa dans la région de Valcamonica (diocèse de Brescia), au retour vers Milan, son domicile, d'un voyage à Venise ; il érige un oratoire, y reçoit, donne des conseils spirituels. Ce faisant, il semble simplement continuer ce qu'il avait fait déjà à Milan. L'oratoire est dédié à sainte Pélagie (d'où le nom des *Pelagini*), comme il s'en trouvait un à Milan. Malgré sa vie édifiante, l'estime qu'il recueille dans les milieux spirituels et chez les Jésuites, il est dénoncé à l'Inquisition de Brescia et de Bergame ; il mourut en 1656, pendant l'instruction de son procès.

Son œuvre à Valcamonica eut des continuateurs, probablement des déformateurs, dont le nombre s'accrut ; leurs assemblées regroupaient parfois plus de 600 personnes. L'archiprêtre de Pisogne, Marco Antonio Recaldini (ou Ricaldini) en prit la direction. De nouvelles accusations, plus graves, arrivèrent jusqu'au sénat de Venise ; le nonce Carlo Caraffa transmit au Saint-Office (5 juin 1655) les renseignements recueillis sur le groupe et ses pratiques.

Selon lui, le mal était encore « à son début » ; il convenait d'agir avant qu'il ne s'étende, comme pour le Protestantisme qui s'était infiltré en Valteline. Le Saint-Office ordonna à l'inquisiteur de Brescia et au cardinal Ottoboni, évêque de la ville, de faire les recherches désirables et de l'informer. L'enquête décela un centre dangereux, son responsable Recaldini et six ou sept autres (le rapport hésite sur leur nombre) plus ou moins compromis. Le Saint-Office les fit arrêter ; leur procès se prolongea durant des mois, jusqu'à ce que le pape y mît fin (1er mars 1657). La sentence (promulguée le 10 avril) ordonnait la destruction de l'oratoire de Valcamonica, le bannissement de 6 à 8 inculpés, l'abjuration par quelques-uns de leurs erreurs avec des pénitences. Recaldini fut placé sous surveillance à Udine.

Tout porte à croire que les erreurs abjurées correspondaient à l'enseignement et aux pratiques du groupe. Si le procès dura longtemps, ce fut, selon Albizzi (éd. citée, p. 149), parce qu'on avait rassemblé beaucoup d'écrits (« tre ben grossi volumi »). On ne peut inférer de leur contenu que d'après les rétractations. L'une d'elles semble commune au groupe ; elle a été transcrite par B. de Lauria et par N. Terzago (éd. par J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 438) ; l'autre (19/9/1660) émane du seul Recaldini (n. 439-40). Les deux coïncident en substance, mais la seconde peut mener à des conséquences plus notables. Le point central concerne l'oraison mentale « unique porte du salut », beaucoup plus importante que la prière vocale, laquelle n'a de valeur qu'unie à elle. D'autres points, sans lien logique avec le premier, excluent les images saintes, diminuent l'importance de l'Eucharistie, le devoir d'état, l'obéissance aux supérieurs, etc. (cf. relation d'Albizzi, p. 148-49).

On ne trouve dans ces textes ni le terme ni l'idée de contemplation ; pas davantage un enseignement au sujet des violences diaboliques. Même si l'on signale de l'immoralité dans les groupes mixtes, cela n'a aucune allure « quiétiste » : aucune réflexion de genre doctrinal, aucune application cohérente.

Quelle diffusion put avoir le groupe de Valcamonica hors de la région de Brescia ? La relation d'Albizzi laisserait entendre qu'il était différent du groupe des *Pelagini* de Milan (p. 149), sans dire en quoi ; on n'a aucune dénonciation émanant de la Lombardie dans les années 1650-1660. L'apparition, vingt ans plus tard, des frères Leoni dans la région de Côme ne permet pas d'établir un lien certain avec Valcamonica ; bien que les Leoni soient généralement considérés comme des disciples des *Pelagini*, leur doctrine est différente. On ne voit pas davantage de lien direct entre P. M. Petrucci (DS, t. 12, col. 1217-27) et Recaldini, qui meurt en 1678. L'information sur laquelle P. Dudon se base (p. 214) ne paraît pas sûre (cf. P. Guerrini, *I Pelagini*, p. 368-69).

Voir P. Guerrini, *Quietisti e Pelagini in Valle Camonica ed a Brescia*, dans *Brixia sacra*, t. 3, 1912, p. 30-48 ; *I Pelagini in Lombardia*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 50/2, 1922, p. 267-86 ; – A. Battistella, *Un processo d'eresia presso il S. Ufficio di Brescia*, dans *Archivio storico lombardo*, t. 52/1, 1925, p. 363-80.

2° Groupe de Ligurie-Piémont. – Ici encore, c'est la relation d'Albizzi qui sert de base aux recherches modernes. Au début de 1671, l'inquisiteur de Casale Monferrato communique au Saint-Office la dénonciation concernant un médecin français, Antoine Girardi (ou Grignon) : il enseigne à Cortemilia (Cuneo), fief du comte Scarampi, une « nouvelle manière de faire oraison, qu'il appelle oraison de silence et de quiétude » (Albizzi, p. 150). Il déclare au tribunal qu'il pratique cette oraison selon la manière que prône un écrit manuscrit de la religieuse ursuline Marie Bon de l'Incarnation, du diocèse de Vienne en Dauphiné († 1680 ; DS, t. 1, col. 1762).

Une lettre de l'évêque d'Alba (Cuneo) du 20 février 1671 précise qu'une sorte d'association s'est formée autour de Girardi et qu'elle a son siège à l'oratoire des *disciplinati* de Cortemilia. Elle comprend quelques ecclésiastiques. On s'assemble pour apprendre à pratiquer « l'oraison affective ». Les Franciscains du lieu se sont opposés à cette congrégation ; d'où des querelles. L'évêque a interdit les réunions jusqu'aux conclusions de l'enquête ; les ecclésiastiques qui les fréquentaient se sont vu interdire d'entendre les confessions. Il a prescrit à Girardi de rentrer en France, d'arrêter son enseignement spirituel (Albizzi, p. 150-51).

Le manuscrit de Marie Bon, demandé par le Saint-Office, fut examiné par un consulteur ; à son avis, « la doctrine était catholique ; avec quelques éclaircissements on pouvait le laisser circuler et même publier ». Le 3 juin 1671, le Saint-Office décidait d'interdire à Girardi de répandre par oral ou par écrit ce mode d'oraison non conforme aux règles de l'Église (p. 151). L'écrit de Marie Bon fut peu après publié en italien : *Stati d'orazione mentale per arrivare in breve tempo a Dio* (Turin, 1674), mais il fut interdit deux ans plus tard (28/1/1676).

Bien que les informations envoyées de Casale eussent déclaré exécutés les ordres reçus, le foyer ne disparut pas ; il s'étendit aux diverses propriétés du comte Scarampi, à Spigno-Monferrato, Savone, sur la riviera à l'ouest de Gênes. L'inquisiteur de Gênes T. Mazza donnait des informations détaillées au Saint-Office (24/8/1675 ; Albizzi, p. 152) ; il signalait que, de Corse, un prêtre de paroisse demandait l'*imprimatur* pour un livre qui présentait des « propositions méritant censure ». Le Saint-Office demanda le livre, *La Sunamitide della sacra Cantica*, et des informations complémentaires (4/9/1675 ; Albizzi, p. 152-53).

Vers les mêmes dates, le comte Maurizio Scarampi fut dénoncé à l'inquisition d'Alexandrie ; à son procès, ordonné par le Saint-Office (30/12/1675), on constate qu'il s'obstine à vouloir pratiquer et enseigner l'oraison « affective et de silence ». L'évêque de Savone publia une interdiction concernant la pratique de la « dite oraison de quiétude ou de silence » sous peine d'excommunication ; la même peine était encourue par qui ne dénoncerait pas les transgressions. L'édit

(daté du 2/11/1675) fut lu à Spigno, centre de propagande de Scarampi, un jour de fête, devant un grand nombre de fidèles ; il y eut des réactions, que l'inquisiteur de Gênes calma en communiquant la lettre du Saint-Office à l'évêque de Savone (26 avril 1676). Cette lettre est d'une grande importance pour l'histoire du quiétisme italien.

D'après le résumé donné par Albizzi (p. 153-53 ; éd. partielle par J. de Guibert, *Documenta*, p. 256), « Sacra Congregatio non damnat orationem mentalem, quae dicitur ' degli affetti, e della quiete ', sed asserta illorum, qui reprobant primo orationes vocales, et alia exercitia spiritualia... et asserunt, quod utentes praedicta oratione sunt securi de salute, non indigent poenitentia, eamdem orationem omittentes peccant mortaliter ». Selon le résumé d'Albizzi, la Congrégation ne désapprouve pas l'oraison mentale, mais les abus auxquels elle donne lieu. Mais qu'est-ce qui est abus ? Il est bien difficile de le préciser, et on se battra beaucoup par la suite sur ce point précis. En attendant, l'affaire se calme sur la Riviera.

Le conflit « littéraire » du quiétisme commence ici, où l'attention s'est concentrée sur l'oraison : un mode d'oraison semble nouveau à ceux qui le dénoncent, malgré les expressions, somme toute traditionnelles, qui le précisent. De ce noyau central dérivent des « déviations » : il faudrait laisser de côté d'autres formes de piété (signe de la croix, récitation du Pater, prière vocale, usage de l'eau bénite, etc.), non pas qu'elles soient mauvaises ou inutiles, mais parce qu'elles ne remplacent pas et gênent l'oraison « de silence et de quiétude ».

C'est à peine s'il est fait allusion à d'autres aspects qui apparaîtront plus tard dans les grands procès quiétistes. Ainsi, on rapporte qu'une jeune fille habitant chez Scarampi communie chaque jour, mais qu'elle ne fait aucun signe extérieur de respect lorsqu'elle entre à l'église (p. 152). Plus significatives, certaines affirmations contenues, dit-on, dans *La Sunamitide* : on pourrait parvenir à l'union à Dieu, au baiser de sa bouche – union extatique – sans avoir passé par les voies purgative et illuminative (p. 152-53). Il n'est pas question de pratiques immorales dans le groupe : signe que le mépris de la morale chrétienne n'est pas nécessairement impliqué dans le quiétisme.

L'affaire du groupe ligurien-piémontais est importante ; elle s'est déroulée en liaison constante avec le Saint-Office ; elle est proche des débuts de la polémique à Rome. Il est impossible actuellement de préciser si le groupe s'est répandu au-delà des lieux et des dates dont nous avons parlé ; on ignore tout de liens éventuels avec d'autres groupes.

3° Les faits qu'on apporte pour soutenir le contraire ne semblent pas probants. On allègue que la relation d'Albizzi note, après avoir parlé de Scarampi : « Puis la même conception de l'oraison mentale reparut en 1672 dans les villes d'Osimo et de Spolète » (p. 154) sous l'influence du prêtre Giacopo ou Giacomo Lambardi (DS, t. 9, col. 138-39). Il avait été condamné par le Saint-Office de Pérouse en 1642 pour « quelques propositions malsonnantes et peu justes qu'il enseignait à ses disciples ». A la suite d'Albizzi, bien des historiens font de ce procès un procès quiétiste. Outre que la date semble précoce pour employer ce qualificatif, le procès est perdu et on n'a aucune raison de rapprocher Lambardi du groupe de Ligurie-Piémont. En tout cas, le cardinal A. Bichi, évêque d'Osimo, confie en 1669, bien après le procès, des responsabilités de direction spirituelle à Lambardi, alors établi à Rome et dont la réputation est excellente. Mais il est dénoncé, l'autorité ecclésiastique intervient ; le Saint-Office l'assigne à résidence dans son propre domicile en 1673 (l'affaire de Ligurie-Piémont est alors commencée), mais Lambardi meurt bientôt en juin ou juillet 1673.

Les petits traités spirituels de Lambardi ne présentent pas les doctrines qu'il enseignait oralement (Albizzi, p. 154) ; ils n'en furent pas moins mis à l'Index (26 mars 1675). Albizzi termine son récit en déclarant que le Saint-Office « n'a pas condamné la contemplation mystique, mais a toujours désapprouvé la manière introduite par les directeurs et les adeptes modernes de cette oraison contemplative à cause des désordres qui s'ensuivent » (p. 155) : ce disant, il situe bien où se trouve le quiétisme. Mais, dans le cas de Lambardi et de ses disciples, le thème de la contemplation n'apparaît que très indirectement : il aurait enseigné qu'on pouvait faire oraison au lit ; il aurait déprécié la prière vocale ; ses treize disciples n'ont rien à rétracter qui soit en rapport avec l'oraison contemplative (texte abrégé de leur rétractation dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia* = RSCI, t. 3, 1949, p. 411-14).

On n'insiste pas, avec raison, sur divers autres procès des premières décennies du 17e siècle à Naples, Florence, Rome, etc. Il s'agit de mœurs dissolues sans rapport avec le quiétisme.

2. **Contexte littéraire du quiétisme.** – Si difficile qu'il soit d'établir des liens précis entre écrivains spirituels, directeurs et groupes, on peut supposer qu'ils s'influencent mutuellement. Une littérature d'orientation quiétiste, en ce sens qu'elle est centrée sur l'oraison et la contemplation, est largement répandue dans toute la Péninsule aux alentours de 1680. Ces livres sont imprimés un peu partout ; il n'y a pas un centre à partir duquel ils soient diffusés ou qui soit spécialisé dans ce genre de littérature. Nous ne nous intéresserons qu'aux ouvrages répandus à partir des années 1660. Quand débutent les polémiques, on insiste, en effet, sur le fait qu'il s'agit de « nouveaux maîtres », de « nouvelles doctrines », de « nouvelles formes d'oraison ».

1° Influences étrangères. – A partir de P. Dudon, on a considéré Juan Falconi de Bustamente († 1638 ; DS, t. 5, col. 35-43) et François Malaval († 1719 ; DS, t. 10, col. 152-58 ; RHE, t. 56, 1961, p. 44-62) comme les principaux spirituels « préquiétistes » étrangers ayant influencé le quiétisme italien ; les autres seraient mineurs. Cette idée est basée sur leur condamnation, qui est bien postérieure à la diffusion de leurs écrits en italien.

Les œuvres de Falconi se répandent à partir de 1660 ; elles attirèrent assez peu l'attention lors des polémiques, en partie à cause de la date déjà lointaine de la mort de l'auteur. L'historiographie moderne reconnaît l'orthodoxie de sa doctrine, à laquelle on ne peut reprocher que des accentuations parfois unilatérales, dues souvent à des traductions incorrectes. Le cas de Malaval n'est pas différent, même si, contemporain des polémiques, de Petrucci et de Molinos, il a été plus directement exposé aux attaques.

Il n'y a aucune raison de limiter à Falconi et Malaval les maîtres étrangers qui contribuèrent à former le climat spirituel avant Molinos et Petrucci. Laissant de côté les auteurs mineurs, on ne peut pas omettre les maîtres de l'école carmélitaine, et d'abord Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Les ouvrages de ce dernier, béatifié en 1675, s'étaient répandus avec succès dès les débuts du 17e siècle, suscitant plus que tous autres l'attrait pour l'oraison. Il faut signaler aussi José de Jesús María Quiroga († 1628 ; DS, t. 8, col. 1354-59), si estimé par Petrucci et d'autres, dont la *Subida del alma a Dios* paraît en traduction à Rome (1re partie, 1664) et Gênes (2e partie, 1669) ;

d'autres éditions suivirent (cf. Fortunato de Jesús Sacramentado, *El P. José... y su herencia literaria,* Burgos, 1971, p. 67-68). Aucune autre école n'a autant contribué à former le climat spirituel italien où s'insèrera le quiétisme.

Voir les traductions d'œuvres spirituelles signalées par M. Bertini et M.A. Pelazza, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano-italiana, siglos 15-17,* Turin, 1980, p. 129-215.

2° Le contexte spirituel italien, laissé de côté par Dudon, a été étudié par M. Petrocchi, avec des critères selon nous trop imprécis quant à la doctrine. Les ouvrages dont nous allons parler sont cités ici en raison de leur diffusion dans la période qui nous intéresse et de leur contribution à son climat spirituel, et non pas à cause de leurs déviances éventuelles, même s'ils ont été mis plus tard à l'Index.

Les *Riflessi dell'uomo interiore* (Naples, 1650 ; revus, Rome, 1665) de Tiberio Malfi seront mis à l'Index en même temps que le *Moyen court* de M^me^ Guyon : mesure de prudence, semble-t-il, l'ouvrage ne présentant pas d'erreur et n'ayant pas spécialement attiré l'attention dans la polémique quiétiste. A la même date du 3 mai 1689, le *Modo facile per far acquisto dell'orazione di quiete* (Rome, 1671, 1675) de Giovanni Antonio Solazzi † 1689 était aussi condamné. Malgré ses charges ecclésiastiques (cf. Petrocchi, *Il quietismo,* p. 57-58), l'auteur traitait d'un sujet trop proche du centre des débats. Sa compétence et son équilibre en matière spirituelle apparaissent dans ses commentaires des écrits de Marie-Madeleine de Pazzi (1669 et 1672, publiés par l'éditeur de la *Guía* de Molinos) et dans son *Specchio dell'uomo cristiano* (Rome, 1703), qui n'eurent pas d'ennuis (Petrocchi, p. 57-58, 121-23).

Pietro Gisolfo († 1683 ; DS, t. 6, col. 411-12), avec Antonio Torres, tous deux de la congrégation des *Pii Operari,* fut peut-être le propagateur le plus naïf de la mystique aisée dans la zone napolitaine ; deux de ses ouvrages furent condamnés (*La Guida dei peccatori,* Naples, 1677, 1681 ; *Prodigio di matura virtù,* 1682). Sa vie personnelle et son activité pastorale furent sans reproche (cf. Petrocchi, p. 73-75, 117-20).

Le *Tesoro dell'anima* (Venise, 1673) du frère mineur observant G.M. Gramaldi († 1679 ; DS, t. 6, col. 767 ; Petrocchi, p. 52-55, 113) s'arrête longuement aux thèmes de l'abandon, de la sécheresse, de l'amour pur, de l'union transformante et des hauts états contemplatifs, dans une ligne assez proche des jésuites Alvarez de Paz et A. Gagliardi (dont il cite le *Breve compendio*) ; l'ouvrage, qui ne semble pas s'être beaucoup répandu, est néanmoins condamné le 29 novembre 1689.

Quelques mois plus tôt, le 9 mai, *La Scala dell'anima per arrivare in breve alla contemplazione, perfezione e unione con Dio* (Macerata, 1675) de Pietro Battista da Perugia, lui aussi mineur observant († 1679 ; DS, t. 12, col. 1679), subit le même sort. Parut-elle avant ou après la *Guía* de Molinos ?, on ne sait, mais c'était la même année et le titre même semble synthétiser les thèmes quiétistes dominants. En fait, *La Scala* est un plagiat du *Breve compendio.* Quoi qu'il en soit, lue dans les années de la crise quiétiste, elle prend résolument ses distances par rapport à une mystique facile, insistant sur la nécessité de l'effort personnel, sur l'ascèse, le renoncement aux goûts spirituels (p. 87) ; elle distingue bien les divers états de l'âme et les différentes oraisons appropriées à chacun d'eux (p. 102-06, etc.). Mais elle traitait de questions trop proches de la problématique quiétiste pour ne pas donner prise aux soupçons et aux mesures de prudence.

L'auteur le plus connu est probablement Michele Cicogna, écrivain prolifique, prêtre fervent et poète baroque (DS, t. 2, col. 890) ; à en juger par la fréquence des interventions du Saint-Office, le succès de ses ouvrages fut considérable : onze d'entre eux, publiés entre 1667 et 1684, furent condamnés entre 1683 et 1711 (cf. J. de Guibert, *Documenta,* n. 1214, 1222, 1225, 1227). Cicogna, comme T. Malfi et d'autres auteurs vénitiens, a fait l'objet d'études récentes qui le lavent presque entièrement de toute déviation de type quiétiste. Petrocchi qualifiait Cicogna comme « un Petrucci minore » (*Il quietismo,* p. 79-81, 116) ; G. De Luca nuance ce jugement (*Della pietà veneziana,* p. 231) ; A. Niero, analysant quatre des principaux ouvrages de Cicogna, et aussi ceux de G. Palazzi († 1712 ; DS, t. 12, col. 112-13), conclut : « On a vu du quiétisme dans des expressions tirées de leur contexte... Au plus pourrait-on discerner des traces préquiétistes » (*Alcuni aspetti del quietismo veneziano,* dans *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII,* cité *supra,* p. 237, note 53 ; cf. p. 239-40). Il ne fait pas de doute que Cicogna a été victime de l'ambiance dans laquelle parurent ses œuvres.

Beaucoup plus discutables alors, moins aujourd'hui, les *Passi dell'anima per il camino della pura fede* (Venise, 1677) de Giovanni Paolo Rocchi, de Città di Castello ; l'ouvrage est d'un mysticisme très marqué. L'invocation du patronage de Jean de la Croix, récemment béatifié, et d'autres maîtres anciens ne garantit pas Rochi contre la condamnation, à la veille de celle de Molinos avec qui il n'a aucun rapport particulier (15 mai 1687). Il est difficile de dire si ses interprétations des maîtres de la mystique traditionnelle, copieusement cités, sont correctes ; ce qui est obvie, c'est l'inopportunité d'une telle publication, même si elle n'était pas destinée au grand public (Petrocchi, p. 76-78).

Benedetto da Biscia († 1709 ; DS, t. 1, col. 1721), qui fréquente l'Oratoire de Philippe Neri et Petrucci, publie ses opuscules en pleine polémique ; ils appartiennent à la « nouvelle spiritualité ». La publication à Jesi des *Brevi documenti per le anime che aspirano alla perfezione cristiana* (1682) et des *Insegnamenti spirituali per le monache* (1683), bien que leur doctrine soit correcte, les rapproche inévitablement de Petrucci ; ils sont mis à l'Index avec son *Gesù specchio dell'anima* (Rome, 1683), ouvrage irréprochable, en même temps que les œuvres de Petrucci (5 février 1688).

Toujours à Jesi, Carlo Caldori, chanoine de Fabriano, publie son *Del sacrosanto sacrificio della Messa* (1682), dédié à son évêque Petrucci qu'il admire ; l'ouvrage, dont le sujet était assez éloigné des questions controversées, ne fut pas inculpé. L'oratorien A. Sala † 1688 n'eut pas cette chance : son *Eclesiastico in solitudine* (Brescia, 1685) est condamné peu après sa publication, le 2 avril 1686.

Tommaso Menghini (DS, t. 10, col. 1020-21), dominicain du couvent de Fabriano, quelques années inquisiteur à Casale, Ancône et Ferrare (1684), prend place d'une manière surprenante parmi les auteurs « quiétistes » ; c'est lui qui à Casale avait donné un avis favorable à la publication des *Stati d'orazione mentale* de Marie Bon (7 août 1674 ; Petrocchi, p. 48). La surprise fut grande quand le Saint-Office condamna deux de ses ouvrages, les 2 mars et 9 septembre 1688 (*Opera della divina grazzia,* Rome, 1680 ; *Lume mistico,* 1682). Peut-être les développements des titres où il était question d'*affetti mentali* et d'*affetti divini* furent-ils jugés susceptibles d'entretenir les déviances quiétistes, et le moment était mal choisi pour insister sur ces sujets et sur la modération de l'activité humaine devant l'action de la grâce (Petrocchi, p. 69-70).

Mentionnons encore deux ouvrages anonymes : *La strada*

di salute, breve, facile e sicura (Milan, 1686) d'un augustin déchaussé et *Tesoro mistico scoperto all'anima desiderosa d'orazione continua* (Gênes, sd) d'un prêtre gênois ; ils furent inscrits à l'Index le 26 avril 1689.

3° Si l'on ramène le « préquiétisme » à une influence, éventuellement néfaste, due à la place centrale donnée à l'oraison-contemplation, il n'y a aucune raison d'en exclure des MAÎTRES CLASSIQUES qui pourtant n'eurent rien à souffrir lors de la crise. Ainsi des Jésuites : « On peut croire qu'il est a priori peu probable que tous les jésuites sans exception en aient été indemnes » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 398). On peut en dire autant des Carmes déchaussés ; dans la ligne de leur école spirituelle, ils restent fidèles à leur enseignement de la contemplation et en proposent les formes différentes selon les étapes spirituelles. Ainsi, Bernardo de San Onorio, Angelo della Risurrezione, Onorio dell'Assunta († 1716 ; DS, t. 7, col. 729-30) ; ainsi surtout Baldassare di Santa Caterina († 1673 ; DS, t. 1, col. 1210-17), avec son célèbre commentaire des *Moradas* de Thérèse d'Avila et sa traduction de la *Subida* de José de Jesús María.

Cas curieux d'un lien entre la Compagnie de Jésus et le Carmel thérésien, celui du jésuite G.A. Alberti († 1657 ; DS, t. 1, col. 288-89) et de Paola Maria di Gesù († 1646 ; t. 12, col. 581-82), fondatrice des Carmels de Vienne et de Graz ; la biographie de celle-ci par Alberti, *La Teopista ammaestrata...* (Gênes, 1648 ; Venise, 1649), fut mise à l'Index en 1692. De même, l'ouvrage d'un anonyme, *Barlumi a'direttori negl'esercitii di san Ignatio Lojola* (Venise, 1684 ; à l'Index le 9 juin 1688).

Divers jésuites avaient propagé l'oraison peu avant la crise, notamment A. Gianotti († 1649 ; DS, t. 6, col. 353-54), A. Tarlatini † 1665 et C. Dalli † 1701 (cf. Guibert, *La spiritualité...*, p. 319-20, note 34). Lorsque la crise éclata, les Jésuites, on le sait, s'appliquèrent à traiter plutôt d'ascèse et de méditation et traduisirent bien des ouvrages de ce type de l'espagnol et du français (cf. les exemples apportés par A. Vecchi, *Correnti religiose*, p. 116 et note 1).

Pour compléter le tableau, il faut rappeler le succès rencontré en Italie par Falconi, Malaval et Molinos, tous auteurs qui insistent nettement, parfois unilatéralement, sur la contemplation. Les réimpressions le montrent ; pour Falconi : 1660, 1666, 1669, 1680 ; pour Malaval : 1669, 1672, 1674, 1675, 1679 ; pour Molinos, le succès fut immédiat dès la parution en 1675 de sa *Guía* (cf. Dudon, p. IX-XII). Rien d'étonnant si ces auteurs ont fait l'objet d'attaques : ils apparaissent comme les responsables de la « nouvelle forme d'oraison ». La lutte s'engagea entre les « contemplatifs » et les « méditatifs » ; elle se déroula sur deux plans, celui de la plume et celui de l'autorité officielle. Bien que les deux interfèrent, il convient de les envisager séparément.

3. **Polémique littéraire** : pastorale, doctrine et contemplation. – Les problèmes en jeu ne sont pas seulement doctrinaux ; on discutera surtout de méthodes pastorales et de direction spirituelle. Si les doctrines « nouvelles » ou « quiétistes » sont attaquées, c'est surtout qu'on les estime dangereuses pour la vie spirituelle ou simplement chrétienne. Si on les défend, c'est qu'on y voit des moyens faciles et efficaces de progrès spirituel. Des deux côtés, il est fait appel à l'expérience pastorale.

On publie donc des livres *pro et contra*, mais aussi des mémoires qui amènent des répliques, puis la réfutation de celles-ci ; une bonne partie circule manuscrite et reste inédite ; il y a aussi les requêtes envoyées aux autorités civiles et religieuses. Nous distinguerons deux périodes cruciales.

1° JUSQU'AUX PREMIÈRES CONDAMNATIONS (1682). – Le succès retentissant de la *Guía espiritual* (huit éd. italiennes de 1675 à 1685, à Rome, Venise et Palerme) alarma ceux que préoccupait la marée montante du « quiétisme ». Une année après la *Guía*, Molinos publiait ses *Cartas a un caballero español* (1676 ; éd. italienne la même année). Le premier à engager la lutte fut le jésuite Gottardo Belluomo (Bell'huomo †1690 ; DS, t. 1, col. 1357-59). Ses réflexions sur l'oraison et les courants nouveaux parurent dans *Il Pregio e l'ordine dell' orationi ordinarie e mistiche* (Modène, 1678).

Comme en ses autres écrits, l'auteur y manifeste une tendance ascétique caractérisée, dans la meilleure tradition de son Ordre. Il évite de nommer les nouveaux maîtres, qu'il dénonce de façon indirecte. Son œuvre défend la doctrine traditionnelle sur la méditation et sur la contemplation soit acquise, soit infuse (1re partie) ; rappelle les règles de la direction dans l'oraison, la nécessité d'une évolution progressive, les conditions prévues pour l'accès à la contemplation infuse, la nécessité à toutes les étapes du recours aux créatures et du rappel des mystères du Christ (2e partie). Rien de spécialement remarquable, un exposé clair et une mise en garde mesurée (Dudon, p. 65-67, 134-135).

Les promoteurs de l'oraison de quiétude accusèrent le coup, malgré le silence que Belluomo avait gardé sur leurs noms ; d'ailleurs à ses écrits vinrent aussi se joindre les critiques orales d'autres jésuites en des sermons et en direction spirituelle. Molinos vit le danger et entreprit d'y parer sur un double front.

D'une part, il rédigea une *Defensa de la contemplación* (de la *Guía*), afin de montrer qu'il ne rejetait pas la méditation et n'enseignait pas de choses nouvelles ; il ne la publia pas (pour l'histoire et le contenu, voir DS, t. 10, col. 1505-06). D'autre part, il adressa au Général de la Compagnie, J.P. Oliva, une lettre amicale (16 février 1680) pour l'assurer qu'il estimait les *Exercices* ignatiens et leur doctrine spirituelle, tout comme il se déclarait indemne de toute erreur dans le domaine de la contemplation. Cette lettre et la correspondance qui suivit (cf. Dudon, *op. cit.*) montrent qu'en dépit de la courtoisie réciproque, les positions respectives étaient déjà fixées et que d'aucun côté on n'était disposé à céder. De fait, l'entourage de Molinos, aux ramifications bien connues jusqu'aux hautes sphères de la Curie romaine, ne fit pas confiance au ton serein d'Oliva. D'ailleurs dès 1679 (cf. Dudon, p. 88-92), on dénonça au Saint-Office le livre de Belluomo.

La dénonciation, au premier moment, fut sans effet ; elle provoqua même la formation d'un front uni de jésuites pour défendre l'ouvrage et sa doctrine opposée à la « contemplation nouvelle ». Paolo Segneri, prédicateur connu et missionnaire populaire (1624-1694), en mars 1680, informait Oliva de son intention de publier une réfutation des maîtres quiétistes contraires à la méditation. Ce projet ne pouvait mieux tomber. Oliva lui transmit sa correspondance avec Molinos et le pressa d'achever son ouvrage. Deux mois plus tard (28 mai 1680), il lui accordait l'imprimatur. Le livre parut au printemps de la même année, sous le titre *Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione* (Florence, 1680). Il était clair que la Compagnie, Général en tête, avait pris parti.

Pas plus que Belluomo, Segneri ne nomma ses adversaires, mais ses textes empruntés à la *Guía* et à la *Pratique facile* de Malaval les désignaient clairement ; il rappelait l'origine de la controverse, puis centrait son exposé sur l'oraison, en montrant que les « directeurs actuels » étaient en train de la déformer. En apôtre qu'il était, il ne pouvait laisser de côté cet aspect pratique. La rédaction était ferme et vigoureuse, moins ordonnée cependant et moins précise qu'on eût pu le souhaiter (résumé dans Dudon, p. 102-04).

Presque aussitôt intervenait un autre des grands protagonistes, Pier Matteo Petrucci, de l'Oratoire, alors évêque de Jesi (DS, t. 12, col. 1217-27). On avait déjà de lui quelques livres de dévotion, publiés entre 1673 et 1678, où il avait à peine touché le sujet en cause ; puis, à partir de ses *Lettere e trattati spirituali e mistici* (1676-1678) et de *I mistici enigmi* (1680), il s'était clairement rangé dans la ligne des « nouveaux maîtres ou contemplatifs », sans cependant commettre de véritable erreur. L'ouvrage qui marqua son entrée dans la polémique fut sa réplique à la *Concordia* de Segneri, *Della contemplatione mistica acquistata* (Jesi, 1681). Le livre était loué par le même ensemble de juges favorables qui avait accompagné la publication de la *Guía*. Petrucci, lui non plus, ne mentionnait pas le nom de Segneri. Mais il le désignait, sans qu'on pût s'y tromper, par ses appellations, – « il meditativo » ou l'homme providentiel de la prédication. Par contre, il était manifeste qu'il prenait la défense de Molinos et de sa *Guía* ; sur cela, non plus, nul ne pouvait se tromper (résumé dans Dudon, p. 105-07).

Le cas de Petrucci est différent de celui d'un autre prélat qui, vers les mêmes dates, rédigeait un éloge de la *Guía*. Il est probable que le métropolitain de Palerme, Jaime Palafox y Cardona, n'avait aucune intention de prendre part à la polémique et qu'il en ignorait les implications, lorsqu'il composa sa lettre élogieuse pour l'impression à Palerme de la *Guía* au début de mars 1681. Bien qu'on se soit appliqué à faire de lui un quiétiste convaincu (cf. Dudon, p. 100-01 ; 233-37 ; J.J. Tellechea Idígoras, *La palinodia del arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco quietista sevillano*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 27, 1980, p. 5-47), les arguments apportés ne sont pas convaincants. Il s'engagea vraisemblablement sans s'en rendre bien compte, comme d'autres théologiens favorables à la *Guía*. Peut-être cependant, sans qu'il l'eût cherché, son éloge fut-il un appui pour la faction de Molinos et de Petrucci. Elle s'imposait de plus en plus, s'il est vrai qu'à la fin de 1680 on dénonçait déjà au Saint-Office la *Concordia* de Segneri.

La situation très vite devenait confuse et grave et l'*aggiunta* que Petrucci insérait dans la seconde édition (Gênes, 1681) de sa *Contemplazione mistica* (cf. Dudon, p. 108-09) ne contribua guère à l'apaiser. Ses partisans s'opposaient déjà de façon résolue au groupe de jésuites disposés, eux aussi, à défendre Belluomo et Segneri. Ce dernier, après quelques mois d'incertitude, décida de reprendre la lutte et répondit à Petrucci par une *Lettera di risposta al Signor Ignazio Bartalini* (Venise, 1681). Devant la mauvaise tournure que prenaient les choses, Petrucci se plaignit à Oliva des attaques dont il était l'objet. La réponse du Général fut brève, mais ferme : respect pour l'évêque, mais tout ensemble défense de la vérité. Tous dans la Compagnie n'avaient pas même sentiment ; certains aussi y exprimaient le désir d'un règlement pacifique et de l'abandon de ces sortes de polémiques : ainsi Domenico Ottolini (cf. Dudon, p. 109-12 ; DS, t. 11, col. 1061-62).

Mais la lutte devenait de plus en plus âpre : mémoires, lettres, dissertations, répliques et contre-répliques se succédaient sans arrêt. Le premier jésuite de renom à intervenir en faveur de Segneri fut Daniele Bartoli (DS, t. 1, col. 1272-73). Il accueillit avec faveur les *Animadversiones in librum inscriptum Guida spirituale*, qui circulaient manuscrits dans les milieux romains à partir de 1680, tout en assurant qu'ils n'étaient pas d'un jésuite. On sait, à présent, que leur auteur était un médecin de Bordeaux résidant à Rome, Charles Valois Dubourgdieu (cf. Dudon, p. 111-12) ; lui-même attaqua les nouveaux maîtres dans sa *Scrittura contra i quietisti* (dans ses *Opera*, t. 3, Venise, 1716, p. 804-14), les accusant de renouveler les erreurs des Illuminés et des Béghards ; accusation qui sera aussitôt reprise ouvertement et avec insistance. Les opposants, irrités, réagirent ; et d'abord par un écrit anonyme, *Risposta ad una scrittura* (Bibl. naz. Vittorio Em., *Fondi gesuiti*, n. 1106 ; cf. Dudon, p. 115-16). La réplique de Bartoli fut immédiate : *Esame della risposta* (déjà prête le 8 décembre 1681), pages érudites et denses, malgré l'ardeur de la discussion. D'autres jésuites l'imitèrent, notamment Brunacci et A. Caprini, chargés par Oliva de défendre officiellement la *Concordia* de Segneri,dénoncée au Saint-Office (18 octobre 1681) ; de même les pères Vanni et G. Agnelli (DS, t. 1. col. 251-52).

Le 26 novembre 1681, *Il pregio* de Belluomo et la *Concordia* de Segneri étaient condamnés par le Saint-Office comme opposés à la contemplation. Première victoire des quiétistes. Ce n'était pas la dernière. Un peu plus tard, les adversaires de Molinos et de Petrucci se virent asséner un nouveau coup : le même jour (15 décembre 1682), le Saint-Office condamnait également la *Lettera di risposta* de Segneri et la *Clavis aurea qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos*, publiée peu auparavant (Venise, 1682) par Alessandro Regio, clerc régulier mineur, certainement au courant des écrits de Segneri et de ses soutiens. Pendant qu'on examinait ces ouvrages, Segneri eut encore l'audace d'écrire deux autres plaidoyers contre ses adversaires spirituels : *Fascetto di vari dubii* et *I sette principii sui cui se fonda la nuova oratione di quiete* (Venise, 1682). Il se déroba ensuite sous le pseudonyme de Francesco Pace, peut-être pour éviter d'autres accusations éventuelles de manque de respect, étant donné les condamnations antérieures. Dans ces deux derniers écrits, en particulier dans le second, il s'appliquait à réfuter Malaval, détournant ainsi l'attention de Molinos et Petrucci (cf. Dudon, p. 141-45).

Malgré son échec apparent, l'abondante littérature antiquiétiste préoccupait les nouveaux maîtres. Ce qui le montre clairement, c'est qu'ils estimaient nécessaire de se défendre. Entre 1680 et 1682, au plus fort de la polémique, Molinos intervint, toujours à sa manière diplomate et discrète, en rédigeant une nouvelle apologie de la *Guía*. Son bref exposé visait à éclaircir les quatre objections de base qu'on faisait à son ouvrage. On ne sait à qui il était destiné, ni pourquoi il resta inédit. Il était intitulé *Scioglimento ad alcune obiettioni fatte contra il libro della Guida spirituale* (ms P. 177 de la Bibl. Vallicelliana de Rome, éd. par J.J. Tellechea Idígoras, dans *Salmanticensis*, t. 27, 1980, p. 49-81 ; résumé dans Dudon, p. 120-22). Molinos affirmait une fois de plus que sa doctrine n'était pas autre chose qu'une synthèse des meilleurs auteurs et il rappelait les citations classiques déjà notées dans sa *Defensa de la contemplación*.

2° Jusqu'aux grands procès de 1687-88. – Pendant qu'on s'efforce dans les hautes sphères d'arriver à une décision qui mette fin au conflit, la polémique s'atténue au niveau des publications. Il n'est pas sûr qu'elle cessa en 1682 pour ne reprendre qu'en 1687, comme le prétend Dudon (p. 183). Le vide que l'on constate

pour ces années, notamment pour 1683 et 1684, dans les travaux de ce dernier et de Petrocchi, n'est qu'une apparence. Il doit être comblé par l'apport des recherches faites ces dernières années et d'autres qui les complèteront. Ces découvertes obligent à modifier notablement la chronologie proposée par les classiques de l'histoire du quiétisme.

Désormais il faut admettre qu'après la condamnation de la *Concordia* de Segneri et de l'ouvrage de Regio, la polémique s'orienta plutôt vers des rapports et informations adressés directement à des personnes et à des organismes ecclésiastiques en mesure de trancher le problème en cause ; on visa plus au résultat effectif qu'au débat public. Aussi les écrits restèrent-ils en bonne part inédits. Il y eut pourtant des écrits publiés ou amplement divulgués. Ainsi des réimpressions des ouvrages-clefs de la polémique, de nouvelles éditions de Molinos (Venise, 1683 et 1685) et de Petrucci (Rome et Venise, 1682 et 1685, avec des publications nouvelles). C'est dans ce contexte que prennent place les écrits d'attaque et de défense.

Au début, Molinos est encore le protagoniste. A l'occasion de la réimpression de la *Guía* (Venise, semble-t-il, 1683) circule sous pseudonyme une apologie sous forme de lettre ou d'exposé destinée à un religieux haut placé. L'auteur et le destinataire sont indiscernables. On ne peut songer à Petrucci – le style est très différent –, ni non plus à la date où Dudon semble placer le texte (p. 135-38) ; il suit de près la mort du cardinal Michelangelo Ricci (12 mai 1682) et comprend deux parties bien distinctes : la première de controverse, la seconde d'exposé serein sur la « perfection chrétienne » (éd. R. Guarnieri, *Il quietismo in otto mss. Chigiani*, RSCI, t. 5, 1951, p. 402-04). Aucune apparence de quiétisme dans cet exposé littéraire sur la charité et l'amour de Dieu définissant la perfection. La première partie (la seule dont Dudon tienne compte), destinée à la défense de la *Guía*, a plus de rigueur et de concision. Il y a, du même auteur, une *aggiunta* de date imprécise mais notablement plus tardive, qui répond à un texte formulant une série de doutes concernant la doctrine de Molinos et dont l'auteur ne semble avoir été ni Segneri, ni Caprini (qui, lui aussi, formula des *dubii* ; cf. R. Guarnieri, p. 404). Ces deux écrits publiés sous un pseudonyme semblent avoir été les dernières plaidoiries directes en faveur de Molinos et de ses ouvrages. L'étoile du célèbre directeur était déjà en train de disparaître, dès avant son arrestation imprévue vers le milieu de 1685.

Petrucci prit alors sa place au centre de la polémique, lui si soucieux de montrer que sa doctrine coïncidait avec celle de Thérèse d'Avila. C'est précisément le point que s'appliqua à clarifier un *foglio* « sur la vraie doctrine de sainte Thérèse en matière d'oraison », imprimé à Palerme (par Tomaso Bummulo et Orlando) et diffusé par les Jésuites en 1684. Il s'agissait d'un choix de textes thérésiens, démontrant que par les seules forces naturelles on ne peut parvenir à l'oraison contemplative. En réponse à cet imprimé, paraissait à Rome en 1685 (sd) un petit écrit adressé à un cardinal dont on ne donnait pas le nom.

Il ne semble pas rédigé par Petrucci, mais bien de son inspiration et de son initiative, et aussi diffusé par lui. L'écrit, ignoré jusqu'à sa publication récente (par R. Guarnieri, *loc. cit.*, p. 386-90), est manifestement une plaidoirie en faveur de Petrucci, au moment où circulaient des bruits sur ses liens avec d'autres accusés. Son intérêt est dans les renseignements et les interprétations qu'il donne au sujet de l'oraison de quiétude et de l'enseignement thérésien. La différence d'interprétation, y est-il dit, vient de ce qu'on « découpe mal et comprend mal » les textes cités (p. 389). C'est là une accusation qui, de part et d'autre, revient avec insistance au sujet de l'interprétation des textes et des autorités alléguées. En fait, y est-il dit, Thérèse « a été la principale quiétiste, Mère et Maîtresse des quiétistes, mais bons et authentiques » (p. 388).

On ajoute que dans le récent ouvrage du cardinal Brancati de Lauria (DS, t. 1, col. 1921-23) sur l'oraison il n'y a rien à l'encontre de cette oraison de quiétude. Cette citation expresse est significative. Il s'agit de l'ouvrage bien connu, *Opuscula octo de oratione christiana ejusque speciebus* (Rome, 1685). Tout en ayant de la sympathie pour les « quiétistes », Lauria, mineur conventuel, avait toujours manifesté une indépendance remarquable par rapport aux deux partis en lutte. En raison de sa compétence théologique et de cette attitude sereine, Innocent XI lui demanda de rédiger un livre sur le problème en cause. Son équilibre habituel s'y manifeste clairement et l'ouvrage eut une large diffusion, sans cependant réussir à calmer les esprits irrités. L'anonyme favorable à Petrucci rappelle la position de Lauria au sujet de l'oraison de quiétude (opusc. 4) et il conclut : « Si quelqu'un me déclare que le cardinal Lauria a écrit contre l'oraison de quiétude, il montre clairement ou qu'il n'a pas lu son savant livre, ou simplement qu'il est sous l'emprise de quelque préjugé » (p. 388).

D'autres mineurs conventuels partageant la résidence de Lauria étaient antiquiétistes. Ce qui n'empêcha pas Petrucci devenu cardinal d'aller résider avec eux. Avant même l'emprisonnement de Molinos, Petrucci était devenu la principale cible des attaques. On en a une preuve dans le *Ristretto della dottrina de' moderni quietisti*, publié à Venise en 1685 sous le pseudonyme de Francesco Buonavalle (probablement un jésuite). Pour cet auteur, les principaux maîtres quiétistes sont, avec Petrucci, Malaval, Molinos et Menghini. Il ramène la doctrine du premier à cinq points principaux qu'il soumet à une critique serrée et qualifie de notes théologiques sévères (résumé dans Dudon, p. 183-86). Petrucci invoquant l'autorité de Thérèse d'Avila, le *Ristreto* analyse de longs passages de ses œuvres pour démontrer que c'est en vain. Pour lui, l'oraison enseignée par les quiétistes est « une chimère fondée sur une chose impossible » (formule qui sera reprise à la lettre par divers jésuites).

Une bonne partie de la documentation relative à la polémique nous est parvenue grâce au cardinal G. Casanate (cf. sa biographie par M. d'Angelo, Rome, 1923) qui rassembla un dossier considérable. Un autre dossier moins connu, dont se servait le cardinal Flavio Chigi, secrétaire d'État d'Alexandre VII, est conservé à la Vaticane (Chigi R. II, 52 et C. VI, 152) ; ce dernier fonds, avec huit autres mss, a été présenté par R. Guarnieri (RSCI, t. 5, 1951, p. 381-412) ; le premier l'a été par G. De Luca (RAM, t. 14, 1933, p. 306-14). La formation du fonds Chigi est due en bonne partie à l'oratorien Francesco Marchesi (ou Marchese, † 1697 ; DS, t. 10, col. 303-04), intime collaborateur du cardinal. C'est une personnalité importante dont le rôle est peu net et l'attitude moins irénique qu'il ne le laisse entendre et qu'on ne l'a cru (cf. Dudon, p. 119-20).

Si les premiers contacts de Marchesi avec Molinos furent respectueux, voire admiratifs, ses interventions décisives se situent dans le contexte immédiat de l'emprisonnement de Molinos et des attaques contre Petrucci. Dans son ouvrage, *La scuola dell'oratione aperta alle anime devote* (Bologne, 1686), il se montre prudent et équilibré. Parmi ses nombreux textes mss qui attaquent Petrucci (et aussi l'archevêque Palafox ; pour les interférences, voir RAM, t. 14, p. 307-10), il faut signaler sa *Breve notizia della dottrina e della prattica di alcuni novelli contemplativi* (éd. par Petrocci, *Il quietismo*, p. 193-205) ; les nombreux mss qui en restent montrent sa

large diffusion. Durant le procès de Molinos, il travaille avec le jésuite A. Caprini (cf. art. de Guarnieri, p. 384) ; Marchesi et Caprini sont les plus actifs à combattre par la plume le quiétisme. Sur l'activité de Caprini, voir Dudon, p. 129-30, 145-48 ; art. de Guarnieri, p. 383-85, 397-98, 407-08. Ils essaient d'obtenir la condamnation, en premier lieu de Molinos, puis, celle-ci obtenue, celle de Petrucci. Dans ce but ils s'appliquent, entre autres choses, à montrer que tous deux ont la même doctrine. Molinos condamné, ils ne voient pas pourquoi le cardinal resterait en liberté. Marchesi fut un ardent persécuteur de son confrère de l'Oratoire.

Quand le cardinal vint à Rome, au début de 1687, des rumeurs couraient avec insistance ; il les dénonça dans une lettre qu'a publié R. Guarnieri (p. 392-93) ; elle provoqua une campagne de pamphlets (quelques exemples dans Guarnieri, p. 393-95). Il y eut plus. Du couvent même des Frères mineurs où il résidait, partirent des écrits réfutant sa doctrine ; ils émanaient de Lorenzo Fabri, consulteur du Saint-Office, et de Damasceno Bragaldi, qui ramena à 14 propositions la doctrine de Petrucci sur l'oraison (sur les 54 proposées aux consulteurs, cf. Dudon, p. 216). L'accusé essaya de se défendre dans une courte réponse, chargée de citations ou d'autorités ; ce qui entraîna une réplique immédiate de Marchesi (cf. Guarnieri, p. 395-97). Un siège inexorable s'établissait autour de l'infortuné cardinal.

Vers la même date paraissait, sous le pseudonyme « abbé Verneuil », la *Lettera scritta ad un amico a Marsiglia* (Padoue, sd). Elle provoqua une réponse des partisans de Petrucci, imprimée de manière presque clandestine : *Risposta dell'amico alla lettera scritta del'Abbate Verneuil* (1687). L'atmosphère devenait insupportable. Et il s'agissait de prière et de haute mystique ! « Verneuil » revint à la charge avec une *Replica alla « risposta » dell'amico sopra la dottrina del C.P.* (1687 ; cf. Dudon, p. 218-19). Cependant Caprini centra la quatrième partie de ses *Dubii* sur « la lettera del amico, risponsiva alla lettera dell'Abbate Verneuil » (cf. Guarnieri, p. 384). Ce furent les ultimes attaques contre Petrucci et ses disciples, avant qu'on le condamnât, en lui imposant de se rétracter (17 décembre 1687). Comme il arrive en pareil cas, les opposants s'acharnèrent sur la vaincu ; néanmoins les écrits polémiques sur le quiétisme commencèrent à diminuer.

Prit alors place une littérature où l'on trouvait plus commode de recourir aux sentences de condamnation pour attaquer des adversaires désormais réduits au silence. C'est ce que fit sans tarder le janséniste Paul du Vaucel (DS, t. 3, col. 1862-66) dans ses *Considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos et aliorum quietistarum* (Cologne, 1688) et Pierre Nicole (DS, t. 11, col. 309-18). Curieuse rencontre d'un moment de jansénistes et jésuites pour attaquer le quiétisme (cf. Dudon, p. 225-26) ! Ceux qui en 1681-1682 avaient obtenu la condamnation de Belluomo et de Segneri étaient désormais écrasés. Une fois les livres quiétistes mis à l'Index, les réfutations qui vont se multiplier utiliseront quasi exclusivement les textes des condamnations. Avant de nous y arrêter, il convient de rappeler les principaux épisodes qui aboutirent au dénouement final.

4. **Dénonciations, procès et condamnations.** – La condamnation de Belluomo et Segneri en 1681, puis de Segneri et Regio en 1682, n'était que le prélude des interventions sur le quiétisme au plus haut niveau de la hiérarchie. En effet, bien qu'il y ait eu d'autres interventions en divers lieux, comme à Brescia en 1682 contre des réunions d'allure quiétiste, le centre des conflits et des décisions fut Rome, même quand les démarches au loin s'imposaient, comme dans le cas de Caracciolo à Naples.

Il faut le remarquer, il ne s'agit pas seulement de théories, mais aussi de pratique de la vie chrétienne. Dès lors, les procès ne portaient pas seulement sur les livres et sur les écrits, mais aussi sur les personnes accusées de « quiétisme ». Les procès quiétistes comportent des dénonciations et condamnations à propos de conduites immorales qui se dissimulent sous le couvert de hautes doctrines mystiques et posent des problèmes non de doctrine mais simplement de morale. On sait que dans le procès de Molinos, les sentences portèrent à la fois sur les doctrines et sur de telles conduites. Il est obvie que ces dernières sont à distinguer du véritable quiétisme.

1° Le dénouement « type » du procès de Molinos. – Ce qu'on cherchait à Rome en 1682, c'était moins un dénouement unilatéral du conflit entre « méditatifs » et « contemplatifs » qu'un accord entre les deux clans. C'était au fond la ligne que préférait Innocent xi, qu'il désirait voir suivie par la Congrégation spéciale qu'il avait établie pour examiner le problème et les accusations des deux parties (cf. Dudon, p. 156, 162). C'était également le point de vue des cardinaux Brancati di Lauria et Casanata.

Il semble bien qu'au début Marchesi pensait de même, ainsi que d'autres théologiens, comme Dominique de la Trinité qui rédigeait, semble-t-il, vers cette date son opuscule resté inédit *Discursus theologicus de oratione mentali* (Vatican, ms Ottob. lat. 3161), où il évite de prendre directement parti dans la polémique (cf. DS, t. 3, col. 1544-46).

On pourrait voir une traduction de ces efforts pour un accord, avec toutefois une clarification pastorale, dans la circulaire préparée par la Commission pour l'épiscopat italien et qui n'aboutit pas. Ce n'est qu'à partir de l'intervention de Maracci, confesseur d'Innocent xi, et du projet de Marchesi, qu'on s'orienta vers une position nettement antiquiétiste. Malgré le bon accueil fait au texte initial de la circulaire (Dudon, p. 154-56, 161-62), il fallut y faire des réajustements, sans parvenir pour autant à un plein accord ; ce qui empêcha de la publier, malgré son caractère équilibré ; on la désigne couramment sous le titre « Schéma du cardinal Casanata sur la méditation et la contemplation » (éd. dans Dudon, p. 271-73)

Dudon le présente comme un projet d'instruction pour les confesseurs, alors que le texte parle d'instruction pour les évêques ; il faut comprendre : pour les confesseurs par l'entremise des évêques (p. 153-54, 156, 161-64). Dans une note, p. 161-62, le même auteur affirme que le texte ne se trouve pas parmi les papiers de Casanata ; en fait, c'est du ms 310 de la Casanatense que le prend J. de Guibert (*Documenta*, p. 266-68).

Le texte expose douze points précis et concrets : il n'est jamais permis à qui s'adonne à l'oraison mentale ou contemplative de mépriser comme inutile l'oraison vocale (1) ; ceux qui s'adonnent à la méditation et leurs directeurs ne doivent pas déprécier ceux qui font choix de la contemplation, les tenant pour oisifs, ou – chose plus grave – les appelant hérétiques (2) ; que les « contemplatifs » ne méprisent pas les « méditatifs », puisque normalement c'est par les degrés de la méditation que l'on parvient à la contemplation (3) ; viennent ensuite des règles sur la façon d'enseigner, dans la direction spirituelle, la méthode à suivre selon les divers modes d'oraison et sur la manière de les intégrer dans la pratique de la vie chrétienne. Aucun choix n'est fait d'une position aux dépens de l'autre. Les interprétations qui tendent à présenter le document comme finalement dirigé contre les « contemplatifs » ne tiennent pas.

L'horizon change radicalement avec l'emprisonnement de Molinos (18 juillet 1685), précédé de dénonciations concrètes, insistances, et suivi de près par la condamnation que fait de la *Guía* l'Inquisition espagnole (24 novembre 1685). Le lien entre les deux épisodes n'est pas clair ; il n'est pas non plus d'importance majeure. Ce qui, par contre, est d'une portée décisive, c'est le long et difficile procès de Molinos ; là se trouve le point-clef dans l'histoire du quiétisme. Nous l'avons déjà présenté ici (t. 10, col. 1507-513).

On peut ajouter quelques compléments. Dans le domaine informatif, il y a les renseignements que peut fournir sur le déroulement du procès la documentation laissée par le Carme Luis Pérez de Castro (DS, t. 12, col. 1064-66), un des consulteurs dont les historiens n'ont guère fait état (Dudon, p. 204, 216). Sa *Censura* des propositions de Molinos nous est parvenue de façon intégrale (Archives générales Ord. Carm. II C.O. 37) ; elle confirme ce que nous savons par d'autres sources. Il convient aussi de souligner l'apport de Fausto Nicolini dans ses travaux (bibliographie).

Du point de vue historique, le procès de Molinos revêt une importance capitale pour le quiétisme, non seulement en raison de la condamnation des écrits de l'accusé, de ce dernier lui-même et de la rétractation publique qui lui fut imposée, mais aussi en raison de certaines qualifications théologiques qui accompagnèrent les propositions condamnées par la bulle *Caelestis pastor* et qui serviront ensuite de modèles dans la pratique inquisitoriale relative au quiétisme.

On voit également mieux aujourd'hui l'interférence dans le procès d'intérêts qui n'étaient guère d'ordre spirituel et qui firent peser sur lui – peut-être sur tout le quiétisme –, des influences visant à soutenir le prestige de personnes et de corps déterminés ; sans compter des incidences liées à la politique. Laissant de côté des interventions comme celles de Cosme III de Toscane, du Sénat de Venise, d'autres venues de Modène, on ne peut aujourd'hui nier le caractère intéressé de celle du cardinal César d'Estrées (que Dudon considère avec trop de bienveillance ; cf. J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI. Les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française*, Paris, 1949, p. 35, note 176 ; p. 34, note 174, etc.). Incidence également politique, tout comme religieuse, de Juan de Santa María (Gaspar Muñoz), qui avait patronné l'édition de la *Guía* (cf. J.J. Tellechea, *Introducción* à l'éd. de la *Guía*, Madrid, 1976, p. 50-53) ; sur le thème général des pressions politiques, voir G. Bandini, *La lotta contro il quietismo in Italia*, dans *Il Diritto Ecclesiastico*, t. 1, 1948, p. 26-30 ; *Cristina di Svezia e Molinos*, dans *Nuova Antologia*, 1948, p. 58-72.

Pendant que le procès de Molinos s'accélère, et avant qu'il prenne fin, ses disciples se voient eux aussi frappés. La circulaire du Saint-Office aux évêques du 15 février 1687 le donne clairement à entendre (éd. dans Dudon, p. 273-74 ; dans Guibert, *Documenta*, p. 259-61, avec indications d'autres éditions antérieures et des variations dans le texte). Ce texte montre clairement que le procès a révélé la diffusion de la pratique pastorale quiétiste, des petits groupes (« écoles ou compagnies, fraternités ou assemblées, ou encore d'autres noms... ») sous la conduite de guides « spirituels sans compétence et peut-être peu sûrs ». Sous prétexte de mener les âmes à l'oraison de quiétude, « de pure foi, ou intérieure, ou encore autrement désignée », ils les entraînent insensiblement en des erreurs graves et dangereuses, « qui ont pour terme des hérésies manifestes et des immoralités détestables », comme il est déjà arrivé en divers lieux : allusion sans doute à Rome, à Naples ou aux Marches avec les cas de Matelica, à Camerino. Il faut être attentif à interdire dès leur début de semblables « réunions », pour éviter que l'on s'écarte de la direction spirituelle traditionnelle. Le document, en provenance de Casanate (Casanat. 310), transcrit ensuite une série d'erreurs plus notables « au sujet de la contemplation nouvelle, en fait de l'Oraison de quiétude » ; leur sont adjointes les qualifications respectives transmises par Maracci, confesseur d'Innocent XI, et une réfutation par un cardinal du Saint-Office, qui les aurait divulguées de sa propre initiative (semble-t-il, par des copies mss).

En fait, on ne les publia jamais de façon officielle. A cela rien d'étonnant ; ces 19 points constituent une synthèse tendancieuse des doctrines attribuées aux « contemplatifs » ; à la manière dont ils étaient formulés, il était fort difficile, pour ne pas dire impossible de les retrouver dans les livres publiés. Nul, par exemple, n'y pourrait localiser les textes des n. 15 et 19 sur les tentations obscènes et les violences diaboliques. Quoi qu'il en soit, le document (éd. Guibert, *Documenta*, p. 261-66) était un prélude de la sentence finale contre Molinos et manifestait déjà clairement le résultat du procès. On avait abouti à un formulaire qui allait être appliqué quasi uniforme et systématique aux déviations spirituelles où l'on discernerait quelque affinité avec le « molinosisme ».

2° Répercussions après Molinos. – Quelques mois après l'incarcération de Molinos, c'était le tour des frères Leoni, de Cabiaglio, diocèse de Côme. Simone Leoni, prêtre, fut emprisonné le 3 octobre 1685. Son frère, Antonio Maria, commerçant laïc, le fut le 23.

D'ordinaire on voit dans leur cas un prolongement indiscutable des *Pelagini* de Lombardie du milieu du siècle. Ce lien d'origine et tout ce qui concerne leur histoire est à réviser pour tirer au clair leur « quiétisme » très particulier. Il y a des indices qu'il s'agit ici d'un illuminisme intéressé, masquant une conduite immorale sous le couvert de haute mystique. Bien qu'il y ait entre les deux frères un fonds commun, il y a entre eux (d'après la sentence même du procès) des différences notables. Pour les tirer au clair, la référence aux éditions courantes de leur condamnation (4 septembre 1687), le lendemain de la rétractation publique de Molinos (3 septembre), n'est pas suffisante, encore que fondée pour l'essentiel (cf. Dudon, p. 227-30 ; Guibert, *Documenta*, p. 288-93, avec indication d'autres sources).

Les deux frères furent condamnés le même jour, mais chacun eut son procès et sa sentence. Pour Simone, le texte édité par Petrocchi (p. 158-67) provient de la Bibl. Corsiniana, Rome, ms 40. D. 27 ; le procès d'Antonio Maria, emprunté à la Bibl. Vittorio Emmanuelle (Rome, Fondi mss, San Lorenzo in Lucina 60), est édité aussi par Petrocchi (p. 168-77).

Quant à Simone, lors de recherches à son domicile on trouva « huit cents petits cahiers manuscrits », rédigés par une femme sur la demande de l'inculpé pour consigner tout ce qu'elle entendait au cours de l'oraison. On en tira une série d'erreurs qui vinrent s'ajouter à celles qui avaient été extraites de quatre cahiers découverts lors de l'arrestation de Simone, le 3 octobre 1685. L'ensemble offre un bizarre mélange d'absurdités, de propositions quiétistes et d'hérésies trinitaires. Il est difficile de dire si l'inculpé se reconnut dans la formulation de ses erreurs faite par le procès. Tout s'y mêle, ce qui vient de lui, ce qui est tiré des huit cents cahiers et d'autres manuscrits de personnes en rapport avec lui, les dépositions des témoins... Reconnu hérétique, repenti après aveu, Simone fut condamné à dix ans de prison et à une rétractation publique.

Antonio Maria est un cas manifeste de mœurs dépravées sous couvert de prosélytisme mystique. La sentence dit qu'il se faisait gloire d'être « chef des quiétistes », qu'il tomba

dans ses erreurs « après s'être adonné *alla quiete* ». Les erreurs doctrinales sont de tous ordres, millénariste, apocalyptique, etc. Il fut condamné à la prison à vie.

1) *La chasse aux quiétistes,* après les procès de Molinos et des frères Leoni, se déclencha rapidement et fut vive. Outre les condamnations de livres, on poursuivit les personnes considérées comme compromises. Cette chasse commence vers la fin de 1687 et dure les deux années suivantes, comme en témoignent les décisions du saint-Office.

Cas qui semble normal, celui de Pedro Peña, secrétaire de Molinos. Compromis avec son maître, il fut incarcéré le 20 mai 1687 et, après un court procès, condamné à la prison à vie, avec rétractation dans la prison de l'Inquisition (Dudon, p. 230-31). Beaucoup plus retentissant, plus délicat aussi, le cas de l'archevêque de Séville, auparavant à Palerme, Jaime Palafox y Cardona, un des ponts entre le quiétisme d'Italie et celui d'Espagne. Comme Palafox se trouvait à Séville lors des événements qui suivirent la condamnation de Molinos, nous renvoyons son affaire au chapitre consacré à l'Espagne.

Le cas le plus typique en Italie est celui de P.M. Petrucci, personnage-clé avec Molinos. Voir DS, t. 12, col. 1217-27. Qu'il suffise de rappeler ici quelques épisodes marquants.

Nous avons signalé ses principales interventions au cours de la polémique littéraire. La présence de son nom dans les papiers de Molinos ou de ses prosélytes fut le motif de l'interdiction qui lui fut faite par le Saint-Office de s'occuper de la Congrégation de la Fraia (20 janvier 1683) ; au reste, lui-même en avait récusé l'offre (cf. Petrocchi, p. 34). Quoi qu'il en soit, le fait ne fut pas proprement inséré dans le procès.

Le premier acte important contre le nouveau cardinal fut la décision prise par l'Inquisition le 7 mai 1687, de soumettre ses divers écrits à l'examen d'une commission. On les connaissait suffisamment et ce fut rapidement chose faite. Un mois plus tard, le 19 juin 1687, les cardinaux de la commission jugeront déjà opportune une condamnation ou prohibition des écrits de Petrucci, y relevant 54 propositions considérées comme hérétiques ou quasi hérétiques. L'opposition d'Innocent XI écarta cette issue. Le pape établit une autre commission de quatre cardinaux pour reprendre l'affaire. Elle aboutit en substance à la même conclusion : que les écrits fussent interdits, que Petrucci se présentât de lui-même devant le cardinal Cibo, qu'il confessât devant lui ses erreurs et fût absous par lui. Cibo suggéra que la rétractation se fît devant le pape et que ce dernier lui donnât l'absolution ; idée non retenue. La démarche de Petrucci pour qu'on ajoute aux propositions condamnées d'autres tirées aussi de ses écrits visait-elle à désarmer le Pape ? Fut-il en cela tout à fait sincère, on ne sait.

L'enquête faite à Jesi, son diocèse, lui fut, semble-t-il, peu favorable ; elle mettait en question sa prudence pastorale. Tout se conjurait contre lui et, vers la fin de septembre 1687, sa condamnation paraissait inévitable. On discutait seulement sur la manière de faire. Innocent XI désirait qu'on ne mentionne ni l'auteur ni les titres de ses écrits. Ce ne fut pas accepté. Bien qu'on eût adjoint deux autres cardinaux à la commission chargée de l'instruction de la cause, on n'évita pas la rétractation semi-publique devant Cibo le 17 décembre 1687. Encore le Saint-Office fut-il contrarié « de ce qu'à l'encontre de son désir et de son autorité, à l'encontre de tous les usages, l'absolution qui suivit fût donnée en secret, alors qu'il voulait qu'elle fût donnée en public » (L. Pastor, *Storia dei Papi*, éd. ital., t. 14/2, Rome, 1962, p. 335, note 2). La lecture de la rétractation avec ses 54 propositions laisse une impression pénible (texte dans Dudon, p. 299-306 ; Guibert, *Documenta*, p. 293-310).

On n'arrive guère à comprendre que beaucoup de ces propositions aient reçu des « censures » aussi sévères. Un théologien aussi versé dans la spiritualité du Carmel thérésien que Pérez de Castro marquait son dissentiment par rapport aux autres membres du tribunal, en déclarant que telle ou telle proposition ne méritait pas de censure. Si l'on considère aujourd'hui la 14e, la 23e, la 21e, etc., à qui donnerait-on raison ? Si c'est « ex inadvertentia et ignorantia » que de telles choses ont été affirmées et écrites, pourquoi devoir les rétracter dans un tel procès ? Le procès se termina avec la prohibition, par décret du 5 février 1688, de tous les écrits de Petrucci.

Innocent XI adoucit quelque peu la sentence par un bref du 26 mai 1689, qui autorisait la libre apparition de Petrucci en public. En fait, Alexandre VIII qui, avant d'être pape, avait été membre de la commission d'enquête, se montra plus sévère. Innocent XII eut une attitude plus clémente et lui permit de retourner à Jesi. Il n'y resta pas longtemps. A partir de 1695, il revint s'établir à Rome et y collabora avec zèle aux œuvres de charité et aux travaux des Congrégations cardinalices. Un observateur perspicace de ce qui se passait à Rome n'hésitait pas à dire : « je le tiens pour un saint homme qui se serait trompé par manque d'intelligence, sans égarer d'autres par sa malice » (cf. Pastor, p. 336, note 4). Jugement qui n'est pas loin du vrai.

2) *Hécatombe de livres spirituels.* – Avec Molinos et les frères Leoni on avait établi une pratique judiciaire concernant les conduites discutables associées à des théories quiétistes ; avec Petrucci on en avait établi une autre par rapport aux écrits sans lien nécessaire avec la vie privée. Les recherches et les enquêtes se firent insistantes et systématiques dans les deux directions. Si les procès s'étendirent à diverses régions, la lutte contre les ouvrages qui pouvaient propager la doctrine suspecte fut l'initiative du Saint-Office et de l'Inquisition. Il y eut une véritable hécatombe de livres spirituels. Il suffit de parcourir la liste des mises à l'Index entre 1687 et 1690 (cf. Guibert, *Documenta,* p. 499-506). Des livres publiés dans le passé furent prohibés pour qu'ils ne fussent pas un danger dans l'avenir. A même fin, on se montra plus sévère dans la censure préalable. Par une circulaire du 12 novembre 1688 le Saint-Office se réserva l'*imprimatur* pour les ouvrages qui traitaient d'oraison mentale et de vie mystique, décision qui resta en usage jusqu'aux premières décennies du 18e siècle. Si cette pratique fut en son temps dictée par la prudence et eut sur l'enseignement spirituel des répercussions indéniables, une chose demeure, difficile à expliquer : que beaucoup de ces livres soient, par la suite, restés à l'Index pendant des siècles.

5. **Expansion et persistance du quiétisme dans la Péninsule.** – Les procès majeurs et la condamnation massive de livres n'éliminèrent pas le quiétisme. Dans une circulaire du 23 avril 1689, le Saint-Office se lamentait de ce que, « malgré tant de dispositions déjà prises... pour exclure partout du christianisme la très grave infection du molinosisme », elle continuait « néanmoins à s'infiltrer ». Mais deux années étaient un temps plutôt court pour éliminer toute trace du mal. Par ailleurs, en certains cas, les recherches ressemblent à une « chasse aux sorcières ». Dans la

diffusion du quiétisme après les années 1687-1690 il faut distinguer avec soin, comme auparavant, ce qui peut être quiétisme vrai de ce qui n'en est que l'apparence ou pis, des cas d'immoralité sous couvert de haute mystique. Nous essaierons de distinguer les divers cas.

Quelle que fût la consistance réelle du quiétisme en Italie, il faut considérablement nuancer l'idée courante qu'il s'agissait d'une secte organisée à travers l'ensemble du pays. Une telle organisation centralisée n'exista pas. Tout au plus peut-on parler, plus ou moins, d'une certaine structuration de groupes limités, en diverses régions, et il ne faut pas trop vite établir des liens ou des connexions entre ces groupes. Il faut s'en tenir à ce qui est sûr. De simples allusions ne suffisent pas, ni la mention de certaines sympathies mutuelles. Souvent il s'agit de coïncidences ou d'affinités occasionnelles, sans recherche préméditée.

Il y a des cas bien connus, ainsi celui de Modène (cf. G. Orlandi, *Note e documenti per la storia del quietismo a Modena*, p. 302). On relève des indices de quiétisme en diverses régions, avant que n'éclate à Rome la grande crise ! on parle d'infiltrations ou présences à Otrante, Lecce, Rome, Venise, Milan, Jesi, Gênes, Turin et en d'autres villes, les années qui suivent 1660-1670 (cf. Dudon, p. 62). Mais on ignore dans quelle mesure il s'agit de vrai quiétisme ou seulement de quelque chose de ressemblant. Parfois les renseignements sont contradictoires, comme dans le cas de Lorette en 1682, rapporté par Francesco Nardi (p. 110). Les centres les plus certains et sur lesquels on est le mieux renseigné sont celui de Naples en lien plus étroit avec Molinos, celui des Marches en rapport plus direct avec Petrucci, ceux de Lombardie, prolongements plus ou moins directs des anciens *pelagini*. Ces centres rayonnent sur d'autres plus effacés, d'ordinaire par l'entremise de personnes qui se déplacent.

1°) L'existence d'un FOYER QUIÉTISTE À NAPLES et dans son voisinage est attestée par une lettre de Caracciolo lui-même (3 janvier 1682). Mais il semble alarmiste à l'excès et ne fournit pas de données concrètes.

L'implantation semble récente. Des foyers comme celui de Crumo Nevano n'étaient guère autre chose que « bulles de savon » ; l'histoire de Pomigliano d'Arco (1679-1680) n'a d'autre importance que d'avoir été citée lors du procès de Molinos. A Naples il y avait une atmosphère mysticisante caractérisée, mais il est significatif qu'on n'y relève guère de cas graves. Ce climat était dû pour une bonne part à l'auteur propagandiste de la *Guía*, Juan de Santa María, et à des hommes exerçant une grande influence spirituelle comme Antonio Torres et Antonio Sanfelice, dont le quiétisme n'offrait guère d'excès, malgré les dénonciations et les procès intentés. Comme en d'autres lieux, l'Oratoire y fut un des centres les plus marquants, et aussi la Congrégation des *Pii Operari* qui eut pour supérieur A. Torres, disciple de Gisolfo. Appartenaient de même à l'Oratoire Bartolomeo Rossi et Lorenzo Serlupi, les deux principaux inculpés avec Sanfelice. Il y avait, autour d'eux, un certain nombre de prêtres qui furent eux aussi soupçonnés et dénoncés.

F. Nicolini, *Su Miguel Molinos, Pier Matteo Petrucci ed altri quietisti segnalatamente Napolitani*, dans *Bolletino dell'Arch. del Banco di Napoli*, t. 3, 1951, p. 88-201 ; *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani, dans Bolletino dell'Arch. storico*, t. 15, 1959, p. 223-349 ; *Ancora del Padre Antonio Torres. Giunte e correzioni a un profilo di lui*, dans *Biblion*, t. 1, 1959, p. 177-218. – O. Sesto Tocci, *Il Padre Antonio Torres e l'accusa di quietismo*, Cosenza, 1958. – R. De Maio, *Il problema del quietismo napoletano*, dans *Rivista storica italiana*, t. 81, 1969, p. 721-44, etc.

2° On considère comme prolongement du quiétisme napolitain celui de LA POUILLE, en fait assez insignifiant. Le lien entre les deux est Juan de Santa María (Gaspar Muñoz), éditeur de la *Guía*, provincial des Alcantarins du royaume de Naples, qui résida à Lecce entre 1665 et 1668. Son rôle concret n'est cependant pas tiré au clair. On n'a pas pu vérifier le quiétisme possible du prélat Pompeo Sarnelli, qui pourrait être un autre lien essentiel.

Quant à Filippo Arpone, de Gravina, c'est un cas typique de vie dévergondée (1694). Quant au cas encore plus tardif jugé à Molfetta entre 1708-1709, du jésuite Donato Giannotti, directeur spirituel à Lecce et à Molfetta c'est un exemple de ces imprudences commises à toute époque et partout dans la direction spirituelle. Malgré l'étude détaillée faite sur lui, les conclusions qu'on en tire sont largement gratuites. On ne voit pas comment on peut soutenir que son cas « manifeste à quel point se propagèrent les ramifications de ces tendances mystiques du 17e siècle et montre la nécessité qu'il y a de découvrir et préciser les liens qui existaient entre les ... localités diverses » (Salvatore Palese, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, cf. bibliogr.). Aucun besoin ici d'études complémentaires : le cas n'est pas nécessairement en rapport avec la mystique.

Quant à la question de savoir s'il y a ou non un lien entre le quiétisme de Naples et de la Pouille avec celui de Sicile tel qu'on le connaît à présent, la chose est sans intérêt. Il s'agit, nous le verrons, d'un cas dégénéré de quiétisme, et qui de plus est fort tardif.

3° Le type de quiétisme italien le mieux défini est, en fin de compte, celui des MARCHES, lié à l'Oratoire de Philippe Néri et à Petrucci. Grâce aux recherches, on peut établir qu'il consistait en de petits groupes (« conventicules ») de gens simples, sans formation, placés sous une direction spirituelle peu sûre, frôlant le malsain, oscillant entre le sublime et le sensuel. Les centres principaux sont Matelica (diocèse de Camerino), Jesi (Ancône) et Fermo (Ascoli Piceno). En un sens, le centre d'inspiration doctrinale, par l'entremise de Petrucci, est Jesi. L'expansion fut forte surtout à Matelica et à Fermo, sous l'influence de Benedetto da Biscia.

Pour ce qui est des données concrètes, presque tout se ramène à celles de l'enquête faite à Matelica, par ordre du Saint-Office, sous la direction du cardinal Franzoni, évêque de Camerino depuis 1685. Le procès fut rédigé et résumé dans un rapport soumis à l'examen du Saint-Office le 6 mars 1687 (éd. dans Petrocchi, *Il quietismo*, p. 178-92). Tout gravite autour de la direction spirituelle d'une « compagnia de Zitelle » dirigée par les Philippins. Le directeur est Pier Matteo Romiti ; collaborent avec lui Francesco Bracci, Ottavio et Filippo Bonanni (Dudon, par erreur, écrit Bonomi, p. 187). Il apparaît clairement que les interrogations se font d'après un formulaire où sont déjà classées les doctrines tenues pour dangereuses (1er point). Les réponses parfois admettent la question posée, d'autres fois la nuancent de façon notable. La partie la plus délicate est celle relative au comportement des directeurs spirituels (2e point) ; on y prend un certain plaisir à obtenir des détails sur leurs relations avec les dirigées. On n'y trouve pas les pratiques aberrantes que l'on voit en d'autres cas, mais on rapporte avec une insistance et une curiosité morbide des caresses et signes d'affection équivoques. En soi, dans un tel contexte, ce sont des imprudences manifestes ; mais on sent la préoccupation de recomposer le cadre typique des dangers où mène l'oraison de quiétude, avec les suites corrélatives.

Un des aspects les plus curieux concerne les écrits qui auraient pu fournir une base d'information. Il s'agit, comme toujours, de lettres de direction et de récits personnels où abonde le merveilleux mystique : littérature typiquement ésotérique, brûlée par crainte

des perquisitions qui effectivement eurent lieu. Petrucci se voit impliqué comme directeur et comme conseiller, mais il est intéressant de noter combien il se montre plus discret que ceux qui l'interrogent et nuance prudemment l'interprétation des faits ou des gestes relevés. On affirme en particulier qu'il n'eut pas connaissance des comportements attribués aux directeurs et dès lors n'approuva jamais de telles imprudences (Petrocchi, p. 191). Le rapport entre Matelica et Jesi fut néanmoins une des choses qui contribuèrent à ruiner sa cause.

Nous avons déjà signalé le cas de Giacomo Lambardi et de ses disciples. Le cas de Francesco Antonio Candelari est d'un autre ordre, exemple typique d'un « quiétisme » plaqué sur des phénomènes similaires, à la suite des procès de Molinos et de Petrucci, sans qu'on eut aucune preuve de son immoralité (M. Scaduto, dans *Miscellanea Pobladura*, t. 2, Rome, 1964, p. 327-45).

4° La région où semble exister un mouvement permanent du quiétisme qui gagnerait de là les régions voisines, est LA LOMBARDIE. On présente d'ordinaire ce quiétisme lombard comme un prolongement direct des *pelagini* de Milan et de Valcamonica, dont nous avons déjà parlé. Le foyer initial aurait été Brescia, favorisé par son évêque, M. Giorgi † 1677, protecteur des quiétistes, tandis que son successeur, Giovani Badoer, se montra intransigeant à leur égard. Tout n'est pas si clair.

Les sources confondent souvent les quiétistes avec les iconoclastes et même avec les jansénistes (cf. ms 1216 de la Bibl. Communale d'Udine ; ms C.IV.9 de la Bibl. Queriniana de Brescia). La diffusion de la doctrine de Petrucci et d'autres maîtres est manifeste. Ceux qui y adhèrent sont aussi appelés *signori introversi*. Les procès de l'Inquisition, commencés au printemps de 1682 n'inculpent qu'un nombre limité de personnes, malgré les perquisitions faites à domicile (cf. A. Vecchi, *Correnti religiose*, p. 97-99). Celui qui, en cette région, poursuivit implacablement toute trace de quiétisme fut le cardinal Gregorio Barbarigo, associé aux Jésuites. Il commença à le faire dans son diocèse de Bergame, y condamnant des groupes de *pelagini*, et continua dans son nouveau siège de Padoue, où l'erreur s'était infiltrée de Brescia. Au terme de cette poursuite infatigable, il publia le 14 novembre 1682, un décret où il fulminait l'excommunication contre tous ceux qui continuaient à enseigner de telles doctrines et à réunir des conventicules secrets (cf. A. Vecchi, p. 99-101 ; P. Guerrini, *I Pelagini di Lombardia. Contributo alla storia del quietismo*, dans *Miscellanea bresciana*, t. 50/2, 1952, p. 59-96).

Dans quelle mesure faut-il considérer les frères Leoni et le centre de Côme comme un dernier prolongement des *pelagini* lombards, nous en avons déjà parlé. Il est fort douteux que les nouveaux soupçons de quiétisme à Padoue en 1697 soient fondés ; il s'agit plutôt de la conduite déréglée d'un confesseur oratorien avec *talune chiettine, pinzochere o zitelle* (cf. A. Vecchi, p. 103, note 2).

5° Le quiétisme peu consistant de MODÈNE et d'autres villes de l'ÉMILIE et de la ROMAGNE (Faenza, Forlì, etc.) peut dépendre de la Lombardie et de régions voisines comme les Marches. L'étude du phénomène a établi de façon précise que l'incidence en ces lieux du quiétisme fut quasi nulle, malgré l'activité fiévreuse qu'on déploya pour le démasquer. Le premier procès intenté expressément pour quiétisme le fut en 1701 contre un prêtre de Modène, Nicolo Cortesi, collaborateur du jésuite Giovanni Giuliani. Les maîtres dont il s'inspirait étaient François de Sales, Alphonse Rodríguez et Falconi. On reconnut sa bonne foi et on lui imposa la peine la plus bénigne.

Son nom reparaissait peu après, à l'occasion d'un autre procès plus retentissant mais plus banal, celui du secrétaire de l'évêque, D. Domenico Belli, en rapport avec une *Scoletta o spezie di quiete* (1703-1704) ; nouveau cas, parmi tant d'autres, de vie déréglée sous le couvert de mysticisme. Nous ne croyons pas utile de nous y arrêter, quoi qu'en pense l'auteur qui l'a étudié (G. Orlandi, *Note e documenti per la storia del quietismo a Modena*, dans *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, Modène, 1972, p. 301-32 ; *Il quietismo nella Modena di L.A. Muratori*, dans *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII, p. 251-97).*

6° A VENISE, le quiétisme a plus d'importance, aussi bien sur le plan littéraire et doctrinal, en raison de l'impression et de la publication d'ouvrages, que dans le domaine pastoral et pratique. Il constitue un climat et une atmosphère plus qu'il ne suscite des polémiques et des condamnations (cf. A. Vecchi, *Correnti religiose*, p. 12-126, 155-60). Les cas concrets d'inculpation sont peu nombreux et bien localisés (cf. G. de Luca, *Della pietà veneziana del Seicento e d'un prete veneziano quietista*, dans *La civiltà veneziana dell' età barocca*, Florence, 1959, p. 222-31).

Nous avons déjà signalé la part qui revient à S. De Cucchi et M. Cicogna dans la diffusion de la doctrine. Une part analogue revient à Giovanni Maria Ziotti, si uni au précédent et au Carmel thérésien de Venise. Le cas le plus frappant, sans aucun doute, est celui de Giovanni Palazzi († 1712 ; DS, t. 12, col. 112-13), prêtre savant dont l'*Armonia contemplativa* fut mise à l'Index en 1692. Elle fut interdite moins pour des doctrines concrètes qu'en raison du ton général ainsi que des poésies et biographies de Thérèse d'Avila et de Philippe Neri, à qui Palazzi attribuait la vision béatifique dès ici-bas. Ni son activité pastorale, ni celle de Cicogna ne durent être marquées par un quiétisme de nature à exercer, comme on le laisse supposer, une influence décisive sur la piété à Venise (A. Niero, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano*, dans *Problemi di storia*, Naples, 1982, p. 223-49, cf. p. 242-48).

Plus au nord, le territoire du Frioul ne présente qu'un quiétisme très dilué, simple écho de celui d'autres régions et du commerce normal de livres (cf. G. Biasutti, *Echi del quietismo in Friuli*, Udine, 1971).

7° L'éloignement de la SICILE n'empêcha pas l'accueil enthousiaste fait à la *Guía* de Molinos par l'archevêque Palafox ; la recommandation qu'il en fit fut à coup sûr un stimulant, encore que transitoire et réfréné à temps. L'histoire qu'on en a faite est dénuée d'intérêt ; dans la ligne discutable tant de fois signalée, elle parle d'un quiétisme déformé ou d'extravagances illuministes, millénaristes et de conduites immorales (cf. A. Saitta, *Per la storia della diffusione del quietismo in Sicilia*, dans *Critica storica*, t. 2, 1963, p. 473-76).

8° La région du PIÉMONT, où apparurent les premiers germes du quiétisme autour du Comte Scarampi (cf. *supra*) fut en pleine efflorescence quiétiste quelques années plus tard. Elle était le lien et point de convergence entre le quiétisme d'Italie et celui de France, avec pour épicentre Verceil et comme protagonistes marquants Fr. La Combe, M^me^ Guyon et l'évêque du diocèse, Vittorio Agostino Ripa, auteur d'un livre en ligne quiétiste, dédié au cardinal B. di Lauria, qu'on ne parvint pas à faire condamner, malgré les dénonciations faites en 1689 : *Oratione del cuore facilitata* (Verceil, 1686). Le thème de l'abandon à Dieu, de la

confiance et de l'amour y est plus souligné que dans les autres écrits italiens, chose normale en raison de l'ambiance francisante. Comme on le sait, au temps des polémiques et de la lutte, ce furent La Combe et M^me^ Guyon qui furent à l'avant-scène ; aussi ce chapitre relève-t-il de l'exposé du quiétisme en France (cf. R. Pastè, *Il quietismo e il giansenismo in Piemonte* dans *La Scuola Cattolica,* 1915, p. 190-204 ; O. Premoli, *ibidem,* p. 206-20 ; résumé dans M. Petrocchi, *Il quietismo,* p. 81-84).

6. **Épigones, déformations et confusions.** – Si le quiétisme ne parvint jamais à une vraie organisation de secte avec stricte interdépendance et hiérarchisation entre groupes et personnes des diverses régions, bien moins pouvait-il y tendre après les grands procès et leurs condamnations, suivis d'une campagne de répression et de l'antiquiétisme militant des écrivains et directeurs spirituels. Dans un tel climat, les quiétistes n'eurent pas la vie facile. Lorsqu'on apporte des cas concrets de leur permanence, il faut les tirer au clair, voir s'il s'agit de prolongements, de reprises ou de simple imitation. On a étudié des cas sporadiques, sans être toujours attentif à ces exigences.

Il y eut des cas de simple suspicion et d'accusations malveillantes, portées à la légère contre des personnes qui pouvaient en toute bonne foi entretenir des relations avec quelqu'un des accusés. Un exemple significatif est celui récemment étudié du célèbre Giovanni Crisostomo (Salistri) di San Paolo, 1654-1717 (cf. G. Orlandi, *Sul « quietismo » di G.C. Salistri S.P.,* dans *Spicilegium historicum C. SS. Redemptoris,* t. 28, 1980, p. 3-45). La peur des dénonciations augmentait ; c'était à l'époque une tentation dangereuse pour les gardiens de la foi et de la morale d'appeler quiétisme des mœurs dépravés jointes à un climat religieux : il y avait des précédents dans la pratique de l'Inquisition. Le cas se présenta assez souvent ; mais en fait, la plupart du temps, les prétendus comportements quiétistes relevaient d'une atmosphère de confusion doctrinale et de corruption morale. On peut le montrer en relevant les cas les mieux étudiés jusqu'à présent.

Dans le cadre même de *Rome et de ses environs,* comme Poggio Mirteto, Tivoli, etc., la tension est manifeste, tout comme le souci d'éliminer tout germe de quiétisme, notamment dans les monastères de femmes (cf. L. Fiorani, *Monache e monasteri romani nell'età del quietismo,* dans *Ricerche per la storia religiosa di Roma,* t. 1, 1977, p. 63-111 ; T. Sardelli, *I processi sul buon costume istruiti dal tribunale del Vicariato di Roma nell Ottocento, ibidem,* p. 113-71). Ce qui n'empêche pas qu'il y eût des cas dispersés, mais presque toujours de ce quiétisme aberrant déjà signalé.

Un exemple typique est celui découvert en 1698 au quartier Tiburtino à Rome. Ce qui fait son intérêt, ce sont moins les données concrètres, avec les caractéristiques pseudo-spirituelles coutumières qui servent à couvrir une immoralité vulgaire, que la répercussion qu'il eut sur le procès ou l'examen, alors en cours à Rome, du différend Bossuet-Fénelon. Encore qu'il y eut des personnages haut placés impliqués dans le cas, ils réussirent à rester hors d'atteinte et ce furent deux religieux augustins déchaussés du couvent de Santa Maria Nuova, Pier-Paolo di San Giovanni Evangelista et Benigno di San Urbano qui furent inculpés. Le lien de leur centre d'opération à Rome avec Tivoli était Mgr Ranuccio di Marsciano, qui resta toujours à l'arrière-plan au cours du procès. Dès ses débuts, le cas se présentait comme celui d'« una scelerata setta di ipocriti lascivi » avec une « dottrina corollaria del Molinos ».

En réalité, il n'y avait pas à proprement parler de doctrine, mais simplement le fait classique : le comportement abusif des deux religieux à l'égard d'un groupe de fils et de filles spirituelles – une trentaine – sous couvert de sainteté. Pour légitimer leur conduite déréglée, ils faisaient appel aux maximes et aux règles de Molinos. D'où les accusations : parade de sainteté et comportement dépravé. Ne se glorifiaient-ils pas d'agir ainsi « per amor divino » ? Et ils revenaient constamment à cet amour divin, au moment précisément où, dans les hautes sphères à Rome, on en discutait à l'occasion du différend Bossuet-Fénelon. Cette coïncidence – et à Rome même – précipita la sentence contre Fénelon, ses opposants ayant su habilement en tirer parti. Ainsi un cas de pseudo-quiétisme se transformait en accident de grande importance avec une répercussion imprévue à échelle catholique (cf. l'étude minutieuse de G. Orlandi, *Il centro quietista romano-tiburtino scoperto nel 1698. In margine alla « querelle » Bossuet-Fénelon,* dans *Specilegium historicum C. SS. Redemptoris,* t. 26, 1978, p. 353-462 ; R. Guarnieri, *Il quietismo in otto mss.,* p. 409-11).

Dans l'une des premières relations concernant ce procès il est question d'un certain « frate siciliano », qui menait à Rome une vie scandaleuse et parvint à s'échapper en regagnant son pays. On a proposé de l'identifier à un convers augustin, Romuald de Saint-Augustin, un des protagonistes du pseudo-quiétisme dont nous parlons. Ce religieux, ou un autre du même nom, fut en 1699 arrêté par le Saint-Office de Palerme. Convaincu de quiétisme, d'hérésies formelles et de nombreux délits, il abjura le 4 juin 1703. De nouveau arrêté comme incorrigible, il fut condamné à mort et brûlé vif. Plutôt que d'hérésie et de quiétisme, il faut parler ici de dérangement mental, de fanatisme et d'ignorance, sans recourir aux subtiles explications théologiques de Petrocchi (cf. *Il quietismo,* p. 86-89 ; autres sources et études dans G. Orlandi, art. cité, p. 359-60, note 29).

Même cas, celui d'une de ses compagnes de procès, Gertrude Marie Cordovana, tertiaire bénédictine, incarcérée elle aussi à Palerme le 27 juin 1699 et condamnée, au terme d'un long procès, le 6 février 1703. Déclarée obstinée, à cause de son refus d'abjurer ses erreurs et sa mauvaise conduite, elle fut livrée au bras séculier et mourut sur le bûcher : exemple typique de fanatisme, d'exaltation mystique et de déformation simpliste de la foi. Il s'agit moins d'erreurs quiétistes que d'extravagances et rêveries fantaisistes (cf. M. Petrocchi, p. 87-89). Il y eut vraisemblablement dans la suite des cas analogues en Sicile, en Sardaigne et jusqu'en Toscane. Mais il faut les tirer suffisamment au clair pour savoir ce qu'il en est. Il s'agit rarement de quiétisme authentique, sur base doctrinale nette (cf. indications dans M. Petrocchi, p. 89, note 123).

C'est au même genre de « quiétisme » qu'il faut sans doute ramener le cas le plus retentissant après les condamnations romaines de 1687-1688, celui de Giuseppe Beccarelli, d'Orago d'Oglio (Brescia). Il a également des complices ecclésiastiques, sans qu'il soit question de secte organisée. Il s'agit ici encore de direction spirituelle adroitement utilisée par le protagoniste principal pour en arriver aux abus qui suivent. Il suffit de se référer au déroulement du procès, des premières admonestations à l'abjuration finale. L'action inquisitoriale ressemble étrangement à celle du cas de Molinos ; on dirait sa copie ou sa répétition. Arrêté le 3 juin 1708, G. Beccarelli est incarcéré et remis au bras séculier. Le procès commence le 16 avril 1709 et se termine le 13 septembre 1710 par l'abjuration publique sur la place de la cathédrale, devant une foule nombreuse et curieuse, scandalisée par la crudité

des termes employés et les comportements obscènes, encore qu'on eût essayé d'en modérer l'expression. A la « suspensio a divinis » on ajouta sept années de galère et d'autres peines. L'année suivante le condamné fut transféré à Venise. Parler de « Beccarellisme » comme d'une doctrine consistante est dépourvu de sens. Les quelques références faites à l'oraison et à la contemplation ne sont qu'un expédient simpliste en vue de mettre à couvert un « sadisme raffiné ». Il suffit de lire les formules de l'abjuration. Il est vrai qu'on n'a pas encore exploré toutes les sources manuscrites (cf. A. Vecchi, *Correnti*, p. 103, note 2 ; M. Petrocchi, *Il quietismo*, p. 84-86 et l'art. mentionné *infra*).

Les rapports temporaires de la célèbre religieuse servite-capucine Maria Arcangela Biondini avec Beccarelli, après en avoir eu précédemment avec Petrucci, ont fait suspecter sa sympathie possible pour le quiétisme. En fait, comme en d'autres cas, les rapports mentionnés s'établirent sur un plan qui n'avait avec cette doctrine aucun rapport concret ni conscient (cf. B. Artuso, *La madre Maria Arcangela Biondini e il movimento quietista del suo tempo*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 67, 1939, p. 4512-80, avec documents essentiels sur Beccarelli).

Un autre cas célèbre qui, sans fondement, aurait suscité des soupçons de quiétisme, est celui de la mère d'Alphonse de Liguori. La réfutation a été décisive (cf. O. Gregorio, *Ci fu quietismo in Anna M. Caterina Cavalieri, madre di S. Alfonso ?*, dans *Spicilegium historicum C. SS. Redemptoris*, t. 23, 1975, p. 284-92). Personne n'a osé formuler pareil soupçon au sujet d'Alphonse lui-même, en dépit de son admiration et de son estime certaines pour quelques quiétistes de premier plan, comme Petrucci. On connaît bien aujourd'hui les notes et les brouillons de Liguori tirés des écrits de ce cardinal. Alphonse savait fort bien les livres condamnés, ce qui ne l'empêcha pas d'y avoir recours pour sa vie spirituelle et son enseignement (cf. C. Cacciatore, *Due scritti inediti di S. Alfonso sul quietismo*, dans *Spicilegium historicum...*, t. 1, 1953, p. 169-97 ; A. Sampers, *Appunti di S. Alfonso tratti da un'opera del card. Petrucci*, t. 26, 1978, p. 249-90). A l'époque de saint Alphonse le quiétisme restait un souvenir pénible, mais n'était plus un danger réel. L'action conjuguée de l'Inquisition et de la littérature antiquiétiste en était responsable.

7. **L'antiquiétisme.** – Dans la littérature antiquiétiste, il faut distinguer deux périodes, celle qui précède les condamnations de Molinos et de Petrucci (1685-1690) – nous en avons déjà parlé – et celle qui suit. Durant cette dernière, mis à part quelques exceptions, les réfutations s'appuient essentiellement sur les documents officiels (actes des procès, sentences, etc.) ; elles ne font pas appel aux livres condamnés. On a donc là une littérature qui pourfend le quiétisme officiel, tel qu'il est vu par les condamnations ; rien d'étonnant dès lors qu'il soit qualifié de secte hérétique, accusé d'erreurs doctrinales et de corruption morale. Cette littérature est de deux genres, soit historique, soit plus souvent théologique ; elle est moins nombreuse en Italie qu'en France ou en Espagne. Souvent en latin, elle tend à montrer que les erreurs du quiétisme sont apparentées à des hérésies déjà condamnées par l'Église, Béghards et Béguines, Cathares, Frères du libre esprit, *Alumbrados*, etc.

En ce qui concerne l'Italie, les études manquent encore et bien des détails devraient être précisés pour compléter les indications données par G. Bandini (*La lotta contro il quietismo in Italia*, dans *Il diritto ecclesiastico*, t. 58, 1947, p. 26-50). Notons qu'après les condamnations, des écrits antiquiétistes du temps de la crise sont réédités (ainsi certains textes de P. Segneri) et que parurent des traductions d'ouvrages étrangers (vg Bossuet dès 1698). Beaucoup d'écrits d'importance apparemment secondaire n'ont pas encore été étudié ; ainsi la *Rovina del quietismo e dell'amore puro* (Genève, 1702) de G. Felle. Voir Petrocchi, *Il quietismo*, p. 95-99 et les notes.

Les grands traités antiquiétistes apparaissent au début du 18e siècle. Le genre du volumineux traité (*Homo interior juxta Doctoris Angelici doctrinam nec-non sanctorum Patrum expositus ad explanandos errores M. de Molinos damnatos...*, 3 vol., Naples, 1709-1712) du dominicain Domenico Ricci est bien situé dès son titre ; sa méthode systématique deviendra classique. Ricci ne fait pas œuvre personnelle, il se contente de réfuter en faisant appel à des textes d'un autre âge. Pas d'autre plan que la suite des propositions condamnées ; il les transcrit en italien avant de les combattre à l'aide de Thomas d'Aquin et d'autres autorités ; ces textes, introduits par la formule « oppositum ex diametro », n'ont souvent qu'un rapport lointain ou forcé avec les propositions condamnées. La méthode est simple, rapide, mais laisse de côté le vrai quiétisme ; elle tend à établir un corpus doctrinal facilement utilisable contre les déviations pseudo-quiétistes et à contrôler strictement la vie spirituelle.

On retrouve à peu près la même méthode chez un autre dominicain, Pedro Sánchez (cf. *infra*, à propos de l'Espagne). Agostino Matteucci, franciscain observant † 1721 (DS, t. 10, col. 777-78), réfute proposition après proposition à l'aide de textes des Pères et des auteurs spirituels (*Observationes doctrinales adversus quietistarum errores*, Venise, 1711). Plus personnel par ses réflexions, Casimiro da Marsala, capucin († 1762 ; DS, t. 2, col. 212-14), suit le même schéma des thèses condamnées dans ses deux ouvrages, *Dissertationes mystico-scholasticae adversus Pseudo-mysticos hujus aevi* (Palerme, 1748) et *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones M. Molinos* (2 vol., Palerme, 1751-52), ce dernier étant beaucoup plus précis.

L'ouvrage de Nicolas Terzago, évêque de Narni, est sans aucun doute le plus riche et le plus marquant de tout l'antiquiétisme italien. Sa *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudomysticos quorum historia texitur et errores confutantur* (Venise, 1764), qui n'est pas sans affinités avec celui de V. Calatayud en Espagne (cf. *infra*), s'arrête davantage aux données historiques et transcrit nombre de documents jusqu'alors inédits ; c'est la raison pour laquelle il a été souvent utilisé. Parmi les « nouveaux mystiques », Terzago réfute surtout Molinos et Fénelon. On est surpris de le voir écrire qu'il n'y a pas eu jusqu'à lui de réfutation systématique et plus encore quand il laisse entendre qu'il ne connaît pas d'autres sources que les actes officiels de l'Église. La très longue *Dissertatio* XI contient un exposé sur les « quiétistes anciens » ; la XII est entièrement consacrée à Fénelon.

A côté de ces réfutations directement centrées sur le « quiétisme », il faudrait ajouter les mises en garde occasionnelles (par exemple au sujet des illusions diaboliques) dans des ouvrages de théologie spirituelle, comme ceux de M.I. de La Reguera (*Praxis theologiae mysticae*, t. 1, Rome, 1740, livre 3, n. 451, 646, etc.), Liberio de Jesus (*Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum*, Milan, 1743, traité 7, contr. 4, ch. 89-90), D. Schram qui condense et simplifie La Reguera (*Institutiones theologiae mysticae*, Augsbourg, 1777, n. 206-08), et des maîtres spirituels comme G. Scaramelli (*Direttorio mistico*, Venise, 1754, traité 5, ch. 7).

8. **Conséquences de la crise.** – La querelle du quiétisme fut un vrai drame pour la spiritualité catholique, et même pour l'Église en général, à une période où les transformations socio-culturelles auraient dû retenir l'attention sur des problèmes plus fondamentaux pour le Christianisme. La querelle se situa, on le sait, dans le cadre de la vie mystique sur cette zone qui sépare l'ascèse de la mystique. « Quiétistes » et « antiquiétistes » interprétaient différemment la contemplation acquise : simplement ascétique et normale pour les uns, déjà extraordinaire pour les autres. D'où le problème : si elle est d'ordre mystique, cette contemplation était-elle néanmoins de façon normale à la portée de la plupart des chrétiens ? Si oui, ne risquait-on pas le danger de voir dans la pratique de la vie spirituelle s'installer une exaltation inconsidérée des phénomènes extraordinaires (extases, visions, révélations, etc.) et ensuite ces déviations communes à tout illuminisme vers le déréglement des mœurs sous le couvert de « quiétude mystique » ?

Les auteurs quiétistes ont repris à leur compte une orientation de la vie spirituelle, répandue un peu partout au long du 16e siècle, vers le *recogimiento*, l'intériorisation, la « vie contemplative », orientation conçue comme le moyen rapide et sûr de progresser vers la perfection. C'est dans cette ligne que s'était développée la grande mystique de la réforme carmélitaine. Conséquence de la crise quiétiste : vers le dernier quart du 17e siècle cette voie spirituelle devient l'objet de suspicions, voire de discrédit. Elle ne disparut pourtant pas et ne pouvait pas disparaître, mais la direction spirituelle, par prudence, s'y montra réticente, défavorable.

La publication d'expériences spirituelles se fit rare, exceptionnelle ; il y eut, certes, au cours du 18e siècle une remarquable floraison de mystiques, mais elle resta sous le boisseau. A ce discrédit bien des facteurs contribuèrent, chacun à sa manière, depuis les insistances parfois unilatérales et imprudentes des quiétistes jusqu'aux déviations morales auxquelles on a lié leur enseignement en passant par les procès et les décisions officielles.

Ouvrages généraux. – M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, livre 5, ch. 1 (éd. BAC, Madrid, t. 2, 1966, p. 203-33). – C. Gennari, *Del falso misticismo*, 2e éd., Rome, 1907. – E. Montefiore, *Correnti spirituali nel XVII e XVIII secolo*, Rome, sd. – H.C. Lea, *Molinos and the Italian Mystiques*, dans *The American Historical Review*, t. 11, 1906, p. 243-62 ; *The Inquisition in the spanish Dependencies*, New York, 1908.

P. Dudon, série d'art. dans RSR (*Notes de documents sur le quiétisme*, t. 2, 1911, à t. 10, 1920) et RAM, t. 1, 1920, p. 20-35 ; dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 4, 1922, col. 527-42 ; surtout *Le quiétiste espagnol M. Molinos*, Paris, 1921. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, ch. 5-7 (éd. Paris, 1947) ; art. *Quiétisme*, DTC, t. 13/2, 1937, col. 1537-81. – G. De Luca, *Papiers sur le quiétisme*, RAM, t. 14, 1933, p. 306-14.

J. Casati, *Le diverse forme di quietismo*, dans *Vita cristiana*, t. 12, 1940, p. 439-65. – G. Bandini, *La lotta contro il quietismo in Italia*, dans *Il diritto ecclesiastico*, t. 58, 1947, p. 26-50. – M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948 ; dans art. *Italie*, DS, t. 7, col. 2255-58 ; *Storia della spiritualità italiana*, t. 2, Rome, 1978, p. 213-52 (comptes-rendus : I. Colosio, dans *Vita cristiana*, t. 18, 1949, p. 164-71 ; M. Bendiscioli, dans *Humanitas*, t. 5, 1950, p. 722-29 ; R. Guarnieri, RSCI, t. 3, 1949, p. 95-119 ; F. Bolgiani, 1950, p. 140-55). – S. Mottironi, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano* (ms Vallicel. R. 112), RSCI, t. 3, 1949, p. 409-14. – R. Guarnieri, *Il quietismo in otto mss Chigiani*, RSCI, t. 5, 1951, p. 381-412. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 397-407.

F. Nicolini, *Su M. Molinos, P.M. Petrucci e altri quietisti, segnatamente napoletani...* dans *Bolletino dell'Archivio storico del Banco di Napoli*, t. 3, 1951, p. 88-201 ; *Su M. de Molinos e taluni quietisti italiani..., ibidem*, t. 15, 1959, p. 223-349. – M. Bendiscioli, *Il quietismo a Roma e in Italia*, dans *Studi romani*, t. 11, 1961, p. 168-79. – Ronald A. Knox, *Enthusiasm*, 2e éd., 1950 ; trad. ital., *Illuminati e carismatici...*, Bologne, 1970.

A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento Veneto*, Venise-Rome, 1962. – G. Papásogli, *Inocenzo XI...*, Rome, 1966, p. 368-77. – J.I. Tellechea Idígoras, *El quietismo en Italia. Capítulos de la « Historia de los quietistas » de Francisco A. Montalvo*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 27, 1976, p. 489-512. – *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Naples, 1979 ; en particulier M. Marcocchi, *Per la storia della spiritualità...*, p. 230-44. – *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Naples, 1982, p. 223-361.

Régions particulières. – R. Pastè, *Il quietismo e il giansenismo in Piemonte*, dans *La Scuola Cattolica*, 1915, p. 190-204. – O. Premoli, *Il quietismo in Piemonte*, *ibid.*, p. 206-20. – P. Guerrini, *I Pelagini in Lombardia...*, *ibid.*, t. 50/2, 1922, p. 269-75 et dans *Miscellanea bresciana*, t. 1, 1953, p. 59-96 ; *Quietisti e Pelagini in Valle Camonica*, dans *Brixia sacra*, t. 3, 1912, p. 42-50.

A. Battistella, *Un processo di eresia presso il S. Uffizio di Brescia*, dans *Archivio storico lombardo*, t. 52/1, 1925, p. 362-80. – F. Nicolini, *Sulla vita civile, letteraria e religiosa napoletana del Seicento*, Naples, 1929. – G. De Luca, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Florence, 1963. – A. Saitta, *Per la storia della diffusione del quietismo in Sicilia*, dans *Critica storica*, t. 2, 1963, p. 473-76. – M. Scaduto, *Il P. Antonio Francesco (Candelari) da Ancona e il quietismo marchigiano*, dans *Miscellanea Melchor de Pobladura*, t. 2, Rome, 1964, p. 327-45.

R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna, 1656-1799*, Naples, 1971 ; *Il problema del quietismo napoletano*, dans *Rivista storica italiana*, t. 81, 1969, p. 721-44. – G. Biasuti, *Echi del quietismo in Friuli*, Udine, 1971. – L. Fiorani, *Monache e monasteri romani nell'età del quietismo*, dans *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, t. 1, 1977, p. 63-111. – G. Orlandi, *Il centro quiestista romano-tiburtino scoperto nel 1698*, dans *Spicilegium historicum C. SS. Redemptoris* = SHCR, t. 26, 1978, p. 353-462 ; *Il quietismo nella Modena di L.A. Muratori*, dans *Problemi di storia... XVII-XVIII*, cité *supra*, p. 251-97. – A. Niero, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano*, *ibid.*, p. 223-49. – S. Palese, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, *ibid.*, p. 299-331.

Personnages particuliers. – P. Tacchi Venturi, *Lettere inedite di Paolo Segneri, Cosimo III e Giuseppe Agnelli intorno la condanna dell'opera... « Concordia »*, dans *Archivio storico italiano*, t. 31, 1903, p. 127 svv. – C. Mariotti, *Il cardinale P.M. Petrucci ed un saggio delle sue lettere e poesie*, Jesi, 1908. – A. Traluci, *Il cardinale P.M. Petrucci*, dans *Studia picena*, t. 6, 1930, p. 169-201. – B. Artuso, *La madre Maria Angela Biondini e il movimento quietista del suo tempo*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 67, 1939, p. 451-80.

G. Cacciatore, *Due scritti inediti di S. Alfonso sul quietismo*, SHCR, t. 1, 1953, p. 169-97. – G. Girardi, *Un mistico bergamasco : Sisto Cucchi*, dans *Bergomum*, t. 4, 1953. – O. Sesto Tocci, *Il P. Antonio Torres e l'accusa di quietismo*, Cosenza, 1959. – F. Nicolini, *Ancora del P. A. Torres. Giunte e correzioni...*, dans *Biblion*, t. 1, 1959, p. 177-218. – G. De Luca, *Della pietà veneziana nel Seicento e d'un prete veneziano* (Michele Cicogna), dans sa *Letteratura di Pietà*, Florence, 1963, p. 61-83.

O. Gregorio, *Ci fu quietismo in Anna M. Caterina Cavalieri, madre di S. Alfonso ?*, SHCR, t. 23, 1975, p. 284-92. – L. Ceyssens, *Le cardinal Fr. Albizzi...*, Rome, 1977. – A. Sampers, *Appunti di S. Alfonso tratti da un'opera del card. Petrucci*, SHCR, t. 26, 1978, p. 249-90. – G. Orlandi, *Sul*

« quietismo » di C.S. Salistri, ibid., t. 28, 1980, p. 3-45. – F. Molinari, *Federico Borromeo e il quietismo*, dans *Problemi di storia... XVII-XVIII*, cité *supra*, p. 333-51. – M. Petrocchi, *Ascesi e misticismo nelle « vie della contemplazione » di Sisto De Cucchi, ibid*, p. 353-61.

B. En Espagne

1. **Le terme « quiétisme » et ses limites historiques.** – Il importe de préciser les relations historiques et doctrinales entre les *Alumbrados* et le molinosisme-quiétisme. Aucune étude de cette question n'existe, semble-t-il. Les enquêtes sur la doctrine et sur l'histoire devraient être distinctes ; néanmoins, on peut penser que, l'histoire ayant été correctement mise au clair, la doctrine apparaîtrait avec assez de netteté, les deux domaines se compénétrant.

Du point de vue historique, on peut voir dans le molinosisme-quiétisme ou un simple prolongement du phénomène *alumbrado*, ou une réalité qui en est indépendante dans son origine et son développement, en dépit des analogies. Dans aucune de ces deux hypothèses on ne peut faire remonter le quiétisme aux premiers débuts des *Alumbrados,* mouvement qui se situe dans le cadre plus large de l'illuminisme mystique (cf. DS, t. 7, col. 1367-92).

M. Menéndez Pelayo, sans poser directement notre problème, voit dans les *Alumbrados* une pseudo-mystique qui précède et qui suit Molinos ; celui-ci et le quiétisme sont des phénomènes distincts intercalés dans la longue histoire du courant *alumbrado* (cf. *Historia de los heterodoxos españoles,* t. 2, Madrid, BAC, 1966, p. 203-33, 452-58). Les historiens des *Alumbrados* se contentent d'ordinaire de les répartir classiquement dans les groupes de Tolède, d'Estrémadure et de Séville jusqu'aux environs de 1620-1630 (cf. DS, t. 4, col. 1159-64) ; les cas les plus tardifs sont considérés à part, comme des manifestations sporadiques (cf. A. Huerga, *Historia de los Alumbrados*, t. 1-2, Madrid, 1978 ; t. 3 à paraître ; B. Llorca, *La Inquisición española y los Alumbrados*, nouv. éd., Salamanque, 1980).

Les historiens de Molinos ne sont pas d'accord ; certains font abstraction de tout rapport avec les *Alumbrados* et parlent simplement de son quiétisme (ainsi Ellacuría et Tellechea ; cf. bibliog. *infra*) ; d'autres essaient d'établir une connexion, sans cependant parvenir à convaincre tout à fait (ainsi Sánchez-Castañer et Robres Lluch ; cf. bibliogr.).

Les sources (écrits, procès, censures, etc.) n'offrent pas des terminologies assez précises pour permettre de fixer dans le temps l'apparition du quiétisme et ses caractéristiques majeures ; pour autant qu'on puisse prendre position à ce sujet, il semble que la notion de quiétisme ne prend consistance comme doctrine et attitude spirituelle qu'avec son importation d'Italie lors des polémiques littéraires de 1675-1682 et du procès de Molinos. Néanmoins, même si l'on y voit quelque chose de relativement nouveau, son affinité avec les *Alumbrados* demeure : on présente Molinos comme un chef qui a « ressuscité » cette secte et on le condamne pour avoir enseigné les « proposiciones mal sonantes, piarum aurium ofensivas, temerarias y sapientes haeresim » des *Alumbrados* (Inquisition de Tolède, 26/11/1685).

Deux points semblent assez clairs : la ressemblance du contenu doctrinal chez les *Alumbrados* et le molinosisme-quiétisme ; d'autre part, le fait que ce dernier réactive ou reprend quelque chose qui ne se trouve plus, du moins alors, chez les *Alumbrados.* Ce qui veut dire qu'au jugement des censeurs et des inquisiteurs, le phénomène *alumbrado* était dépassé par le molinosisme-quiétisme ; qu'ils aient eu cette conviction semble exact.

Si donc on limite la trajectoire du mouvement *alumbrado* aux années 1620-1630, le molinosisme a tout l'air d'en être un resurgissement plus ferme, plus consistant que les quelques restes qui subsistaient encore. Dès lors, il n'est ni indépendant, ni non plus un simple prolongement en continuité dans le temps. Le bourgeon repart de la souche, grâce au climat spirituel qui le nourrit.

Ce climat spirituel et religieux qui caractérise le 17e siècle espagnol est celui de l'intériorité de l'oraison, de la contemplation, fort semblable à celui d'Italie et de France, quoiqu'avec des nuances propres. Toute une littérature en quête de voies rapides et sûres qui mènent à la contemplation en témoigne. Au long du siècle les livres sur ce thème vont se multiplier, et aussi les dénonciations des déviations des *Alumbrados*, plus tard des quiétistes. Certains ouvrages sont condamnés. Avant que Molinos n'entre en scène, d'autres comparaissent devant l'Inquisition, peu connus, tout cela faisant deviner une ambiance de suspicion. Tout cet ensemble pourrait être appelé, par analogie avec d'autres pays, le préquiétisme espagnol, à condition de ne pas donner à l'expression (peu utilisée) un sens trop strict et technique. Notons que les déviations décelées sont le fait non pas de groupes précis comme en France et en Italie, mais de personnes isolées. Tel est le pont qui permet de passer des *Alumbrados* au molinosisme.

Ce qui empêche ce dernier de se fondre avec ce qui l'a précédé et ce qui le suivra, c'est sa place bien marquée dans l'espace et le temps : le molinosisme espagnol se restreint au contrecoup dans la péninsule de la condamnation de Molinos par Rome et aux traces que laissent son œuvre et sa personne.

2. **Des Alumbrados au molinosisme.** – 1° La littérature spirituelle qui contribue à entretenir le climat d'oraison et de contemplation est innombrable (cf. *Historia de la espiritualidad*, t. 2, p. 303-29, 342-49 ; M. Andrés, *Los recogidos*, Madrid, 1976 ; DS, t. 4, col. 1167-77). Il est impossible de la présenter ici. Aux publications il faut joindre les traductions d'œuvres étrangères, domaine intéressant mais quasi inexploré.

Exemple typique, H.-M. Boudon (†1702 ; DS, t. 1, col. 1887-93) dont *Dieu seul* (1662) est publié à Rome en 1676 dans la traduction espagnole du jésuite S. Izquierdo (DS, t. 7, col. 2338) ; trois éditions suivront en Espagne (1731, 1764, 1792) après sa mise à l'Index (9 juin 1688). On signalera d'autres cas du même ordre.

Il est suffisant de nous arrêter ici aux auteurs et aux livres dénoncés ou condamnés en raison de pratiques ou de doctrines de type *alumbrado.* Parmi les mieux connus, retenons-en trois.

1) Cas assez représentatif de ceux qui relient *Alumbrados* et Molinos, le prêtre Jerónimo de la Madre de Dios, connu par son procès devant l'Inquisition de Tolède en 1616. On y trouve des accusations classiques concernant la doctrine et la conduite morale, la première servant à couvrir la seconde. Son écrit, *Discípulo espiritual* fut confisqué par l'Inquisition ; les cahiers rassemblés au procès ont, semble-t-il, disparu. Restent, outre le dossier du procès (Université de Halle, ms Yc, 20, vii), les réponses de l'accusé aux 56 accusations portées contre lui. Après deux ans de procédures, il est condamné à abjurer 57 propositions,

banni de Tolède et il lui est interdit d'entendre les confessions. A lire les propositions, on voit aisément leur consonance avec ce qu'on reproche aux *Alumbrados*, et plus tard aux quiétistes (éd. par B. Llorca, *La Inquisición...*, p. 302-09).

On est surpris du peu d'importance qui est donné à l'oraison de quiétude, de l'absence de dérive vers les tentations impures et les violences diaboliques ; il ne semble pas que l'accusé ait eu de vrais problèmes dans sa vie morale ; il n'y a pas de lien logique entre sa doctrine et l'immoralité. Autre surprise, les qualifications théologiques des propositions ne renvoient pas aux déviations des *Alumbrados*, mais à celles de Béghards, Béguines, etc.

Jerónimo gagna, semble-t-il, Valence et se lia avec des personnes et de petits cercles adonnés à la vie spirituelle : étaient-ils proches des *Alumbrados*, comme le dit un de leurs adversaires, Juan Gavastón, dans sa *Vida escandalosa de mosén Francisco Jerónimo Simón* (ms ; cf. R. Robres Lluch, *Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de M. de Molinos*, dans *Anthologia Annua*, t. 26-27, 1979-1980, p. 286 et 307) ? Son nom et celui du carme Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), compagnon de Thérèse d'Avila, ont été confondus (*ibidem*, p. 306-10, 334-40). En réalité, aucun rapport entre les deux hommes. Les sources ne permettent pas de dire si le banni de Tolède a exercé une influence néfaste dans le milieu de Valence.

2) Il faut beaucoup de prudence pour établir des rapprochements entre les déviations des *Alumbrados* et les auteurs spirituels. Rien ne l'illustre mieux que les cas de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, dont les écrits seront dénoncés devant l'Inquisition jusqu'à leur canonisation. Ces dénonciations, en substance, ne diffèrent pas de celles qu'on porte contre les *Alumbrados* et les précurseurs du quiétisme. Mieux vaut nous arrêter à d'autres cas moins connus.

En 1619 un illustre professeur de Salamanque, l'augustin Juan Márquez († 1621 ; DS, t. 10, col. 649-50) dénonce devant l'Inquisition la *Schola di oratione*, dans sa traduction espagnole (Saragosse, 1615), du carme déchaux Juan de Jesús María, le calagurritain († 1615 ; DS, t. 8, col. 576-81) ; dans cet excellent exposé de la tradition carmélitaine, Márquez dénonçait le lien fait entre « el buen espíritu que atiende a la oración » et « ciertos gustos espirituales en la parte inferior y se siguen algunas immundicias ». C'est là, on le sait, un des griefs faits aux quiétistes. En fait, l'auteur apportait toutes les nuances et précisions requises. La dénonciation n'eut pas de suite.

Quelques mois plus tard, Márquez récidivait en attaquant un ouvrage d'un mercédaire disciple de Jean de la Croix, *El solitario contemplativo y guía espiritual* (Lisbonne, 1616), y décelant des enseignements propres aux Béghards, aux *Alumbrados*, etc. Le dominicain Tomás Daoiz put montrer que l'ouvrage, malgré son insistance sur le *recogimiento*, ne faisait que suivre les enseignements de Jean de la Croix. Marquez persévéra dans de nouvelles interventions. Ce qu'il faut souligner, c'est l'absence de soupçons de déviations morales dans les cas que nous avons évoqués. Voir E. Pacho, *Juan de Jesús María y san Juan de la Cruz en un interesante proceso inquisitorial*, dans *El Monte Carmelo*, t. 79, 1971, p. 187-211.

3) Autre cas analogue, celui d'Antonio de Rojas, prêtre à la vie exemplaire, dont les écrits sont simples, équilibrés, sans originalité ; sa principale source d'inspiration est Jean de la Croix, qu'il cite copieusement. Sa *Vida del espíritu para tener oración y unión con Dios* (Madrid, 1628, 1630) fut dénoncée ; suivit un procès où intervinrent des théologiens comme le dominicain Jean de Saint-Thomas et l'augustin Martin de Albiz. On découvrit dans l'ouvrage les dangers propres à la littérature *alumbrada* et il fut condamné *donec corrigatur* (début de 1630).

Deux autres écrits de Rojas ne furent pas inquiétés. La *Vida* fut appréciée par le bénédictin anglais A. Baker et connut une large diffusion en France à partir de 1646 (trad. par Cyprien de la Nativité). Il y a là un exemple de la convergence spirituelle dans des aires spirituelles différentes.

Molinos ayant évoqué la *Vida* (plus qu'il ne la cite) dans sa *Guía* (préface, 3e remarque), elle fut condamnée par le Saint-Office (19 avril 1689 ; de nouveau le 19 nov. 1703). Cela suffit pour cataloguer Rojas comme un préquiétiste. Le danger qu'il pouvait offrir venait plus de l'ambiance spirituelle que de sa doctrine. Voir E. Pacho, *San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso inquisitorial contra A. de Rojas*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 22, 1971, p. 349-90, et la notice *Rojas* dans DS, t. 13.

D'autres procès, comme ceux de Caldera, Falconi, etc., ne modifient pas le panorama que l'on vient d'esquisser.

2° Procès et condamnations. – Un grand nombre d'interventions de l'Inquisition condamnent des déviations de faux mysticisme ou d'*alumbradismo* alors que les faits en cause sont essentiellement des cas pathologiques ou d'immoralité. Menéndez Pelayo note avec raison que ces cas se rencontrent souvent (*op. cit.*, t. 2, p. 203). Les inquisiteurs, pourtant, attribuent aux accusés des doctrines spirituelles et les qualifient généralement d'*alumbradas*. Quelques exemples nous suffiront.

1) Les causes de Mateo Rodríguez en 1635, de María Bautista en 1639 et d'Antonio Bolívar en 1640, toutes jugées à Tolède, se ramènent à des cas d'*alumbradismo iluso* mêlé d'hystérie et d'autres manifestations pathologiques. Dans le dernier cas, on découvrit un petit cercle dirigé par la béate Eugenia de la Torre. Autres cas similaires jugés aussi à Tolède, ceux d'Isabel Briñas et de Lucrecia de León (= Juana la Embustera), dont les procès furent retentissants, avec comparution de nombreux témoins (cf. Menéndez Pelayo, p. 203-04 ; Llorca, *op. cit.*, p. 193-94).

2) Deux procès furent plus complexes et plus importants. Celui des *Monjas de San Plácido* (Madrid) offre cette particularité que l'Inquisition revint sur son premier verdict quelques années plus tard.

Les acteurs principaux sont le confesseur Francisco García Calderón et la célèbre religieuse Teresa de Silva (Benedicta Teresia). L'accusation présente la communauté comme un foyer typique d'*alumbramiento* (1627) ; le procès s'ouvre à Tolède en 1628 et se termine en 1631 par une sentence très détaillée. Le confesseur, alléguant la possession des religieuses, se serait permis sur elles des actes sexuels qu'il justifiait sous le couvert de haute mystique ; il fut condamné à l'abjuration, à la réclusion perpétuelle dans une cellule de son couvent et à des pénitences. Les religieuses furent dispersées dans divers couvents. Après quelques années, le procès fut révisé, à la suite d'une défense rédigée par Teresa de Silva, par le tribunal suprême de l'Inquisition ; l'examen de neuf théologiens importants amena une sentence d'absolution plénière (5 octobre 1638 ; Menéndez Pelayo, p. 203-05 ; Llorca, p. 185-91).

Calderón avait été condamné comme un authentique *alumbrado* (le terme revient sans cesse dans les documents) ; la sentence de révision déclare ne rien trouver qu'on pût considérer comme « herejía de alumbrados ». Vers les mêmes années, à Valence, on relevait des cas semblables.

Alors qu'on révisait le procès dont nous venons de parler, un autre tout aussi retentissant commençait contre le célèbre

monja de Carrión, la clarisse Luisa de la Ascensión. D'illustre famille, renommée pour sa sainteté, les faits extraordinaires qu'on lui attribuait et les nombreuses reliques qu'on faisait déjà circuler attirèrent les soupçons. Le procès inquisitorial débuta à Valladolid, où la religieuse fut transférée en 1635 et où elle mourut l'année suivante. L'instruction se poursuivit sans aboutir. Elle fut transmise en 1643 au tribunal suprême de Madrid qui entendit 237 témoins jusqu'en 1646. L'intervention de personnages haut placés, y compris Philippe IV, arrêta le procès sans qu'une décision soit prise.

Aussi la polémique continua-t-elle ; pour les uns Luisa était une sainte et une mystique, pour les autres une illusionnée qui trompait autrui (cf. Menéndez Pelayo, p. 203 ; Llorca, p. 191-93, note 12 ; *Estudios*, t. 38, 1982, p. 149-98).

3) Relevons encore deux cas instruits à Valence. Le premier, en 1649, concerne le frère franciscain Vicente Oriente. D'après les actes du procès, il aurait eu des extases et des révélations, tout en vivant avec une pauvre béate, Juana Asencio, qu'il trompait en la persuadant que les actes immoraux faisaient croître en sainteté, procuraient une pureté et un amour de Dieu accrus. Les inquisiteurs conclurent que le frère, sans culture et sans doctrine, était simplement dans l'illusion de la passion charnelle ; on le réprimanda et il fut enfermé dans un couvent de son ordre. Notons que Molinos vivait à Valence depuis environ trois ans lors de ce procès.

En 1667, dans la ville de Turia, on découvrit un conventicule spirituel, dirigé par le prêtre Remigio Choza, qui présentait des indices d'*alumbramiento* en doctrine et en pratiques. Une béate y faisait parade de mystique et de sainteté. Directeur et béate entretenaient des rapports illicites, toujours comme moyen de perfection. Dénoncés, ils se présentèrent d'eux-mêmes à l'Inquisition (1668), dirent se repentir et furent absous. L'Inquisition suprême n'admit pas ce verdict ; elle révisa le procès et condamna les deux protagonistes sévèrement comme coupables de la pire malice *alumbrada*.

Dudon ignore ces procès ; selon lui, aucune sanction contre l'*alumbramiento* ne fut prise à Valence avant le départ de Molinos (*Le quiétiste M. Molinos*, p. 12-15). Ces faits n'ont pas d'importance particulière, sinon de montrer qu'à Valence la situation était la même que dans le reste de l'Espagne : même manie d'identifier aux *alumbrados* les faux mystiques et leurs pratiques immorales. Voir A. Huerga, *Agapetas y Alumbrados*, dans *Angelicum*, t. 54, 1977, p. 207-39.

Concluons. Dans la période qui précède la crise molinosiste, un grand nombre d'ouvrages spirituels centrés sur la contemplation et la vie mystique contribuent à former le climat religieux espagnol ; certains ont, depuis, été considérés comme *alumbrados* ou prémolinosistes, soit que Molinos les cite, soit qu'ils aient été dénoncés à l'Inquisition (et condamnés ou non). Ainsi Falconi, Gregorio López, le « solitaire des Indes » (DS, t. 9, col. 996-99), Rojas ont été vus comme des précurseurs indiscutables de Molinos. Mais les études récentes montrent l'orthodoxie de leur doctrine, et Molinos a pu mal les interpréter (pour G. López, voir A. Huerga, dans *Revista española de teología*, t. 38, 1978, p. 57-83). Et on sait que les éventuelles mises à l'Index peuvent fort bien n'être que mesure de prudence ; on en a un bon exemple dans le cas de l'augustin récollet Agustín de San Ildefonso et de sa *Teología mística* (Madrid, 1644 ; DS, t. 1, col. 1136) dénoncée par le capucin Félix de Alamín (cf. l'étude de J. Manuel Bengoa, dans *Recollectio*, t. 2, 1979, p. 107-87). Mais, à côté de cette littérature spirituelle, il y a les rumeurs, les dénonciations, les procès, toute une agitation de faux mysticisme souvent attiré vers le merveilleux, l'extraordinaire et la sensualité.

3. **Le molinosisme.** – 1° Racines espagnoles de la doctrine de Molinos. – Dudon n'a guère éclairé la formation spirituelle de Molinos avant sa venue à Rome en 1663 ; il ne relève que sa lecture de Falconi et son admiration pour G. López (p. 12-15). Depuis lors, les meilleures études sur cette question proviennent de F. Sánchez-Castañer et de R. Robres Lluch (cf. bibliogr.). Ces racines sont à chercher dans la région de Valence où Molinos résida de 1646 à 1663, même si des éléments venus d'ailleurs y interfèrent.

1) Le *climat spirituel et religieux à Valence* est sensiblement le même qu'ailleurs en Espagne. Selon Robres Lluch, parmi les écrivains qui y ont favorisé l'éclosion du molinosisme, il faut citer le carme Juan Sanz † 1608, le franciscain Antonio Sobrino † 1622 et Falconi † 1638 ; mais la manière dont il le montre nous semble contestable : citer des passages isolés de leurs œuvres suffit-il pour conclure à une doctrine quiétisante ? Que certains des lecteurs d'alors les aient mal interprétés est possible. Que l'ambiance générale les ait rendus inopportuns et peu sûrs, c'est vraisemblable.

Le cas le plus discuté est celui de Sobrino, dont la *Vida espiritual* fut prohibée en 1618. Molinos a-t-il pu lire cet ouvrage ? On peut en douter, mais il est probable qu'il entra en contact avec la doctrine de cet auteur par d'autres intermédiaires que son livre ; nous pensons à Simó (cf. *infra*). Quoi qu'il en soit, la personnalité et l'œuvre de Sobrino demandent à être mieux étudiées ; même si la *Vida* offre des aspects discutables, on n'a pas encore de base sûre pour affirmer qu'on y trouve « la formulation du quiétisme... si claire, si complète... que Molinos n'eut rien à y ajouter ».

La documentation manuscrite est importante. Voir R. Robres Lluch, *En torno a M. de Molinos y los orígenes de su doctrina*, dans *Anthologia annua*, t. 18, 1971, p. 353-465 ; *Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de M. de Molinos, ibidem*, t. 26-27, 1979-1980, p. 281-406, surtout 405-06.

2) Parmi les centres spirituels de Valence, il y avait les Chartreux, les Carmes déchaussés, les Franciscains, les Oratoriens et leur *Escuela de Cristo* – où on n'a aucune preuve de quiétisme au temps où Molinos en fut membre. Les fils quasi invisibles s'entrecroisent entre ces centres religieux et d'autres groupes pieux d'une manière subtile, indiscernable ; ce qui ne permet pas d'établir des faits indiscutables. Il reste que c'est là un milieu favorable aux préoccupations mystiques et à d'éventuels gauchissements. Il y en eut, mais leur contour et leur degré de certitude restent imprécis, car la source (Juan Gavastón) est embrouillée et confuse.

Elle permet cependant de discerner la piste la plus certaine d'un enracinement du molinosisme, la figure discutée de Francisco Jerónimo Simó. C'est autour de lui que se focalise à partir de sa mort en 1612 la problématique religieuse à Valence. On sait que Molinos eut la charge de s'occuper de son procès de béatification (1663), ce qui le mit en rapport avec la béate Francisca López et Antonio Sobrino. On peut voir dans ce fait le point de départ d'une évolution spirituelle d'assez longue durée. Là se trouve, à notre avis, la source concrète d'où surgit le courant molinosiste, étant entendu qu'il se grossit des maîtres spirituels et de l'ambiance mysticisante. Il est impossible de dire si Molinos avança beaucoup dans ce sens à Valence

même (qu'il quitte bientôt en 1663), mais l'évolution y avait commencé. Voir DS, t. 10, col. 1486-87.

Ayant gagné Rome pour les besoins de la béatification de Simó, Molinos reste en contact avec Valence, à cause de Simó, bien sûr, et probablement pour d'autres raisons. Deux faits le montrent. Dans la *Guía*, il cite la béate Francisca Lôpez, empruntant le texte à la *Crónica de los Menores Descalzos* (2 vol., Valence, 1665-1666) du franciscain de Valence, Antonio Panes († 1676 ; DS, t. 12, col. 154-56) ; la *Crónica* est postérieure de trois ans au départ de Molinos de la ville de Valence. Panes, qui a publié en 1656 une vie de Pascal Baylon et qui, selon N. Antonio, a rédigé une biographie (non publiée) de Simó, éditera plus tard, l'année même de la parution de la *Guía* de Molinos (1675), son *Escala mística*, dont on garde à Rome un exemplaire dédié à Molinos ; cadeau de Panes ou d'un autre, on ne sait. Ces deux faits sont postérieurs à la période valencienne de Molinos. Rien ne s'oppose à ce que Panes et lui se soient connus à Valence.

L'*Escala* sera rééditée en 1743, lors de la réaction antiquiétiste. Robres Lluch (*En torno a M. de Molinos*, cité *supra*, p. 424-32) la regarde comme un ouvrage prémolinosiste, mais les passages qu'il invoque en ce sens satisfont aisément les critères de la mystique traditionnelle : on pourrait les mettre en parallèle avec d'autres de Jean de la Croix. En toute hypothèse, la doctrine de Panes n'aurait pu influencer Molinos que durant son établissement à Valence, mais non pas par son *Escala*.

3) D'autres motifs d'ordre chronologique portent également à nuancer l'incidence, sur la formation de Molinos, des centres « quiétistes » actifs dans la région (à Játiva et à Valence même), alors qu'il y séjournait. Agustín Belda en parle dans la biographie de son confrère en religion, fray Agustín Antonio Pascual (Valence, 1699).

Cet augustin († 1691 ; DS, t. 12, col. 306) s'employa avec zèle à combattre un genre d'« oraison de quiétude » propagée à Játvita « vers les années 1670 », puis dans la suite en certains couvents de Valence. Grâce à lui, on put revenir à la bonne voie de l'oraison traditionnelle dans le couvent de Játvita. Son promoteur, déçu et converti, y renonça à son tour trois années avant de mourir. Quelle était la consistance d'un tel cercle et quel lien éventuel avait-il avec Molinos, il est difficile de l'établir. Cela dépend de l'interprétation que l'on donne du texte par lequel Belda introduit son récit : « comme les livres (de Molinos) se répandaient par toute l'Europe, beaucoup les estimaient et suivaient leurs doctrines. En ce Royaume aussi certains les faisaient leurs, ou pour les avoir lues dans ses écrits, ou pour les avoir reçues de l'auteur avant son départ pour Rome, alors qu'il n'avait pas encore commencé à vomir au-dehors cette malice secrète, avec laquelle il empoisonna un grand nombre en Italie » (cité par R. Lluch, *op. cit.*, p. 433). Le biographe place l'apparition (*levantamiento*) de la nouvelle pratique d'oraison « vers les années 1670 », et cela en dépendance de l'enseignement de Molinos, qui avait quitté Valence en 1663. Il donne l'impression, dans le texte cité, de projeter sur son récit la figure et la doctrine du Molinos condamné en 1687. Il a sous la main des informations venues d'Italie et fait sienne la terminologie qui s'y trouve pour désigner le nouveau mode d'oraison qu'il appelle constamment *oración quieta*. On a l'impression que l'épisode rapporté par Belda n'eut pas dans la vie de Valence l'importance qu'il lui donne. Il semble très probable que la source de son récit soit postérieure au départ de Molinos et qu'il s'agisse en fait d'une répercussion en Espagne de sa doctrine à partir de Rome et de l'Italie. On a, du reste, d'autres exemples certains d'une telle répercussion en Espagne ; ainsi l'*Historia de los quietistas* de Montalvo. Nous verrons quelques cas dans le paragraphe suivant.

2° Premières réactions antimolinosistes. – Le « quiétisme » en Espagne, nous l'avons dit, se ramène foncièrement au molinosisme, aux épisodes, procès et sentences en rapports intimes avec Molinos, son œuvre et sa doctrine. Mis à part ce que nous en avons dit, il se manifeste après le départ définitif de Molinos pour Rome, comme un retour en Espagne de son enseignement. Malheureusement l'étude qu'on en a faite a touché à peine au thème capital dont dépend un jugement de fond. Ce thème est suggéré dans les sources, mais n'a pas été abordé directement : il s'agit de l'interdépendance en Espagne des prises de positions pour ou contre Molinos. Nous y reviendrons à l'occasion.

On a à peu près négligé une vieille source, la première relation, semble-t-il, entre Rome et l'Inquisition espagnole, au moment où la lutte en Italie devenait plus âpre entre « méditatifs » et « contemplatifs ». Il s'agirait d'informations demandées de Rome en 1680, pour savoir si Molinos n'était pas de « sang mêlé » ; ce qui ne pouvait avoir qu'un sens concret.

1) On donne comme premier en Espagne à avoir réfuté avec soin et dénoncé à l'Inquisition les doctrines « molinosistes » le carme déchaussé Antonio de Jesús María.

Lui-même rapporte qu'il commença à songer à réfuter la *Guía* en décembre 1682 ; elle circulait encore librement. Il écrivit sur le sujet 4 tomes mss. Deux nous sont parvenus dans son *Antídoto contra el veneno de Molinos*, auquel dans la suite il ajouta un *Apéndice*. On ne sait où se trouve un autre de ses écrits, qu'utilisa l'Inquisition, l'*Onomastico o clave o vocabulario*, où il cataloguait et expliquait la terminologie de Molinos. Un troisième ouvrage, *Aprendiz de l'« antídoto »*, resté aussi inédit, réfute les 68 propositions condamnées par Innocent XI et esquisse une courte histoire des *Alumbrados*, auxquels, selon lui, il faudrait ramener le « molinosisme ». C'est sur cette idée que l'auteur basa sa dénonciation de la *Guía* à l'Inquisition de Tolède et à celle de Rome. La première condamna l'ouvrage le 26 novembre 1685.

Cet écrivain est un critique clairvoyant des erreurs de Molinos ; on peut cependant croire qu'il ne fut pas en tout original. Un autre de ses écrits le laisse entrevoir : sa traduction espagnole des *Siete principios falsos* de Francisco de Paz c'est-à-dire de Segneri. Bien que la dédicace soit de 1689, on éprouve quelque surprise à voir l'ouvrage entre ses mains ; il avait, sans nul doute, des rapports avec l'Italie, y entretenant des liens avec les milieux antimolinosistes (cf. Matias del Niño Jesús, *El P. Antonio de Jesús María, primer delator en España de la « Guía espiritual »*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 9, 1950, p. 180-91). Il y a là une preuve que la lutte engagée en Italie se répercutait facilement en Espagne.

2) En Espagne la vraie persécution contre Molinos commença à l'annonce de son incarcération et certainement en liaison avec ses adversaires d'Italie, à commencer par les Jésuites. Effectivement, dans la première dénonciation faite à l'Inquisition de Saragosse le 26 septembre 1685, l'auteur Francisco Neila déclare expressément : « Nous venons d'apprendre qu'il est emprisonné à Rome par la Congrégation du Saint-Office et que son ouvrage, la *Guía*, est plein d'erreurs propres aux Illuminés ». Le lendemain, les qualificateurs acceptent la dénonciation, approuvent la prohibition du livre et la transmission de l'acte au conseil suprême, qui le reçoit le 8 octobre 1685 (cf. J. Ellacuría Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Madrid, 1956, p. 59-61).

Le même conseil suprême avait, quelques jours auparavant, reçu de Sicile un autre acte, signé à Palerme le 31 août 1685 par Cosme Manuel de

Ovando y Ulloa, « l'inquisiteur le plus ancien du royaume ». C'était donc un acte antérieur à celui de Saragosse ; il est de grande importance historique pour diverses raisons : on y dénonçait également l'archevêque Palafox pour sa lettre élogieuse à l'occasion de l'édition de la *Guía* à Palerme ; on y affirmait que Molinos avait, par son habileté, obtenu l'interdiction de la *Concordia* de Segneri, mais qu'il était maintenant en prison avec deux cents de ses disciples ; Ovando ajoutait qu'il avait fait part de ses opinions et de ses craintes à l'inquisiteur Montalvo et l'officier public (*fiscal*) Marton, qui restaient hésitants dans l'espoir d'obtenir des prébendes de Palafox devenu archevêque de Séville. Quelques jours plus tard, le 13 septembre, le même Ovando écrivait de nouveau au conseil suprême de Madrid, demandant des instructions sur la procédure à suivre contre les disciples de Molinos, dénonçant à nouveau leurs erreurs doctrinales en prenant appui sur Alessandro Regio, auteur de la *Clavis aurea* contre Molinos (Venise, 1682). Il ajoute que plus de 225 personnes sont déjà détenues en Italie et qu'il « s'efforce d'obtenir tous les renseignements possibles ».

Les deux courriers arrivèrent à Madrid respectivement le 8 et le 22 octobre 1685. Rien ne prouve mieux le fait que les tribunaux d'Espagne étaient tenus au courant de ce qui se passait en Italie. Le dénonciateur de Palerme connaissait bien ce qu'on écrivait contre Molinos et les siens, signalant de plus une piste intéressante, celle de l'inquisiteur Montalvo. Durant les mois d'octobre et de novembre intervinrent encore dans le même domaine le tribunal de Séville (le cas Palafox) et celui de Tolède.

Le conseil suprême de Madrid délibérait activement sur la *Guía* et sur la Lettre pastorale de Palafox ; les délibérations commencèrent le 10 octobre 1685. On remit le dossier au jésuite Juan Cortés Osorio pour l'étudier et compléter un exposé qu'il avait déjà rédigé. On examina son texte aux réunions qui suivirent (17, 23, 24 octobre, 7 novembre). Le réquisitoire de Cortés voit des erreurs là où il n'y en a pas. Les membres du conseil le corrigent souvent. Lui-même signe la dénonciation le 15 octobre 1685 à Madrid (texte dans J. Ellacuria, *op. cit.*, p. 66-88). La sentence du tribunal, en date du 9 novembre, déclare : « il faut prohiber (la *Guía*) *in totum* parce qu'elle contient des doctrines dangereuses, des propositions malsonnantes..., *sapientes haeresim* et l'une ou l'autre erreur ». Il faut également interdire la lettre pastorale de Palafox, parce qu'elle reprend « certaines propositions censurées ».

L'un des membres du conseil, Alejo de Foronda, dominicain, fut d'un avis différent. Dans les sessions consacrées à l'examen, il s'était souvent séparé des autres qualificateurs. D'après lui, la *Guía* ne contenait « aucune proposition à censurer par le conseil ». Sans chercher à souligner des tensions entre Dominicains et Jésuites, ce sont les seconds qui élevèrent la voix ; le cas se reproduira. Des indices montrent qu'ils faisaient front comme en Italie, peut-être même de façon moins discrète et moins voilée. Parmi ces nombreux indices, en voici un, significatif.

3) Au moment où les divers tribunaux de l'Inquisition s'occupaient de la *Guía*, paraissait sous le titre *Respuesta a unos errores* un opuscule favorable à la doctrine de Molinos. L'auteur, resté anonyme, fut dénoncé à l'Inquisition de Saragosse le 19 décembre 1685. Les censeurs remirent, le 7 janvier 1686 suivant, leur rapport signé au nom de tous par le jésuite Juan Gelos. Une analyse détaillée révèle les erreurs trouvées avec la qualification à leur donner. On rappelle que Molinos est en prison et ne mérite pas les titres qu'on lui décerne d'homme remarquable et maître de la foi. Le 9 janvier, les inquisiteurs de Saragosse interdirent l'opuscule, prescrivirent qu'on le corrigeât et transmirent l'acte au conseil suprême. Celui-ci avait déjà reçu un acte semblable du tribunal de Séville, avec censure du jésuite Zapata. Dans ce cas, comme dans le précédent, les Jésuites avaient joué un rôle important ; de nouveau le dominicain Alejo de Foronda avait marqué son dissentiment. L'affaire ayant été confiée pour nouvel examen au franciscain Juan de Bonilla, celui-ci remit son avis, demandant 26 réajustements, le 10 janvier 1686. Le 15, le conseil décréta l'interdiction *in totum* de l'opuscule et la saisie des exemplaires (J. Ellacuría, *op. cit.*, p. 89-92). Même sort, quelques mois plus tard, pour le traité de Molinos sur la *Comunión cotidiana*. La session commencée le 3 avril 1686, se termina le lendemain avec la même sentence que la précédente. Le 11 octobre 1687, le tribunal suprême ordonnait la publication des 68 propositions condamnées par Innocent XI. Ainsi prenaient fin ses interventions directes sur le cas de Molinos.

Il y en aura d'autres, indirectes. La première fut celle du 24 octobre 1687, interdisant la publication d'un livre en cours d'impression à Madrid, écrit par José Martínez de las Casas, curé de la paroisse de San Ginés, qui l'avait rédigé en vue de réfuter pour ses fidèles les propositions condamnées de la *Guía* et d'autres erreurs de Molinos ; il l'avait intitulé *La verdad en su centro y clara luz en su horizonte*. Huit feuilles déjà imprimées furent saisies, avec l'autographe qui a ainsi été préservé. Martínez rédigea une justification dont la publication demeura interdite (30 octobre 1687). Ainsi, la première réfutation de Molinos en Espagne, après sa condamnation officielle, fut un insuccès.

3° Le foyer molinosiste de Séville. – Molinos était connu non seulement par les informations qui venaient de Rome, mais aussi par les éditions de la *Guía* faites en Espagne en 1676 et 1677, et par les décrets de l'Inquisition. Une nouvelle édition de la *Guía* (1685) était recommandée par Jaime Palafox, transféré de Palerme à Séville dans les premiers mois de 1685. Précédemment, en 1681, convaincu de la rectitude doctrinale et morale de Molinos, il avait fait l'éloge de l'édition de Palerme ; et, à son départ d'Italie, l'auteur de la *Guía* vivait toujours en liberté, bien qu'en butte à des soupçons et à des accusations.

1) Aux débuts de 1686, dans une lettre de Rome (26 janvier), Diego Vicencio de Vidania transmettait à l'Inquisiteur d'Espagne ses renseignements et ses impressions sur le cas de Molinos. Il avait peu d'informations sur lui depuis son arrestation ; mais à Rome on n'avait encore pris aucune décision à son sujet. Les avis restaient partagés. On était au courant de la condamnation de la *Guía* par le tribunal de Saragosse (27 sept. 1685) et elle était interprétée de diverses manières ; l'archevêque Palafox, que certains, alarmés, étaient allés questionner, déclarait ignorer le fait et minimisait la portée d'une condamnation par un tribunal particulier.

Il y a, dans cette relation intéressante, quelque chose qui ne cadre pas avec la chronologie. Promu de Palerme à Séville en l'automne de 1684 (promotion le 20 septembre, nomination le 12 novembre), Palafox avait pris possession de son nouveau siège au printemps de 1685. Les mois suivants, il lançait par une Lettre pastorale une nouvelle édition de la *Guía* à Séville. Le 9 octobre de la même année 1685, le conseil suprême de l'Inquisition écrivit à Séville pour prescrire la saisie du livre. Sept jours plus tard, c'était chose faite. Puis interviennent les condamnations d'autres tribunaux et

celle du conseil suprême. Or, selon Vidania, Palafox à Rome n'en aurait rien su ! Se trouvait-il effectivement à Rome après l'incarcération de Molinos et sa condamnation en Espagne ?

L'éditeur du document ne formule aucune indication, ni conjecture (J.I. Tellechea Idígoras, *Un juicio desconocido sobre Molinos. Carta del doctor Vidania a la Inquisición española,* dans *Revista española de Teología,* t. 38, 1978, 367-77 ; *El arzobispo don Jaime Palafox y la edición sevillana de la « Guía espiritual » de Molinos, 1685, ibidem,* t. 37, 1977, p. 169-74). Vidania doit faire confusion et transposer les dates au sujet des réactions de Palafox : c'est par la saisie de l'édition à Séville de la *Guía* que commença son calvaire de plusieurs années.

2) Malgré cette saisie – un peu tardive –, l'ouvrage s'était répandu dans les milieux de Séville ; moins cependant que ne le laisse entendre Montalvo dans son *Historia de los quietistas* (il fait erreur en datant du 14 avril 1687 l'arrivée de Palafox) ; sans préventions contre l'archevêque, il a cependant tendance à exagérer. La propagation à Séville du « molinosisme », dans les années 1686-1687 est due à cette publication et à l'attitude initiale de Palafox, qui ne devait guère s'attendre à une intervention à son sujet de l'Inquisition, s'il est vrai qu'il s'appliqua encore à établir un parallélisme entre la *Guía* et la *Noche oscura* de Jean de la Croix (Montalvo, *Historia,* ch. 10). Il est possible qu'il s'employa également à soutenir la défense anonyme *Respuesta a unos errores* (condamnée au début de 1686).

Quand survinrent les premières perquisitions et arrestations de « molinosistes » dans son diocèse, Palafox constatait avec quels excès on recherchait toute trace d'une doctrine qu'il continuait à tenir pour bonne. Il manifesta en une occasion sa contrariété, sans prendre, semble-t-il, de mesure concrète. Par contre, dès qu'il eut connaissance de la condamnation de Molinos par Rome il envoyait au pape une lettre (9 septembre 1687) affirmant sa soumission : « dans un acte héroïque d'humilité il rejeta ses erreurs », reconnaît Montalvo (ch. 33). Sa sincérité est attestée par sa célèbre *Carta pastoral a todos sus amados hijos los fieles de la ciudad y Arzobispado,* signée à Ecija le 20 novembre 1687 : sa rupture avec Molinos ne pouvait être plus claire (documents et commentaires dans J.I. Tellechea, *Corrientes quietistas en Sevilla...,* dans *Anthologia Annua,* t. 22-23, 1975-76, p. 337-689 ; *La palinodia del Arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano,* dans *Scriptorium Victoriense,* t. 27, 1980, p. 5-47).

Il reconnaît s'être trompé, mais sans avoir enseigné lui-même de choses déplorables ; pour guider ses fidèles il croit devoir montrer qu'il a toujours enseigné, « entendido, practicado y exhortado » dans la ligne des grands maîtres, Thérèse et Jean de la Croix. Il résume ensuite sa doctrine dans un exposé d'un grand intérêt pour l'histoire du quiétisme. On ne laissa toutefois pas en paix le bon archevêque après son « mea culpa » : sa lettre pastorale ne proposait-elle pas des doctrines semblables à celles de la *Guía* ? Pour certains, elles étaient identiques ; pour d'autres, autorisées et sûres. Aussi sa rétractation publique et solennelle ne mit-elle pas un point final à l'affaire Palafox.

3) Peu de temps après la publication de cette lettre pastorale, un jésuite anonyme rédigea une réplique, dans le but de la faire condamner par l'Inquisition ou par le Saint-Office. L'opuscule eut une large diffusion à Rome, en Espagne et ailleurs (en espagnol sous le titre *Reflexiones sobre una carta Pastoral...*). L'origine italienne de l'écrit se trahit en particulier par le « Mons[ignore] », qui précède en nombre de copies le titre épiscopal. Le texte commença à circuler au début de 1688. Palafox réagit en envoyant au pape la 2e édition de sa lettre pastorale accompagnée d'une *Breve respuesta* aux *Reflexiones.* Dans une mise en garde jointe à son courrier pour Rome, il dénonce la « sacrilega falsità » d'une calomnie honteuse : quelqu'un a imprimé à Séville, le 6 avril 1688, une pseudo Pastorale en la lui attribuant. « De tout cœur » il pardonne à l'auteur ; mais il proteste n'y avoir eu absolument aucune part. Il ne semble pas qu'on doive identifier l'auteur des *Reflexiones* et celui de la *pastoral falsificada.* L'affaire est rapportée dans un gros dossier parvenu jusqu'à nous et encore peu étudié (cf. G. De Luca, *Papiers sur le quiétisme,* RAM, t. 14, 1933, p. 306-14). Le dossier laisse entendre que la source des *Reflexiones/Reflessioni* contre la Pastorale de Palafox serait Caprini ou son cercle (moins probablement Marchesi).

Il faut reconnaître que la synthèse proposée dans la *Pastorale* est plus organique et plus équilibrée que celle de son adversaire, obsédé par son rejet de la contemplation acquise. Y avait-il dans cette campagne contre l'archevêque un prolongement secret de la lutte que la Compagnie soutint contre son oncle, le célèbre Juan de Palafox y Mendoza (DS, t. 12, col. 73-81) ? Sans doute y a-t-il plus qu'une simple coïncidence, surtout du fait qu'en ces années l'ouvrage de Segneri contre la *Vida interior* de l'oncle Palafox était très répandu en Espagne et qu'il fut contré, par un mandat officiel de son Ordre, par le grand théologien carme de Salamanque, Juan de la Anunciación (DS, t. 8, col. 264-65).

4) Dès sa première lettre en faveur de la *Guía,* Palafox manifestait l'attachement à la mystique et à la vie contemplative qu'il gardera toujours, avec la conviction de bien et correctement la comprendre. Mais en cela aussi il se vit attaqué. Il demanda aux Carmes déchaussés d'intervenir dans la polémique. Ceux-ci accueillirent sa demande et assumèrent sa cause de façon décidée ; certains spontanément, d'autres sur l'invitation des supérieurs. Ils soutenaient en fait deux causes : celle de la contemplation acquise au sens chez eux traditionnel et celle de Palafox. Les principaux intervenants furent Juan de la Anunciación, déjà évoqué plus haut, et Gabriel de San José (DS, t. 6, col. 7-8).

Aussitôt parues les *Reflexiones,* le premier composa une réfutation : *Reflexiones de reflexiones que manifiestan ser sombras negras y venenosas* (restées ms). Puis il publia une seconde apologie où n'est mentionné aucun de ceux qui intervinrent dans la polémique, la *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita* (éd. Claudio de Jesús Crucificado, Madrid, 1927) ; on y trouve analysés avec perspicacité et érudition les deux points-clefs du problème en cause. Le second carme dédia son *Compendio místico apologético en favor de la contemplación* à Palafox lui-même. Cet exposé solide ne fut pas publié, soit à cause de la mort de l'auteur (1690) peu après qu'il l'eut achevé, soit en raison des « tiempos recios en espiritualidad » (original dans ms 13 430 de la B.N. de Madrid ; cf. Matías del Niño Jesús, *Una obra interesante de la escuela Mística Carmelitana,* dans *Revista de Espiritualidad,* t. 7, 1948, p. 59-72).

5) Comme il arrive souvent lorsque les polémiques s'exacerbent, l'objet des débats se trouve dépassé. C'est ainsi que la contemplation acquise fut mise en accusation par le capucin Felix de Alamín († vers 1727 ; DS, t. 5, col. 128-29) dans son *Espejo de verda-*

dera y falsa contemplación (Madrid, 1695). Auparavant, en 1688, il avait déjà envoyé à Rome une dénonciation de 27 ouvrages spirituels qui lui paraissaient infectés de molinosisme ; parmi eux un certain nombre d'œuvres de carmes, dont Jean de la Croix.

Grâce à l'intervention rapide du supérieur général des Carmes déchaux et au mémoire de défense rédigé par Quintino di San Carlo, qui fut remis à Clément XI, l'affaire n'eut pas d'autre suite que la condamnation, le 30 juillet 1708, du livre de Felix (déjà condamné d'ailleurs par l'Inquisition espagnole). Dans cette affaire, on trouve le capucin appuyé par quelques jésuites, dont José Alfaro, mais on ignore leur rôle exact (voir Valentino di Santa Maria, *Una apologia della contemplazione e di San Giovanni... al principio del s. XVIII*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 427-96). Cependant, Palafox était mort en 1703.

6) Le cercle qui s'était formé à l'ombre de Palafox à Séville dans les années 1685-1688, qu'on présente ordinairement comme un prolongement de l'activité de l'archevêque, était un reflet assez fidèle du milieu italo-romain influencé par Molinos. On y trouve des collaborateurs et des amis de Palafox qui estiment sa doctrine correcte et conforme à celle de Jean de la Croix. Contre eux, les opposants, en particulier les Jésuites. L'inquisition suivit ces derniers de façon décidée à partir de l'incarcération de Molinos. Palafox et les siens restèrent fidèles à leur conviction jusqu'à sa condamnation romaine. Alors, l'archevêque se soumit. Après le milieu de 1687, les procès n'ont plus rien à voir avec lui, ni avec Molinos ; les documents sont nets à ce sujet.

Le premier historien du foyer de Séville, Montalvo (*Historia de los quietistas*), connaît les documents, mais ne les respecte pas toujours ; il se montre peu serein, tout en gardant une bienveillance certaine envers Palafox (cf. J.I. Tellechea, *Corrientes quietistas...*, dans *Anthologia annua*, t. 22-23, 1975-76, p. 667-89 ; reproduit les chapitres de Montalvo relatifs à Séville).

Quant aux procès sévillans, dont on ignore où se trouvent les dossiers, les informations officielles permettent de se rendre compte des caractéristiques du groupe de Séville. Les principaux inculpés jugés par l'Inquisition furent Francisco de Lasarte, camérier et confesseur de Palafox, Antonio Rodríguez Pazos, visiteur de religieuses, José Navarro, chanoine de l'entourage de l'archevêque, Juan Bustos et Francisco Chevero, disciples de Navarro, Jerónimo Timonel, Diego Enriquez et une béate dénommée la « Lagartija ».

On a déjà signalé les principaux écrits diffusés de part et d'autre. Montalvo exagère l'expansion du « molinosisme » ; la pratique de l'oraison de quiétude se glissa dans quelques couvents et quelques églises. Il est significatif que les sentences ne font aucune allusion à des cas d'immoralité dissimulée ; on se contente de relever l'oisiveté et le gaspillage de temps de la quiétude avec les dangers que cela comporte, sans plus de précisions. Ceci explique peut-être que le procès de Palafox se soit terminé sans verdict. Montalvo lui-même reconnaît qu'on admira le zèle de l'archevêque, son humble apostolat. Si l'on met à part, comme nous pensons qu'on doit le faire, les procès d'après 1687, on peut dire que le foyer sévillan reproduit à petite échelle le molinosisme de Rome et d'Italie.

Au cours des procès de Séville, on découvrit un lien entre le cercle sévillan et des événements se passant à Valence (1685-86) autour d'un écrit défendant la *Guía* et qu'on crut de Molinos lui-même ; chose peu probable puisqu'il était en prison. Le lien met en lumière la place des Franciscains dans le cercle de Valence. Voir J.I. Tellechea, *Polemica molinosista en Sevilla. Documentos...*, dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 176, 1979, p. 97-137 ; documents, p. 111-37. Autre relation du cercle sévillan, Diego Henriquez, médecin portugais qui eut des difficultés avec l'Inquisition d'Evora en tant qu'« observante de la ley de Moisés » et eut aussi un procès avec celle de Séville. Enfin, des exemplaires de la *Guía* (éd. de Séville, 1685) parvinrent à Mexico et à Puebla ; y eut-il là-bas un foyer molinosiste, on ne l'a pas encore étudié.

Montalvo, avec peu de rigueur dans les termes, considère le molinosisme du foyer sévillan comme un retour aux « cendres des *alumbrados* » ; ce point de vue serait plus exact appliqué à ce qui a pu se passer à Mexico et à Puebla, dans la ligne de Gregorio López (cf. A. Huerga, dans *Revista española de teología*, t. 38, 1978, p. 68-79).

4° Épigones et apparentés. – Après les cas de Séville, on ne voit à peu près rien qu'on puisse ramener à du molinosisme. Ce qui subsiste se ramène à quelques cas isolés réclamant l'intervention des tribunaux et, bien sûr, la littérature antimolinosiste. Nous ne pensons pas, comme Menéndez Pelayo, que « le molinosisme continue à exister plus ou moins voilé » ; la plupart des cas allégués par cet auteur sont de la catégorie des duperies masquant l'immoralité sous le couvert de la mystique (*Historia...*, t. 2, p. 454-57). Il n'y a, enfin, aucune raison de faire entrer dans la crise quiétiste les agissements de faux-prophètes, de faiseurs de prétendus miracles ou de révélations, les diableries et la magie.

1) En un cas, celui de José Fernández de Toro, inquisiteur à Murcie puis évêque d'Oviedo, on peut se demander s'il n'y a pas un lien avec la doctrine de Molinos. Son procès, transféré à Rome en 1715, se termina par sa destitution de la charge épiscopale et son incarcération au château Saint-Ange. Mais cette affaire ne semble pas avoir été suffisamment étudiée. De même, celle plus claire et bien documentée du prêtre de Valladolid Felipe del Rio (qu'on a confondu avec un autre cas de Naples). Il dut abjurer, le 27 avril 1698, devant le tribunal de Valladolid comme hérétique, apostat et hypocrite ; il fut condamné à la prison perpétuelle.

Il était accusé de plus de six cents erreurs et d'avoir « inventé une nouvelle secte hérétique », tout cela joint à une vie scandaleuse (documentation à Rome, Bibl. de l'*Angelicum*, fonds San Lorenzo in Lucina, vol. 60, f. 196-98, et à la Bibl. Vaticane, Chigi M.V.II).

2) Si dans le domaine pastoral et pratique le molinosisme prend fin avant la fin du 17e siècle, ce n'est pas le cas en matière doctrinale. L'un des exemples les plus marquants de la controverse spirituelle se situe au 18e siècle, prolongeant d'une certaine manière l'épisode de Felix de Alamín (cf. *supra*). On se souvient que la *Subida del alma a Dios* du carme déchaussé José de Jesús María (Quiroga) avait été déclarée démunie d'erreurs à Rome en 1707. Le jésuite espagnol Juan Casani en présenta une dénonciation écrite à l'Inquisition espagnole ; elle montrait la coïncidence de sa doctrine avec celle de Molinos. Après de longues discussions, le tribunal établit une commission de théologiens chargés d'examiner l'ouvrage (1749) ; la commission confirma l'accusation et l'Inquisition condamna la *Subida* (6 juin 1750). Le jésuite Fr. Rábago, confesseur du roi, joua un rôle déterminant en cette affaire.

Il s'agissait essentiellement de doctrine, précisément de la contemplation acquise soupçonnée de mener de soi aux déviations quiétistes. Certes, des affrontements d'écoles et d'ordres religieux peuvent interférer dans la nouvelle attaque contre la *Subida*. Mais cet ouvrage n'a-t-il pas été invoqué par Petrucci et par d'autres en Italie ? Quiroga n'est-il pas un « préquiétiste » notoire ? Il avait pu échapper à la condamnation au cours des années critiques, mais, celles-ci passées, la question de fond demeurait du rapport possible entre quiétisme et contemplation acquise. L'histoire ne s'arrêta pas là ; en 1771 l'Inquisition supprima sa condamnation de 1750 ; il est vrai que les Jésuites étaient expulsés d'Espagne depuis quatre ans. Voir *Revista de Espiritualidad*, t. 14, 1955, p. 76-82 ; *El Monte Carmelo*, t. 63, 1955, p. 257-86.

4. Les réfutations théologiques du molinosisme. – Les nombreuses et longues discussions autour de la contemplation aboutirent en Espagne à un équilibre plus manifeste qu'en Italie ; il n'y eut pas de victoire incontestée et unilatérale, exagérant les conséquences de la réaction contre le molinosisme. Nous avons déjà parlé des écrits de théologie spirituelle antérieurs à 1688. Il n'y a pas de solution de continuité entre eux et ceux qui suivent les condamnations de l'Inquisition. Un point cependant est commun à ces derniers : ils se réfèrent aux documents des procès de condamnation et non plus aux écrits de Molinos et de ses disciples (point qu'il ne faut pas oublier quand on cherche à préciser en quoi consiste le quiétisme historique). Leur apport positif consiste surtout dans la part qu'ils prennent à l'élaboration d'une doctrine saine et d'une théologie spirituelle équilibrée.

Certains écrits cherchent avant tout à éclairer les fidèles et ont donc un but pastoral ; ils ont de nos jours perdu beaucoup de leur intérêt. D'autres tentent d'aller au fond des questions doctrinales, en particulier des rapports entre ascèse et mystique. J. Ellacuría a relevé et présenté toute cette littérature (*Reacción española contra las ideas de M. de Molinos*, Madrid, 1956 ; paru d'abord dans la *Revista de Espiritualidad*) ; on pourrait y ajouter des écrits non publiés.

Le franciscain Antonio Arbiol Diez († 1726 ; DS, t. 1, col. 834-36) est l'auteur dont les publications eurent incontestablement le plus de succès. Bien qu'on le considère comme une figure de proue de l'antiquiétisme, ses écrits n'ont pas d'abord pour but la réfutation de l'erreur, même s'ils y reviennent souvent. C'est surtout dans ses *Desengaños místicos* (1706) qu'il s'arrête aux erreurs de type quiétiste ; il donne un exposé global de sa doctrine dans la *Mística fundamental* (1723), qui commente les *Avisos* de Jean de la Croix. Si l'on en juge par le nombre des éditions et des traductions, ces ouvrages eurent une grande influence, nullement négative à l'égard de la vie mystique. Arbiol, sincère admirateur de Jean de la Croix et de son école, sait déterminer avec précision où commencent les dangers, les erreurs, et ce qu'est la vie contemplative authentique. Aucun autre, à l'époque, n'y réussit aussi bien (cf. Ellacuría, p. 249-66).

La première intervention antimolinosiste, celle de José Martínez de las Casas, n'eut aucun succès, on l'a dit plus haut, puisque son texte, *La verdad en su centro y clara luz en su horizonte*, qui réfutait les propositions condamnées par Innocent XI, fut saisi par l'Inquisition dès le début de son impression (Ellacuría, p. 103-17). N'eut guère plus d'influence la longue étude du prêtre Francisco Barambio Descalzo (*Discursos filosóficos, teológicos, morales y místicos contra las proposiciones del Doctor M. de Molinos*, 2 vol., Madrid, 1691-92) ; elle avait un but pastoral, mais son plan et sa manière n'y étaient guère adaptés et le niveau doctrinal était élevé ; l'auteur suit l'ordre des propositions. Les grandes histoires du quiétisme l'ont oublié (Ellacuría, p. 117-28).

Autre ouvrage à but pastoral, plus apprécié que le précédent, les *Triunfos de la castidad contra la lujuria diabólica de Molinos* (Cordoue, 1698) du dominicain Francisco Posadas († 1713 ; DS, t. 5, col. 1051-53) ; l'ouvrage concerne les propositions 41-53, relatives à la chasteté ; en 17 chapitres, il les expose, les réfute et apporte des exemples de chasteté et des conseils pratiques. L'ouvrage a un fond solide, mais manque d'unité interne ; en homme de son temps, Posadas se montre assez peu soucieux d'information historique et hagiographique (Ellacuría, p. 229-49 ; A. Huerga, dans *Revista española de teología*, t. 37, 1977, p. 85-110). Plus tardive, plus limitée, encore à visée pastorale, l'étude du jésuite Pedro Calatayud († 1773 ; DS, t. 2, col. 17-18 ; Ellacuría, p. 353-68), *Doctrinas prácticas* (3 vol., Valence, 1737, 1739 et Logroño, 1754), s'arrête à deux thèmes complémentaires : les violences diaboliques et la résistance aux tentations ; il ne s'agit donc pas d'une attaque directe du molinosisme.

On peut y ajouter la volumineuse *Crisis theologica* (4 vol., Lisbonne, 1719) du jésuite italien Carlo A. Casnedi † 1725, qui était passé en Portugal ; sa deuxième *disputatio* réfute Molinos et des « quiétistes » condamnés en 1717 par l'Inquisition portugaise (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 405-06).

Les auteurs qui s'opposent d'une manière systématique et doctrinale au molinosisme, comme ceux d'Italie, écrivent en latin. Leur représentant typique est le dominicain Pedro Sánchez † 1719 avec ses *Quodlibeta Divi Thomae... ad mysticas doctrinas applicata* (Séville, 1719) ; il réfute point par point les doctrines condamnées, sans cependant suivre l'ordre des propositions, mais bien celui des *Quodlibeta*. L'exposé, approfondi, manque d'unité interne ; il concerne, non les sources, mais les propositions condamnées (cf. Ellacuría, p. 266-353).

L'oratorien Vicente Calatayud († 1771 ; DS, t. 2, col. 18-19), longtemps professeur à Valence, est l'équivalent en Espagne de Terzago en Italie ; sa réfutation de Molinos est la plus érudite et la plus complète, mais elle voisine avec celle de toutes les autres hérésies pseudo-mystiques au long de l'histoire chrétienne (*Divus Thomas... spurcissimas tenebras mysticam theologiam obscurare molientes angelice dissipans...*, 5 vol., Valence, 1744-1752 ; résumé dans son *Opusculum mystico-dogmaticum*, Valence, 1756). Calatayud est plus théologien qu'historien, bien qu'il accumule dates, textes, références (grâce à quoi il reste une source à consulter ; Ellacuría, p. 368-410). Son gros ouvrage prend place à côté de ceux de La Reguera et de Joseph du Saint-Esprit.

Ouvrages généraux. – Outre Menéndez Pelayo déjà cité : Claudio de Jesús Crucificado, *Cuestiones místicas...*, dans *El Monte Carmelo*, t. 28, 1924, p. 498-505 ; t. 29, 1925, p. 24-33, 66-75, 118-27, 163-69, 207-12 ; *Influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de S. Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas*, *ibidem*, t. 31, 1927, p. 487-91, 565-76 ; t. 32, 1928, p. 66-69, 120-25, 167-71, 220-24 (repris dans *Homenaje de devoción y amor a S. Juan de la Cruz*, Ségovie, 1928, p. 240-80).

J. Ellacuría Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de M. de Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Bilbao, 1956 (cf. aussi *Revista de Espiritualidad*, t. 15, 1956, à t. 18, 1959). – Eulogio Pacho (de la Virgen del Carmen), *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 352-81. – J.I. Tellechea Idígoras, introd. à son éd. de la *Guía* de Molinos, Madrid, 1976, p. 5-55 ; *Molinos y el quietismo español*, dans *Historia de la Iglesia en España*, t. 4, Madrid, 1979, p. 475-521. – A. Huerga, *Agapetas y Alumbrados*, dans *Angelicum*, t. 54, 1977, p. 207-39.

Thèmes et régions particuliers. – J. Zarco Cuevas, *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII*, El Escorial, 1913. – Crisogono de Jesús Sacramentado, *S. Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, p. 251-57. – J.M. Granero, *El Rosario y los errores de Molinos : una controversia menor en torno al Quietismo*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 211-24.

F. Sánchez-Castañer, *M. de Molinos en Valencia y Roma, nuevos datos biográficos*, dans *Revista Valenciana de Filología*, t. 6, 1959-1962, p. 253-332 ; *Juan de Palafox y Mendoza*, Saragosse, 1964 ; *José María Blanco White y Alberto Lista en las Escuelas de Cristo hispalenses*, dans *Archivo Hispalense*, t. 42, 1965, p. 229-30 ; *Aportación a la biografía de N. Antonio*, dans *Revista Española de Filología*, t. 48, 1965, p. 1-37 ; *Más sobre M. de Molinos*, dans *Homenaje al Prof. Alarcos*, t. 2, Valladolid, 1966, p. 449-53.

R. Robres Lluch, *En torno a M. de Molinos y los orígenes de su doctrina...*, dans *Anthologia Annua*, t. 18, 1971, p. 353-465 ; *Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de... Molinos*, *ibidem*, t. 26-27, 1978-79, p. 381-406.

J.I. Tellechea Idígoras, *M. de Molinos en la obra inédita de Fr. A. Montalvo « Historia de los quietistas »*, dans *Salmanticensis*, t. 21, 1974, p. 69-126 ; *Corrientes quietistas en Sevilla...*, dans *Anthologia Annua*, t. 22-23, 1975-76, p. 667-89 ; *El arzobispo Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía...*, dans *Revista Española de teología*, t. 37, 1977, p. 169-74 ; *El « buen indiano », D. Francisco de Valladolid, postulador de la causa de S. Toribio de Mogrovejo y proselito frustado de Molinos*, *ibidem*, p. 447-50 ; *Un juicio desconocido sobre Molinos. Carta del doctor Vidania a la Inquisición española* (Rome, 26 janvier 1686), *ibidem*, t. 38, 1978, p. 367-77 ; *Polémica molinosista en Sevilla. Documentos...*, dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 176, 1979, p. 97-137 ; *La palinodia del arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco quietista sevillano*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 27, 1980, p. 5-47 ; *Molinos y el pietismo alemán...*, dans *Diálogo ecuménico*, t. 15, 1980, p. 267-89.

Auteurs particuliers. – Matías del Niño Jesús, *Una obra interesante de la escuala mística carmelitana*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 7, 1948, p. 59-72 ; *El P. Antonio de Jesús María, primer delator en España de la Guía...*, *ibidem*, t. 9, 1950, p. 180-91. – Román de la Inmaculada, *Es quietista la contemplación enseñada por S. Juan de la Cruz ?*, *ibidem*, t. 8, 1949, p. 127-55. – Carmelo de la Cruz, *Defensa de la doctrina de S. Juan de la Cruz en tiempo de los alumbrados*, dans *El Monte Carmelo*, t. 62, 1954, p. 42-72.

Evaristo del Niño Jesús, *Un apologista de S. Juan de la Cruz olvidado, el P. Louis de Sainte-Thérèse*, *ibidem*, t. 65, 1957, p. 61-89. – Eulogio Pacho, *Apología antiquietista de S. Juan de la Cruz*, *ibid.*, t. 68, 1960, p. 501-13. – J. Valente, *Ensayo sobre Molinos, con la Guía espiritual y defensa de la contemplación*, Barcelone, 1974. – Valentino di Santa Maria, *Una apologia della contemplazione e di S. Giovanni della Croce al principio del secolo XVIII*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 427-96.

A. Huerga, *El antimolinosismo del beato Posadas*, dans *Revista Española de Teología*, t. 37, 1977, p. 85-110 ; *Gregorio López, precursor de los Alumbrados de Nueva España ?*, *ibidem*, t. 38, 1978, p. 57-83. – J.M. Bengoa, *El P. Agustín de san Ildefonso, un quietista ?*, dans *Recollectio*, t. 2, 1979, p. 107-86. – I. Bengoechea, *« Centellas de fuego de herejía ». Memorial inédito del P. Gracián*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 31, 1980, p. 245-60. – S. López Santidrián, *Decurso de la heterodoxia mística y el origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, 1982. – Fr. Trinidad, *M. de Molinos : la experiencia de la nada*, introd. à l'éd. de *Defensa de la contemplacion*, Madrid, 1983, p. 13-76.

Eulogio PACHO.

II. EN FRANCE

1. **« Coelestis Pastor »**, *vulgate de l'antiquiétisme.* – Une des références de l'antiquiétisme en France est le texte de la bulle *Coelestis Pastor*, imprimé en latin et en français dès l'automne 1687. Il convient de dégager les grandes lignes de ce texte moins pour y découvrir la nature véritable du quiétisme espagnol ou italien que pour comprendre quels principes, quelle grille de lecture auront présents à l'esprit ceux qui après 1687 réfuteront le quiétisme en France ou essayeront de s'en distinguer (textes latin et italien dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, p. 269-88). La thèse essentielle des quiétistes serait, d'après la bulle, une définition de la « voie intérieure », « voie unique » (*unica via*, n. 26), par l'annihilation des puissances (*potentias annihilare*, ou en italien : *annientarsi*, et *annichilarsi le potenze*, n. 1).

Le plus grand nombre des propositions développe cette idée, l'annihilation et l'absence d'opération (ne pas opérer activement, *operari active*, n. 2 ; ne rien faire, *nihil operando*, n. 5) étant considérées comme un moyen pour l'âme de revenir à son origine qui est l'essence de Dieu dans laquelle elle demeure transformée et divinisée (n. 5, cf. aussi n. 46 ; l'annihilation conduit à la transformation et à l'union) ; dans cette voie, il n'y a ni connaissance, ni souvenir de Dieu (n. 6, 9), ni de soi, ni de rien de propre (n. 8), ni images, ni figures, ni espèces, ni concepts (n. 18), ni exercice de la raison ou de l'intellect (n. 19) ; l'usage du discours, des pensées et des opérations de l'âme empêche l'opération de Dieu (n. 20).

Un ensemble de propositions place le lieu du débat dans une négation de la « connaissance » (n. 6, *cognoscitur, cognoscere*) et de la « pensée » (n. 7, *cogitare*) ou d'un « savoir » (n. 8, *scire*), actes produits par la créature (*actus a creatura productus*, n. 22) et que la créature « connaîtrait » avoir ou avoir eus, et inversement ces propositions évoquent une connaissance transmise par Dieu, inconnue à celui qui l'a, ou qui l'a eue. De même ces propositions écartent, comme fautes ou imperfections, tout désir, toute demande ou tout regret ; la négation ne porte pas sur l'objet (récompense, châtiment, mort, éternité, salut, etc.), mais sur la démarche du sujet, démarche d'ordre psychologique, devant l'objet de la foi : il ne doit pas « penser » (*cogitare*, ital. *pensare*, n. 7) à ces objets, ne doit pas en avoir souci (*cura*, ital. *curarsi*, n. 12) ou espérance. C'est la demande ou l'action de grâces (*petere, gratias agere*, ital. *domandare, ringratiarlo*) qui sont des défauts (n. 14, 15), parce qu'elles expriment un retour du sujet sur lui-même, une volonté propre, un amour propre (n. 15, 56) ; en un mot, repris plusieurs fois dans la bulle, ce qui, selon Molinos, serait nocif dans la voie intérieure, c'est la « réflexion » (*reflexio, riflessione*, n. 9), et inversement ne pas pouvoir réfléchir, même sur ses propres défauts, même en cas de doute, serait une grâce de Dieu (n. 10, 11). La réflexion est à l'origine des défauts (*defectus ex reflexione oriuntur*, n. 58) : ainsi, loin d'être un mode d'application psychologique qui ne changerait pas la nature de son objet, la réflexion constituerait l'objet lui-même comme nuisible à la vie intérieure, transformerait l'objet indifférent en un « défaut », dévoilant l'importance essentielle du rapport à soi, à autrui et au monde pour la moralité et la valeur surnaturelle d'un acte. Ce sont moins les opérations propres (*proprias operationes*, n. 58), les actes en eux-mêmes qui constituent des « defectus », que le retour sur ces opérations et ces actes. Cependant l'acte implique toujours risque de réflexion, et Dieu ne se plaît pas dans les actes (n. 21) : la connaissance de foi est donc transmise par Dieu, mais n'est pas un acte produit par la créature (n. 22) ; l'absence de fautes est acquise en un « état » (*status*, n. 57, 58), qui est une « mort mystique » (n. 61, 63), un « état continu immobile » (n. 62).

Ce qui vaut pour la réflexion, retour du sujet sur lui-même, vaut pour la sensibilité : Dieu n'est pas dans la « dévotion sensible » (n. 27) ; bien plus, « tout le sensible que nous expérimentons dans la vie spirituelle est abominable, sale et immonde » (n. 30). Ainsi, loin d'être des défauts ou des imperfections, le dégoût, l'ennui, la froideur, l'absence de ferveur (n. 28, 29) sont des signes favorables, car par eux se purge l'amour propre.

Les conséquences de ces principes sont, selon les adversaires des quiétistes, considérables dans les domaines de la pratique et de la morale ; la bulle établit en effet un lien direct entre eux et des abus ou des scandales dans lesquels l'opinion plaçait l'essentiel du quiétisme : dépassement des prières (n. 23), impossibilité de réciter le Pater (n. 34) ou de se confesser (n. 59, 60), refus des actes d'amour envers la sainte Vierge, les saints ou l'Humanité du Christ (n. 35) parce que, ces objets étant sensibles, l'amour envers eux serait tel, acceptation des pensées impures (n. 24) et négligence des vertus (n. 31), refus des demandes ou des actions de grâces (n. 32, 34), non résistance aux tentations (n. 37), rejet des mortifications (n. 38), pratique d'« *actus carnales* » qui ne sont pas considérés comme des péchés (n. 41-53), enfin contestation ou mépris de l'Église institutionnelle et de ses représentants (n. 64-68), l'*homo rudis* (ital. *il semplice*) ayant plus de disposition à l'état contemplatif que le théologien (n. 64).

Les articles de la bulle *Coelestis Pastor* dessinent le contour d'une attitude spirituelle beaucoup plus nuancée que ne pourrait le faire croire la réduction du quiétisme à une totale passivité ou au laxisme moral. Les textes qui reprendront ou développeront les condamnations romaines auront tendance à présenter du quiétisme une image plus simpliste que celle qui se dégage des propositions inscrites dans la bulle de 1687.

2. **Conséquences de « Coelestis Pastor ».** – Les œuvres des spirituels espagnols et italiens dans la mouvance de ce qu'on appela le quiétisme furent connues en France par des traductions et répandues dans les milieux ouverts aux influences extérieures, en Savoie, en Provence, en Piémont, en Dauphiné. Ainsi Molinos, Falconi, les spirituels italiens commençaient à être connus en France et leurs œuvres s'associaient à celles des mystiques français pour nourrir de nombreux milieux dévots, laïcs ou religieux.

Les poursuites contre Molinos, puis la condamnation de 1687, furent rapidement connues en France et contribuèrent à créer un nouveau regard critique sur les œuvres mystiques. Correspondances, *Nouvelles ecclésiastiques* manuscrites d'inspiration janséniste, alertaient l'opinion et ravivaient les méfiances pour la mystique : dans les couvents féminins cette méfiance était vive, comme en témoignent plusieurs biographies de religieuses qui signalent à cette époque comme des traits de vertu le refus de lire toute œuvre moderne où peuvent se trouver des traces de nouvelles spiritualités (D. Bouhours, *La Vie de Madame de Bellefont*, Paris, 1686, p. 78-80 ; cf. DS, t. 1, col. 1354). Dans les ordres ou congrégations masculins, on trouve une méfiance analogue : en 1687, le supérieur général de la Mission, M. Jolly, met en garde contre l'oraison de repos (L. Mezzadri, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 33/1, 1979, p. 17, n. 34). Les milieux jansénistes possédant des correspondants à Rome étaient des intermédiaires actifs : Du Vaucel (cf. DS, t. 3, col. 1862-66) était en correspondance avec Arnauld et écrivit des *Breves considerationes in doctrinam M. Molinos* (Cologne, 1688), et le docteur réfugié aux Pays-Bas se scandalisait des possibles conséquences morales du quiétisme, retrouvant contre Guilloré, Malaval et Bernières les arguments qu'en 1679 présentait P. Nicole dans son *Traité de l'oraison*. Pontchâteau participait à la même offensive contre Molinos, Bernières, Guilloré, Boudon et la *Vie* de la Bonne Armelle (B. Neveu, *Sébastien-Joseph du Cambout de Pontchâteau...*, Paris, 1969, p. 613, 13 nov. 1685 ; p. 639, 30 avr. 1687 ; Pontchâteau, Lettre à ses amis de Bruxelles, 13 juin 1687, dans É. Jacques, *Lettres inédites de la Sœur Agnès de Jésus, carmélite et amie de Port-Royal (1606-1691)*, dans *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut*, t. 82, Mons, 1969, p. 40-44).

Les adversaires des quiétistes italiens, Du Vaucel, Pontchâteau et Arnauld réveillaient même explicitement la querelle qui vingt ans plus tôt avait opposé les jansénistes et Nicole à Desmarets de Saint-Sorlin (DS, t. 3, col. 624-29), montrant que pour eux les mêmes erreurs devaient rencontrer des oppositions de même ordre : en fait, les arguments qu'ils leur opposaient étaient les mêmes qu'autrefois. Les arguments de Du Vaucel dans les *Breves considerationes* sont centrés, comme l'étaient jadis ceux de Nicole, sur le rejet par les spirituels de toute « pensée », qu'il s'agisse des perfections et attributs divins, de la considération des récompenses éternelles, du remords après les fautes ou de l'Humanité du Christ (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 445-49). Tous les autres reproches que nous trouvons dans la bulle *Coelestis Pastor* se retrouvent dans le livre de Du Vaucel, en particulier le mépris de l'Église et des autorités théologiques et la complaisance pour les « *actiones pravas et inhonestas* » (*Breves considerationes*, p. 32).

Les dépêches du nonce Ranuzzi et celles de l'ambassadeur de Venise renseignent sur la façon dont les nouvelles d'Italie ont gagné la France, sur les difficultés qu'y a rencontrées la publication officielle de la bulle, sur la circulation des livres, et sur la curiosité, surtout celle des femmes, devant ces nouvelles et devant les turpitudes morales qu'elles suggéraient (*Correspondance du nonce en France Angelo Ranuzzi (1683-1689)*, éd. B. Neveu, t. 2, Rome, 1973, p. 161, 6 oct. 1687 ; p. 255, n. 3, 18 févr. 1688 ; p. 272-73, 22 mars 1688 ; p. 280-81, 12 avr. 1688 ; p. 298, n. 1, 6 mai 1688 ; etc.).

Véritables motifs d'accusations ou prétextes, des prêtres furent poursuivis pour « quiétisme » en France dans les derniers mois de 1687 et en 1688 (J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI*, Paris, 1949, p. 61, n. 289).

Semaine après semaine, les *Nouvelles ecclésiastiques* apportaient aux sympathisants du jansénisme des renseignements précis sur la diffusion du « quiétisme » dans certaines provinces et sur les poursuites lancées par les autorités. Des « affaires » s'entrecroisent ainsi, laissant deviner, sinon une coordination de mouvements « quiétistes », du moins une vigilance des institutions ecclésiastiques devant toute attitude suspecte et l'intérêt de l'opinion devant des questions qui faisaient scandale. De plus, l'accusation de quiétisme couvrait des mesures prises contre des ecclésiastiques suspects d'être favorables à Rome sur la question du gallicanisme.

Le 6 août 1687, les *Nouvelles ecclésiastiques* parlent d'un prêtre du diocèse d'Autun, enfermé à Pierre-Encize près de Lyon (Paris, B.N., fr. 23498, f. 208v) : Michel Raudot, secrétaire du recteur de Saint-Louis des Français, avait comparu devant le Saint-Office, avait été renvoyé en France en 1684 et avait rétracté ses erreurs le 10 août 1687 devant l'official de Lyon, puis de nouveau à Autun. Il écrira une lettre de félicitations à Fénelon après la publication de l'*Explication des Maximes des saints* (J.-H. Pignot, *Gabriel de Roquette*, t. 2, Autun, 1876, p. 494-504 ; T.-J. Schmitt, *L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'Archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750*, Autun, 1957, p. 44 ; M. Rebouillat, dans *Actes du 94e Congrès des Sociétés Savantes, Paris, 1969, Section d'histoire moderne et contemporaine*, t. 2, Paris, 1971, p. 167-76).

Deux « affaires » plus bruyantes interfèrent avec les débats soulevés par le quiétisme en France ; en premier lieu l'affaire

de Jacques Villery et de Catherine Fontaine, antérieure au quiétisme proprement dit mais qui rapidement se croisa avec lui (cf. art. *Nicole*, DS, t. 11, col. 309-18) : débutant en 1677 par les efforts de Jacques Villery, prêtre de Saint-Roch, pour faire sortir de Port-Royal la Sœur Malin que P. Nicole voulait y retenir, cette affaire donna lieu à des échanges de libelles en 1688 et 1690. Villery, suspect après la publication du livre de Nicole, *Histoire de Catherine Fontaine autrement la prieuse*, avait été exilé à Autun en janvier 1688 (J. Villery, *Abrégé de l'Histoire de la vie de Catherine Fontaine*, s l, 1688 ; *Apologie de Catherine Fontaine*, 1689 ; *Histoire de la Sœur Malin composée par M. Nicole*, 1690 ; en mars 1689, des mesures furent prises contre les capucins du diocèse d'Autun liés à un quiétiste exilé en cette ville, allusion probable à Villery, Paris, B.N., fr. 23499, f. 91, 133v ; n. a. fr. 1732, f. 59). Il ne fut innocenté que plus tard, mais déjà l'hostilité des jansénistes relayait celle que Nicole portait depuis une dizaine d'années aux mystiques.

L'autre affaire qui commença à faire du bruit au moment où était connu le quiétisme italien en France est celle de Philibert Robert, curé de Seurre, de Claude Quillot, prêtre mépartiste de Saint-Pierre de Dijon, et des « quiétistes » de Bourgogne, qui se prolongera jusqu'au début du 18e siècle (cf. Bibl. munic. de Dijon, mss 332-35). Robert aurait enseigné l'oraison de quiétude et de simple regard qu'il aurait lui-même apprise de Biget, curé de Pierre, de Peultier, chantre de Beaune, de Rouxel, prêtre de Besançon, et de femmes dévotes de Lyon. Selon lui, le quiétisme était une accusation lancée pour persécuter les « honnêtes gens ». Quillot aussi dirigeait de nombreuses femmes dévotes appelées les « Parfaites ». Selon les accusations de leurs adversaires, « mauvais prêtres » et dévotes enseignaient et pratiquaient les erreurs de Molinos et se livraient aux désordres moraux, conséquences de ces erreurs (le livre anonyme et partial d'Hubert Mauparty est essentiel : *Réponse à l'apologie en forme de requête présentée à l'official de Dijon par Claude Quillot...*, Zell [Reims], 1703, p. 1 svv ; *Histoire du Quillotisme*. Sur ce livre, le P. Léonard, Paris, B.N., fr. 19211, f. 20v-21, et les *Nouvelles ecclésiastiques* de ces années, n. a. fr. 1732, f. 32v en juil. 1688, f. 96 en mars 1689).

A cause de la circulation des personnes et des idées, intense à cette époque, ces affaires furent rapidement liées à celle de Mme Guyon et du P. Lacombe (cf. art. *Guyon*, DS, t. 6, col. 1306-36 ; *Lacombe*, t. 9, col. 35-42 ; pour l'histoire de Mme Guyon, voir outre sa *Vie*, 3 vol., Cologne, 1720 ; rééd. très fautive, Paris, 1983 ; L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958), mais elles se poursuivirent très longtemps puisque ce n'est qu'en 1698 que Robert fut condamné par le Parlement de Dijon et dut s'enfuir. En tout cas, outre les livres de Molinos, de Mme Guyon (Quillot louait fort le commentaire de *Job* par Mme Guyon, cf. [Mauparty], *op. cit.*, p. 112-13), de Lacombe, ces spirituels auraient diffusé des livres de Desmarets de Saint-Sorlin, la *Théologie mystique* du pseudo-Denys, et la *Vie* de sainte Catherine de Gênes ([Mauparty], *op. cit.*, p. 40, 45, 95, 96, 104, 110). L'histoire de Mme Guyon et du P. Lacombe, les voyages de la première en Savoie à partir de 1681, sa rencontre avec le barnabite, les difficultés et les conflits avec l'évêque de Genève et l'apostolat mystique auquel elle se livra dans les années qui suivirent, révèlent qu'une fermentation spirituelle existait en France, qui n'était pas sans liens avec l'Italie, Mme Guyon ayant séjourné à Turin en 1683-1684. Les oppositions qu'elle rencontra s'expliquent aussi par la situation française : questions de personnes, questions de politique ecclésiastique, débats du jansénisme.

Le *Moyen court* de Mme Guyon, publié pour la première fois en 1685, se situait dans une tradition bien représentée en France d'oraison du cœur et eut un certain succès, mais la campagne menée contre l'auteur s'intensifia, et, après un voyage à Verceil et à Turin, Mme Guyon arriva à Paris en 1686, après être passée par Chalon-sur-Saône et par Dijon. A Chalon, Lacombe et Mme Guyon rencontrèrent un prêtre, Bernard, qui les adressa à Dijon à Claude Quillot : ce dernier les logea chez une de ses pénitentes, Mlle Malpoix (Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque, t. 14, p. 78, n. 5). Lacombe prêcha à la Visitation le 2 juillet ; cependant les carmélites de Dijon refusèrent de le recevoir trop longuement et prétendront après 1687 que le barnabite leur aurait enseigné des maximes semblables à celles de Molinos (cf. [Mauparty], *op. cit.* ; [Phelipeaux], *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme*, s l [Sainte-Menehould], 1732, p. 32 ; Bossuet, *Correspondance*, t. 14, p. 78, n. 5 ; Fénelon, *Correspondance*, éd. J. Orcibal, t. 5, p. 127). Lacombe sera arrêté le 3 octobre 1687, mis à la Bastille, puis transféré à Oléron et à Lourdes où il sera le centre d'un petit groupe quiétiste fervent.

L'accusation de quiétisme était donc devenue d'actualité au moment où commençaient à être connues les poursuites et les condamnations romaines contre Molinos. Entre-temps, le *Moyen court* de Mme Guyon avait été condamné par l'évêque de Genève le 4 novembre 1687 et son auteur reléguée à la Visitation de la rue Saint-Antoine à Paris le 29 janvier 1688.

Peu après, le P. Vautier, jésuite de la Maison professe de Saint-Louis à Paris, était interdit de confesser, arrêté, conduit à Orléans et mis « in pace », tandis que les dévotes qu'il dirigeait étaient suspectées de quiétisme (Paris, B.N., fr. 23499, f. 49v, févr. 1689 ; 339v, sept. 1689 ; fr. 23501, f. 158, nov. 1691 ; fr. 23502, f. 9v, janv. 1692 ; fr. 23504, f. 117, juin 1694), et plus tard dénonceront Mme Guyon (*Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 555-56).

De tous côtés, les témoignages de particuliers dénonçant le quiétisme se multiplient à partir de 1687, sans qu'il soit possible de distinguer la réalité des faits d'une véritable psychose collective, les actes de la condamnation donnant des mots et une grille d'interprétation pour les conduites qui sortaient de la norme (dès l'automne 1687, Rancé s'inquiétait des progrès du mal, B.N., fr. 9363, f. 47, 49 et manifestait l'année suivante la même hantise, fr. 9363, f. 61). Bourdaloue prêcha pendant le carême 1688 sur la prière, contre Malaval et ses disciples. A la fin de 1688 et au début de 1689, l'abbé de La Pérouse, faisant une mission à Dijon (sur cette mission de Saint-Michel, voir [Beaugendre], *Vie de Bénigne Joly*, Paris, 1700, p. 414 ; E.B. [Bavard], *La vie du vénérable Bénigne Joly*, Paris, 1878, p. 521 svv ; B.N., fr. 23499, f. 96-97), suspectait à la fois Quillot et ses inspirateurs, Mme Guyon et Lacombe (cf. [Mauparty], *op. cit.*, p. 7, 37, 113, etc.).

Les soupçons de caractère moral (ainsi ce raccourci de la doctrine attribuée aux quiétistes : « s'unissant à Dieu, toutes les actions extérieures ne sont pas péché », B.N., fr. 23499, f. 390v en 1689) et les accusations les plus banales remplaçaient toute discussion d'erreurs précises ou de thèses soutenues par les suspects, et les amalgames les plus grossiers étaient pratiqués, par exemple entre le quiétisme bourguignon et les accusations de péché philosophique (B.N., n. a. fr. 1732, f. 121, déc. 1689 ; sur cette circulation des informations et des soupçons, cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 449 svv).

Mme Guyon sortira de la Visitation en septembre 1688. Elle alla habiter à la campagne et revint à Paris

vers 1691, fréquentant Saint-Cyr et y répandant ses idées, mais ses liens avec les spirituels de Bourgogne ne seront pas rompus : elle séjournera quinze jours en 1691 à Seurre, près du curé Robert et de ses dévotes qui se firent les propagandistes de ses idées et diffusèrent ses livres ([Mauparty], *op. cit.*, p. 38, 114).

Nouveau signe de l'interférence des débats italiens et des débats français, un livre du jésuite P. Segneri, dirigé contre les quiétistes italiens fut traduit en français et publié à Paris en 1687 : *Le Quiétiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quiétude* (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 452-54). Encore une fois étaient diffusés en France les thèmes de l'antiquiétisme ; Du Vaucel d'ailleurs s'était inspiré du livre italien de Segneri publié en 1682. Segneri, distinguant fortement les états extraordinaires des formes ordinaires de la vie spirituelle, affirmait que Dieu s'atteint par des symboles, des « connaissances distinctes », des motifs d'aimer ; il insistait sur le rôle de l'Humanité du Christ, sur les pratiques et les actes, sur une méditation méthodique, interprétation ascétique des *Exercices* de saint Ignace.

Si l'on ajoute à ces œuvres et à ces signes des écrits de théologiens allemands (J.F. Mayer, *De quietistarum persecutionibus Dissertatio*, Hambourg, 1688) et ceux du protestant Jean Cornand de la Croze (*Trois lettres touchant l'état présent de l'Italie écrites en l'année 1687*, Cologne, 1687 ; *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes ou Molinos ses sentiments et ses disciples*, Amsterdam, 1688), on mesurera à quel point l'affaire de Molinos et du quiétisme agitait les Églises et la République des Lettres au-delà des frontières politiques et confessionnelles. Les arguments sont communs à ces polémistes, en particulier l'essai de réduction du quiétisme à des erreurs déjà connues et condamnées : la contemplation acquise est, par Du Vaucel, jugée signe de pélagianisme, et même de stoïcisme du fait de son caractère « naturel » (*Breves considerationes*, p. 26, 30, 31, 34), et en même temps signe de platonisme du fait de son caractère « intellectuel » (p. 13, 16) ; Mayer insiste aussi sur le platonisme et le déisme (*De quietistarum persecutionibus...*, p. 64-65) ; les quiétistes sont par Du Vaucel (*Breves considerationes*, p. 32), par Nicolas de Dijon (*Lettre curieuse qui répond aux* LXVIII *Propositions de Molinos*, Orléans, 1688 ; Dijon, 1688) et par Segneri (*Le Quiétiste*, p. 145), rapprochés des Bégards, et ces auteurs y ajoutent les Hussites, les Vaudois et les Illuminés (Du Vaucel, p. 32 ; Segneri, p. 158, 189-90).

Un rapprochement intéressant se trouve à la fois chez Mayer et chez Cornand de la Croze, celui du quiétisme et de Confucius, qui sera repris dans la suite de la querelle, mais sur lequel la publication récente du *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris, 1687) du jésuite Ph. Couplet et de ses confrères avait fait porter l'attention des théologiens et des lettrés.

En tout cas, l'année 1687 pouvait bien être appelée par un journaliste « l'année des mystiques » : la *Bibliothèque Universelle et Historique* de Leclerc et La Croze (t. 7, année 1687, Amsterdam, 1688) pouvait, en désignant ainsi l'année 1687, ouvrir une rubrique « Livres mystiques », où Harphius, Suso, Rodriguez, Poiret, Segneri et le *Recueil* de La Croze étaient recensés.

L'autorité romaine d'ailleurs, par une série de mises à l'Index à partir de 1687, confirmait à la fois le succès de cette littérature et la vigilance des orthodoxies : outre les auteurs italiens et Molinos, on relève les mises à l'Index des auteurs suivants : 1687, Antoinette Bourignon ; 1688, Malaval, Falconi, Boudon, Lacombe ; 1689 : Benoît de Canfield, M^me^ Guyon ; 1690 : Bernières, Cornand de la Croze.

3. **Madame Guyon et Fénelon.** – Après avoir quitté la Visitation, M^me^ Guyon retrouva le cercle de ses disciples à la Cour, et parmi eux elle rencontra en octobre 1688, à Beynes, l'abbé de Fénelon. Cette rencontre fut d'abord décevante, Fénelon étant à la fois séduit et réticent devant les expériences spirituelles de M^me^ Guyon. Ils ne se lièrent vraiment d'amitié qu'au début de 1689. Mais les relations qui s'établirent alors furent décisives et orientèrent ce qu'on appelle la querelle du quiétisme au sens large dans une toute nouvelle direction, en en faisant un débat sur l'interprétation des écrits de M^me^ Guyon, puis sur la nature de l'amour, entre Fénelon et Bossuet. Le quiétisme, hérésie savante et au moins hérésie de clercs et de dévots, qui avait semblé un moment en se répandant devenir une hérésie populaire, en Bourgogne, en Piémont ou dans les Pyrénées, devenait un débat d'idées de plus en plus technique, lié à une querelle de personnes et à des oppositions politiques. Les plus hauts personnages de l'Église et de l'État en France y seraient directement mêlés.

Entre Fénelon et M^me^ Guyon commença une correspondance conservée en partie (M. Masson, *Fénelon et M^me^ Guyon*, Paris, 1907 ; Fénelon, *Correspondance*, éd. J. Orcibal, t. 2-3) qui révélait à la fois les tendances expansives de M^me^ Guyon et une attitude de Fénelon faite d'admiration et de réserve, de franchise totale et de réflexion.

Les difficultés qui firent rebondir les débats du quiétisme vinrent de l'apostolat de Fénelon et de M^me^ Guyon à Saint-Cyr et des inquiétudes que M^me^ de Maintenon (DS, t. 10, col. 115-18) en conçut : la spiritualité fénelonienne avait trouvé à Saint-Cyr et auprès de l'épouse de Louis XIV un accueil chaleureux et son nouveau poste de précepteur du duc de Bourgogne faisait de Fénelon une personnalité de premier plan à la Cour.

Si l'on peut voir dans les allusions à l'enfance à partir de 1690 sous la plume de Fénelon des traces de l'influence directe de M^me^ Guyon, l'insistance sur l'abandon, l'anéantissement, le renoncement, la sortie de soi et de l'amour-propre et la pure foi témoignent d'une interprétation très personnelle des thèmes guyoniens. Les textes pédagogiques écrits par Fénelon pour le duc de Bourgogne laisseront deviner, autant que ses œuvres philosophiques, combien la nuit, la foi nue, le désintéressement ne sont pas chez lui des emprunts faits à M^me^ Guyon, mais expriment déjà l'essentiel de sa spiritualité. Mais par là il va beaucoup plus loin que les thèses communément reprochées aux quiétistes.

Pendant ces années, le débat théologique semblait apaisé et le quiétisme, au sens des condamnations de 1687, définitivement dépassé. Cependant, de façon inattendue, et pour des raisons qui n'étaient pas avant tout théologiques, les difficultés internes à Saint-Cyr, nées de l'apostolat guyonien et fénelonien, aboutirent à faire rebondir la question du quiétisme dans l'actualité : la personnalité de M^me^ de Maintenon donnait à l'affaire une dimension politique et amplifiait les conséquences du débat théologique et spirituel. Sans doute, dès 1691, M^me^ de Maintenon s'écartait de Fénelon son directeur, tandis que ce dernier se montrait réticent devant la façon dont étaient répandus ses écrits. On commençait à beaucoup parler à la Cour de l'effervescence spirituelle qui régnait à Saint-Cyr. Cependant l'épouse du roi continuait à manifester sa confiance à Fénelon jusqu'en 1693.

L'accusation de quiétisme, redoutable en 1687 et les années suivantes, pouvait encore perdre ceux à qui elle était appliquée. Or c'était une arme entre les mains des ennemis de M^me^ de Maintenon et de sa fondation. Les difficultés nées à Saint-Cyr de la spiritualité de M^me^ de la Maisonfort, trop attachée aux thèmes féneloniens, conduisirent donc M^me^ de Maintenon à essayer de contrebalancer l'influence de Fénelon par celle des lazaristes et par celle des prêtres des Missions Étrangères, L. Tiberge et J.-Ch. de Brisacier, et Fénelon à prendre ses distances par rapport à M^me^ de la Maisonfort.

L'échec d'une élimination sans bruit de l'influence de Fénelon et de M^me^ Guyon et la détermination de M^me^ de la Maisonfort ne pouvaient que conduire à un éclat : l'intervention de Godet des Marais (DS, t. 6, col. 556-62), sacré évêque de Chartres à Saint-Cyr le 31 août 1692, les pressions jansénistes, l'hostilité de l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, depuis longtemps ennemi de M^me^ Guyon, la dénonciation de Fénelon à Bossuet, allaient porter le débat hors des murs de Saint-Cyr et faire rebondir la question du quiétisme en aboutissant à une nouvelle mise en cause de M^me^ Guyon. L'intervention du roi, averti par M^me^ de Maintenon, donnait une dimension politique à ce qui n'était au départ qu'effervescence spirituelle dans un couvent.

Les mesures prises par M^me^ Guyon, exclue de Saint-Cyr en mars 1693, pour tenter de désamorcer le danger se révéleront inutiles et même catastrophiques (L. Cognet, *Crépuscule des mystiques,* p. 159 svv). Elle consulta d'abord Nicole, sans doute en mars 1693 même, puis J.-J. Boileau (Boileau de l'Archevêché) qui lui fit rédiger sa *Courte apologie du Moyen court,* mais ces théologiens jansénistes, d'abord relativement favorables, se laissèrent convaincre contre elle. Elle fit alors, sur le conseil de Fénelon, appel à Bossuet ; choix malheureux qui sera au point de départ de la nouvelle phase des débats du quiétisme et de l'affrontement personnel Bossuet-Fénelon. Les entretiens entre M^me^ Guyon et Bossuet eurent lieu en août 1693, suivis d'un échange de lettres mettant peu à peu en lumière l'incompréhension de l'évêque devant les questions soulevées par M^me^ Guyon (sur cette phase des débats, voir J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 467 svv). Une nouvelle entrevue en janvier 1694 fut aussi décevante, et de nouveau les lettres échangées au début de cette année 1694 ne font que montrer les idées préconçues de Bossuet. Après sa rencontre avec M^me^ Guyon, Bossuet s'étonna que Fénelon pût continuer à admirer cette « prophétesse ». Une autre conférence avec M^me^ Guyon le 20 février n'aboutit pas plus à changer l'opinion de l'évêque de Meaux (L. Cognet, *Crépuscule des mystiques,* p. 192).

C'est dans les mêmes mois que M^me^ de Maintenon commença une longue manœuvre pour éliminer Fénelon. Pendant l'été 1694, M^me^ Guyon, s'adressant à M^me^ de Maintenon, demanda qu'on fît examiner ses mœurs par des commissaires : cependant, devant le probable résultat de cet examen qui n'aurait servi qu'à faire éclater son innocence, les adversaires de M^me^ Guyon décidèrent d'accepter seulement un examen de sa doctrine. Alors on choisit comme commissaires Bossuet, M. Tronson, supérieur général de Saint-Sulpice, et Louis-Antoine de Noailles, alors évêque de Châlons, qui se réunirent à partir de l'été 1694 à Issy près de Paris. Officiellement, il s'agissait d'examiner les écrits de M^me^ Guyon ; en réalité, M^me^ de Maintenon souhaitait impliquer Fénelon, et ce dernier comprit tout de suite qu'il était visé au premier chef.

Fénelon se soumit par avance aux décisions des commissaires et rassembla, sur la demande de Bossuet, de gros recueils d'autorités, des Pères et des auteurs spirituels, pour justifier sa spiritualité. D'ailleurs, il ne cherchait pas à défendre M^me^ Guyon, dont il se désolidarisait ouvertement : dès la fin de 1693, il avait cessé de la voir. Il rédigea ainsi un *Mémoire sur l'état passif* (éd. par J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources,* Paris, 1956, p. 189 svv), où il liait l'état passif à l'indifférence ou amour pur, donnant une des premières synthèses de sa doctrine et de son apport essentiel aux débats du quiétisme, puis *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* (éd. P. Dudon, Paris, 1930) où il reconnaissait les traits du mystique moderne. Bossuet élaborait de son côté, pour répondre au *Gnostique* de Fénelon, *La Tradition des nouveaux mystiques,* qui ne sera publiée qu'en 1753.

Les entretiens d'Issy se poursuivirent pendant l'automne et l'hiver 1694-1695 (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 493-554). Cependant Fénelon fut nommé archevêque de Cambrai le 4 février 1695. Il convenait donc d'achever rapidement les entretiens en rédigeant une série d'articles acceptables par les parties en cause. Après la discussion de plusieurs projets, 34 articles furent arrêtés et signés au début de mars 1695 (texte dans J. de Guibert, *Documenta...,* p. 310-20 ; dans *Œuvres* de Fénelon, t. 1, éd. J. Le Brun, Paris, 1983, p. 1534-38). En fait ces articles ne résolvaient rien : texte de compromis, ils laissaient ouvertes toutes les interprétations.

Les relations entre Bossuet et Fénelon se détériorèrent après la condamnation de M^me^ Guyon par le premier en avril 1695 dans son *Ordonnance et instruction pastorale sur les états d'oraison.* Alors Fénelon rédigea sur les articles d'Issy plusieurs commentaires qui annoncent les œuvres ultérieures : d'abord un écrit qui sera publié en 1906 par E. Levesque (*Revue Bossuet,* 25 juin 1906, p. 204-20), puis une *Explication des articles d'Issy* publiée en 1915 par A. Cherel (Paris, 1915). Ce second texte fut soumis à L.-A. de Noailles et à L. Tronson qui n'y firent pas d'objections. Fénelon y précisait sa pensée sur chacun des 34 articles, apportait des références et des commentaires.

Bossuet aussi entreprenait de donner son explication des articles signés à Issy ; il commença un exposé d'ensemble, les *Principes communs de l'oraison chrétienne* (publiés en 1897 par E. Levesque), mais ne put l'achever, pris par l'urgence de la polémique, et il donna la priorité à l'*Instruction sur les états d'oraison,* livre de combat qui prit la place de l'exposé des « principes » au cours de l'été 1695.

Bossuet n'était pas le seul à prendre l'offensive contre ceux qu'on appelait de plus en plus couramment les « quiétistes ». Le vieil ennemi de Bossuet, l'archevêque de Paris Harlay, tenu à l'écart des entretiens d'Issy, avait condamné le 16 octobre 1694 l'*Orationis mentalis Analysis* de Lacombe, le *Moyen court* et le *Cantique des Cantiques* de M^me^ Guyon. Proche de Harlay, Nicole, âgé, participa aussi à cette offensive : il réédita, sous le titre de *Traité de la prière* (Paris, 1695) son *Traité de l'oraison,* en remaniant et en nuançant le texte ; il publia aussi sa *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* (Paris, 1695) : désormais, il s'attaquait, non plus à Barcos, Guilloré et Bernières, comme dans le traité de 1679, mais à Molinos, Malaval, Épiphane Louys et M^me^ Guyon ; mais à cette date l'ouvrage ne faisait que répéter des reproches maintes fois entendus et apportait peu de nouveau. Quelques mois auparavant le liturgiste J. Grancolas (DS, t. 6, col. 768) avait aussi publié un ouvrage polémique *Le quiétisme contraire à la doctrine des sacrements* (Paris, 1695).

L'*Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet fut publiée le 30 mars 1697 ; Fénelon venait de publier le 25 janvier 1697 son *Explication des Maximes des*

saints : dès l'été 1696, il avait eu communication du manuscrit du traité de Bossuet, mais, devinant qu'il s'agissait d'un ouvrage polémique dirigé contre M^me^ Guyon, il avait refusé de le lire et l'avait fait rendre à l'auteur. En même temps, il s'était mis à la rédaction, à partir de ses commentaires antérieurs des articles d'Issy, d'un ouvrage où il exposerait ses propres principes. Après quelques modifications dans la conception et la forme de l'ouvrage, et après avoir soumis son texte à Noailles et à Tronson, Fénelon se hâta de le publier de peur que Bossuet ne trouvât un moyen d'en interdire la publication. Mais il ne jugeait pas son livre définitif : avant même sa sortie, il y joignait des *errata* ; il préparait sur un exemplaire interfolié des corrections et des additions ; et il ne cessera de rassembler des dossiers, d'abord en vue de rééditions, ensuite pour soutenir son travail dans la controverse (cf. *Œuvres,* t. 1, 1983, p. 1538 svv).

La controverse s'orientait dans deux directions : d'une part le problème du pur amour, la définition de l'espérance et de la charité devenaient prépondérants ; les remaniements apportés par Fénelon à son *Explication,* puis les textes écrits et publiés au cours des années suivantes en font foi. D'autre part, dès l'automne 1697, Bossuet changea de tactique : Fénelon en ayant appelé à Rome, Bossuet se livra à des attaques personnelles qui aboutiront en 1698 à la publication de la *Relation sur le quiétisme.*

On trouvera la plupart des textes des uns et des autres dans les *Œuvres* de Bossuet de l'édition Lachat (t. 19-20 et 28) et dans celles de Fénelon de l'édition de Paris 1850 (t. 2-3), sauf pour sa *Réponse à la Relation sur le quiétisme* qui figure dans les *Œuvres,* t. 1, 1983, p. 1096 svv. Quant au procès du livre de Fénelon, il a fait l'objet d'une étude exhaustive de J. Orcibal (*Le procès des « Maximes des saints » devant le Saint-Office,* dans *Archivio italiano per la Storia della pietà,* t. 5, Rome, 1968).

Du côté de Bossuet nous ne trouvons pas d'arguments nouveaux (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 643 svv) : au fil des centaines de pages qu'il publie alors et dont il regroupe un premier ensemble en février 1698 sous le titre de *Divers écrits ou Mémoires sur le livre intitulé Explication des Maximes des saints* (Paris, 1698), reparaissent des thèmes qu'il a souvent abordés, sans que l'information ou l'argumentation soient nouvelles. N'entrant pas du tout dans les vues de Fénelon, Bossuet développait une conception de la contemplation toute miraculeuse et extatique qui serait paradoxalement plus proche du quiétisme originel tel qu'il apparaissait à travers les condamnations, que de celle de son adversaire, si le statut extraordinaire de cette contemplation selon Bossuet n'en réduisait la portée. Par ailleurs Bossuet ne parvenait pas à apporter sur la nature de la charité, son objet et son motif, une synthèse approfondie.

D'autres théologiens entraient en lice : en 1697, dans la 4^e^ éd. de ses *Sentiments de piété sur la profession religieuse,* le bénédictin François Lamy (DS, t. 9, col. 174-77) prêchait l'amour au-dessus du désir et de la récompense, sans rapport à soi, et présentait la fameuse supposition impossible, acceptation de la damnation si un plus grand amour de Dieu y était attaché. Malebranche (DS, t. 10, col. 167-73) lui répliquait par son *Traité de l'amour de Dieu.* A côté d'eux, plusieurs épigones publiaient des ouvrages bien répétitifs : Ameline, L.-G. de Cordemoy, du Plessis d'Argentré, Ch. de La Grange, A. Leget, R. Chaponnel (cf. leurs art. dans DS, et J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 674 svv).

La condamnation, le 12 mars 1699, de 23 propositions de l'*Explication des Maximes des saints* par le bref *Cum alias* d'Innocent XII (dans J. de Guibert, *Documenta...,* p. 320-27) mettait fin en apparence à la querelle mais ne résolvait pas les questions soulevées dans la controverse entre Fénelon et Bossuet. La modération de la censure, la soumission exemplaire de Fénelon, permettaient à l'archevêque de Cambrai de sortir avec honneur de ces débats. Bossuet ne s'y trompa pas et sentit que sa victoire n'était pas aussi totale que l'avaient espéré ses partisans.

Si on compare *Cum alias* avec *Coelestis Pastor,* on constate de nombreuses différences, au point qu'on peut se demander s'il s'agit encore du « quiétisme ». Le concept de semiquiétisme ou celui de quiétisme mitigé inventé par des historiens rendent mal compte de ces différences. Le bref *Cum alias* en effet est centré sur la question du pur amour ; la première et la dernière propositions concernent l'existence d'un « état » (*status*) d'amour pur constituant toute la vie intérieure. Un ensemble de propositions condamnées définissait ce pur amour par l'absence de la crainte du châtiment et des désirs de la récompense, et admettait que dans l'état de sainte indifférence la suppression des désirs et de la volonté portait sur les désirs de salut comme salut propre, et que la déréliction ne concernait que l'intérêt propre (n. 1, 4-7). D'autres propositions portaient sur les dernières épreuves, le sacrifice qui peut être absolu (n. 8), la conscience réfléchie de la réprobation (n. 9).

Les passages où Fénelon élaborait une anthropologie pour soutenir sa doctrine étaient aussi relevés : distinction de la réflexion et du fond intime de la conscience (n. 9), de la partie supérieure et de l'inférieure (n. 11, 14), avec, bien entendu, la fameuse proposition concernant le « trouble involontaire » de Jésus Christ (n. 13). La passivité, la perte des actes discursifs, la pratique des vertus sans penser qu'elles sont vertus, où on pourrait reconnaître des erreurs proches de celles du quiétisme primitivement condamné, ne sont condamnées que dans la mesure où elles sont en rapport avec cette anthropologie : Fénelon en effet n'a cessé de distinguer du quiétisme ses propres idées ; rien n'en était plus loin. Le bref condamnait les propositions qui lient la méditation (donc les actes discursifs) avec l'amour intéressé (n. 15), qui reconnaissent dans l'état passif un exercice des vertus (donc à l'opposé des thèses attribuées aux quiétistes), mais sans conscience de ces vertus (n. 18), une recherche de l'amour, mais d'un amour qui n'est plus considéré comme perfection de l'homme (n. 19). L'essentiel de l'anthropologie fénelonienne, le caractère réflexif ou non changeant la nature d'un acte, la distinction de l'acte et de l'état, les deux niveaux du moi, étaient relevés sans que fût prise en compte la modification fondamentale qu'elles introduisaient par rapport au quiétisme d'autrefois.

4. **Une doctrine de l'acte.** – Un des reproches faits par les adversaires de ceux qu'on appela à partir de 1682 « quiétistes » était, comme le nom l'indiquait, la pratique d'un total repos (*quies*), la passivité, l'absence des actes et des pensées, un mutisme (*silenzio muti,* J. de Guibert, *op. cit.,* n. 442, p. 257, lettre de Caraccioli du 30 janv. 1682) proche d'une mort. La bulle *Coelestis Pastor* développait ces thèmes. Avec ces reproches, justifiés ou non du point de vue d'une orthodoxie, étaient posés des problèmes essentiels de la vie spirituelle, le problème de l'acte, celui de la pensée, celui du temps.

Non que ces problèmes fussent nouveaux : la réflexion sur l'acte humain, sur l'acte pur, et la

distinction entre acte et puissance tenaient une place centrale chez saint Thomas et fondaient une éthique encore peu discutée à l'époque où A. Gardeil publiait l'article *Acte* du DTC. Cependant la nouveauté du 17e siècle, c'était de poser ces trois problèmes, de l'acte, de la pensée et du temps, en rapport avec une philosophie qui s'était développée de façon autonome (cartésianisme) et avec une expérience mystique dont les documents se présentent comme décisifs.

Il faut ici distinguer : la doctrine de la cessation des actes et celle de l'acte continu ne sont pas identiques à celle de l'absence des pensées, et certains auteurs comme certains adversaires sont plus sensibles à l'absence des pensées (Nicole, F. Lamy), tandis que d'autres traitent de façon explicite le problème de la cessation des actes. Néanmoins, c'est sous forme d'actes de l'intelligence (ou chez certains adversaires des mystiques comme Chéron d'« actes de la raison ») que les pensées apparaissent dans la contemplation ou sont dépassées. On pourra parler d'un état d'amour au-delà des actes d'amour, de la cessation des pensées au-delà des actes de l'intelligence. Nous verrons que les deux questions seront au 17e siècle étroitement liées.

Saint François de Sales pensait que, sans renouvellement des actes, subsistait une habitude de charité, un « lent et faible mouvement » (cité par G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme,* Paris, 1950, p. 8). Au fond de l'âme, la divinité agit en nous sans nous (p. 13), mais nous coopérons à cette action par notre consentement. Que la connaissance de ces actes soit le résultat d'une réflexion (qui, comme chez saint Thomas, peut être à l'origine d'un nouveau repliement par la saisie de l'acte comme objet, et ainsi à l'infini, au moins en puissance, *ibid.*, p. 11), ou qu'elle soit une saisie immédiate, comme chez Platon, et se développe en plusieurs états de conscience, de la conscience réflexive à l'inconscient, comme chez saint Augustin, l'acte et la connaissance de l'acte ont fait l'objet d'analyses bien avant Descartes. Mais, contrairement à Descartes, saint Augustin ne dit pas que l'âme pense (*cogitare*) toujours ; simplement elle a quelque *science* de son existence (G. Lewis, *op. cit.*, p. 35). De plus, selon Descartes, toute pensée se caractérise par la conscience, non pas exactement par la réflexion qui est un simple progrès de la pensée. Descartes affirme que la pensée est actuellement permanente ; il écrit à Arnauld en 1648 : « Necessarium videtur ut mens semper actu cogitet ; quia cogitatio constituit ejus essentiam » (cité par G. Lewis, *op. cit.*, p. 42) : ce qui vaut pour le temps de l'enfance, du sommeil, des évanouissements.

Ceci posé, Descartes tempère son paradoxe en distinguant des degrés de conscience, un subconscient, et en nuançant son affirmation : il y a une actuelle connaissance des actes et des opérations de notre esprit, mais pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance ; la *cogitatio* désigne soit tel acte de penser, soit la réalité pensante : la « faculté » fait le lien entre les deux, mais les facultés ne sont pas, comme pour les scolastiques, pouvoir virtuel, elles s'exercent en acte. Que l'imagination ne puisse penser les modalités de ces puissances s'explique par le fait qu'elle n'est adaptée qu'à la pensée des choses matérielles. Comme le moi est continu dans la durée, les puissances qui se sont exercées en acte demeurent comme des propriétés latentes : il y a en la pensée des vestiges, des dispositions qui ne sont pas des « pensées », mais qui demeurent comme des *habitus*. Et ici Descartes cède la place au théologien qui établit l'existence des habitus de la foi et de la grâce qui se manifestent par les actes des vertus théologales.

Il fallait rappeler cette position philosophique du problème de l'acte, car les protagonistes de la querelle du quiétisme ne pourront pas ne pas penser dans ces perspectives la question d'un acte continu, celle de la cessation des actes, et celle de l'absence de pensées, reprochées aux mystiques.

Avant même la querelle du quiétisme, les mystiques avaient trouvé des contradicteurs sur la doctrine de l'acte et avaient élaboré sur ce point des analyses précises. Aussi les débats du quiétisme apparaissent-ils comme une nouvelle phase de discussions déjà vives depuis plusieurs dizaines d'années.

On trouvait déjà dans l'*Examen de la théologie mystique,* que le carme Jean Chéron (DS, t. 2, col. 821-22) avait publié en 1657 contre J.-J. Surin et les mystiques, de nombreux développements où il défendait les droits de la connaissance et de l'intelligence, de la raison, dans la théologie. Dès le titre il dénonçait les mystiques comme étant dans l'illusion et donnant aux affections, passions, délectations et goûts spirituels ce qu'ils ôtaient à la raison et à la doctrine : vieille accusation d'irrationalisme, placée ici sous le patronage de sainte Thérèse, jadis lancée contre les *alumbrados* et les spirituels. Chéron écrit que la théologie est acte de l'intelligence : « Je dis que la théologie quelle qu'elle soit doit être un acte ou plusieurs actes d'intelligence, ce qui ne pourrait convenir à aucun acte de volonté, si, comme le supposent ces mystiques, les actes de la volonté n'étaient pas formellement connaissance » (*Examen...*, 1657, p. 20-21) ; et dans son livre, il souligne que l'amour, à la différence de la passion qui altère le corps, est un « acte effectif » (p. 34). Il distingue les véritables actes de ceux que les mystiques exaltent, et il affirme que l'union actuelle avec Dieu est d'autant plus grande et plus parfaite que sont plus fréquents, plus intenses et plus purs, les actes faits par le motif de plaire à Dieu (p. 169), représentation de la vie spirituelle comme une succession d'actes qualitativement différents mais nécessaires à l'union avec Dieu.

Mais Chéron ne posait pas en tant que tel le problème de la nature de l'acte, se contentant d'affirmer à partir d'Aristote que la contemplation des choses divines était un acte de l'âme et que cette contemplation n'était en cette vie ni permanente ni constante (p. 10), et reprenant la vieille accusation d'inaction au sens de paresse ou de « perte de temps » (p. 11), « inaction » qui un siècle plus tôt signifiait une action intérieure : « inactio » et non une absence d'action (cf. DS, t. 7, col. 1630-39).

Sans toujours apporter de solutions originales, les spirituels avaient, depuis le milieu du siècle, abordé explicitement cette question de l'acte. Dès la première édition de *La Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation,* en 1664, Malaval (DS, t. 10, col. 152-58) soulignait que dans la contemplation l'âme ne produisait « aucun acte », demeurait « abandonnée, impuissante et morte » (p. 27, éd. citée 1673) et ne pensait à rien (p. 4), mais il nuançait ces affirmations tranchantes, en distinguant l'acte et le ressouvenir, et en élaborant une doctrine de l'« intention » : non qu'une « intention virtuelle » suffise ici, il faut une « intention éminente » qui comprend en soi tous les actes (p. 29, 31, 64) : comme l'homme qui se met en marche et ne réfléchit pas sans cesse au but de son voyage, le contemplatif peut être « incessamment en la présence de Dieu » (p. 62-63) en se contentant de fortifier de temps en temps cette présence. Cette doctrine de l'intention sera au cœur des débats ultérieurs, mais elle permettait à Malaval, dans de longs développements de la 2e section (à partir de 1670), de préciser ce qu'est cette paradoxale « pensée », le contemplatif pouvant à la fois ne penser à rien et penser « continuellement » à Dieu (p. 133), invoquer « perpétuellement » l'Esprit (p. 136), et y penser « souvent » (p. 134). Imprécision de la synthèse, qui traduit l'ambiguïté de ce qu'on appelle l'expérience, à la fois continue et discontinue, la « fréquence » de la pensée essayant de faire tenir ensemble les deux affirmations.

D'une autre façon, Malaval définit la spécificité de l'acte de contemplation en introduisant une notion qualitative, celle de l'acte « distinct » ou « confus » : certes il semble privilégier l'amour sur la connaissance, prenant le contrepied de l'École (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 407 svv), et surtout des affirmations sans nuances de Chéron, mais il ne réprouve que la connaissance « distincte » ou l'amour « distinct », et il privilégie une « petite » connaissance, ce qui lui permet de ressaisir l'affirmation traditionnelle qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance (p. 139-51). Il soutient que l'acte de contemplation n'est pas un acte distinct (p. 153), que c'est un acte non de la raison mais de l'intelligence, que c'est un acte « plus simple » que le raisonnement (p. 166-67). Ainsi cet acte est *un* « acte confus et universel » qui prend la place *des* actes distincts (p. 175, 328). Malaval soutient donc à la fois que l'âme est passive et qu'elle produit des actions (p. 180-82), qu'elle n'est pas oisive (p. 328). Quant au rapport avec le temps, nous trouvons la même tentative de tenir à la fois la continuité (p. 255) et les limites, d'où deux expressions pour cela : soit l'atténuation verbale, dont Fénelon plus tard usera beaucoup pour tenter de dépasser la contradiction (« autant qu'il est possible... », p. 329), soit le passage d'un surcroît quantitatif à un changement qualitatif ; par l'intermédiaire de l'« habitude », mais au-delà de l'habitude, pour atteindre la fixité, on peut définir « un acte continuel qui n'est proprement que la multiplication d'un même acte, mais si doucement et si facilement produit par la force de l'habitude que l'on dirait que ce n'est qu'un acte seul » (p. 357), et Malaval donne l'exemple des deux yeux qui ne font qu'un seul regard.

L'introduction de la modalité (nombre, qualité, douceur, facilité, limites de possibilité, etc.) ne pouvait que déplacer la problématique traditionnelle de la théologie pour introduire une perspective spirituelle, ou, comme disaient les mystiques, expérimentale. Les difficultés étaient inévitables si l'on voulait, sans recourir à d'autres concepts, interpréter en rigueur leurs affirmations en apparence contradictoires : lorsque M. Laronde (DS, t. 9, col. 305-06), dans sa *Pratique de l'oraison de foi* (Paris, 1684), oppose l'image à la pensée (dans le cas de l'Humanité du Christ), ce n'est nullement pour donner à la « pensée » le sens qu'un Chéron, puis, comme nous le verrons, un Nicole et un Bossuet lui donnent, mais c'est pour faire de l'image une « pensée de foi », une « pensée de l'entendement » qui exclut « forme distincte » et « figure de l'imagination » (p. 108-10), c'est pour faire de cette pensée un « acte pur », une vue d'un « simple objet » (p. 111, 113). Laronde peut alors citer à plusieurs reprises (p. 113, 223) la remarque de Marie de l'Incarnation dans sa vie (*Vie* par Cl. Martin, IV, 5, Paris, 1677, p. 661) : « Ce n'est pas un acte, ce n'est pas un respir, c'est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu que je ne puis trouver de termes pour m'expliquer » (p. 223-24). Ainsi, se tenant toujours sur le plan de la modalité, Laronde, comme nombre de spirituels (tel son confrère Épiphane Louys, DS, t. 9, col. 1088-91), interprète la stabilité et l'immobilité du vrai spirituel comme tranquillité, sérénité, simplification (p. 216-17), et il donne à l'inaction le même sens que Malaval : repos, simple attention.

Dans tous ces textes, la simplicité et l'unité sont donc à l'horizon de l'acte : Malaval mettait cette simplification en rapport avec la démarche cartésienne (*Pratique...*, p. 333-34) : « de nos jours un grand philosophe » pour rétablir la philosophie dans sa pureté aurait pensé qu'il fallait que l'esprit se dégageât de ses connaissances passées et se conduisît par principes : alors « toutes les connaissances deviendraient plus pures et plus parfaites ». Ce mouvement apparaît bien comme le symbole de la rupture que les mystiques, que bientôt on appellera quiétistes, essayèrent de réaliser en posant un acte pur et simple, une pensée qui reste pensée sans être raisonnement.

C'est dans leur mouvance que se situe M^me^ Guyon, dont le *Moyen court* (1686) pose une doctrine de l'« acte simple » sur laquelle se cristalliseront les oppositions et les débats (cf. DS, art. *Guyon*) : elle reprend les notions présentes dans la *Pratique facile* de Malaval, en particulier celle de l'« acte éminent ». Elle écrit ainsi : « un acte éminent qui comprend les autres avec plus de perfection », quoiqu'on n'ait pas « ceux-ci comme distincts et multipliés » (*Moyen court*, éd. 1686, p. 64), et elle dénonce ceux qui croient que l'âme dans l'oraison de silence est « stupide, morte et sans action » (p. 80), et elle ajoute : « L'on ne dit pas qu'il ne faut point agir, mais qu'il faut agir par dépendance du mouvement de la grâce » (p. 80). Et, reprenant le paradoxe déjà plusieurs fois énoncé : « Cette action de l'âme est une action pleine de repos » (p. 81). C'est sur l'effort ou la dépendance que se fait la discrimination. « C'est donc une action, mais une action si noble, si paisible, si tranquille qu'il semble à l'âme qu'elle n'agit pas, parce qu'elle agit comme naturellement » (p. 82).

Le 22^e^ paragraphe du *Moyen court* s'intitule « Des actes intérieurs » (p. 99) : par un « acte simple » (notion que, comme celle de purification, M^me^ Guyon emprunte au pseudo-Denys, *Hierarchia cael.* III, 3), l'âme fait retour vers Dieu, son acte subsiste et, plusieurs actes réitérés faisant une habitude, « l'âme contracte l'habitude de la conversion » ; cependant elle ne doit pas chercher un acte par d'autres actes mais se tenir attachée « par un acte simple à Dieu seul » (p. 102-03). M^me^ Guyon entreprend donc, affirmant qu'il faut faire des actes, de spécifier ces actes : passagers et distincts, ou continués, directs ou réfléchis (p. 103-04), et elle note bien que sur cette conception de l'acte se nouent les difficultés : il faut faire des actes, on peut ne plus les distinguer, mais on fait des actes, certes pas par soi-même. La différence est sur la « manière » (p. 106) dont on les fait : distincts et sensibles, ou profonds.

D'où les nuances apportées à la notion de passivité sur laquelle naîtront bien des discussions. L'homme peut résister à Dieu, et Dieu n'agit pas en lui sans son consentement, mais il suffit d'un « consentement passif » (p. 130) parce que primitivement l'homme a donné un « consentement actif et général » à ce que Dieu ferait. L'âme ne concourt donc que « passivement » à l'opération de Dieu jusqu'à ce qu'il absorbe tout. L'action est donc « la porte », mais aller au-delà de l'action n'est pas perdre la possibilité d'un consentement ou d'un concours.

A propos de la pensée, M^me^ Guyon met l'oraison du cœur au-dessus de « l'oraison de seule pensée » (p. 5), car la pensée est discontinue, l'esprit ne pouvant penser à une chose qu'en cessant de penser à une autre, tandis que l'oraison du cœur n'est point interrompue par l'oraison de l'esprit (p. 6), elle est, en un sens, « toujours égale, jamais interrompue », comme on le lit dans *Les Torrents* (éd. 1720, p. 259). Une telle doctrine pourrait conduire aux thèses qui seront bientôt dénoncées dans la bulle *Coelestis Pastor*, au mépris de la dévotion à l'Humanité du Christ et à ses mystères ; le reproche avait été formulé de longue date contre les mystiques. M^me^ Guyon va au-devant de l'objection dans un paragraphe du *Moyen court* (n. 8, « Des mystères ») où elle oppose ce qu'est « porter les états de Jésus-Christ » à « considérer seulement les états de Jésus-Christ » (p. 33), à raisonner dessus : l'impossibilité à « penser à un mystère » est relayée par « l'attention amoureuse à Dieu » qui renferme toute dévotion particulière (p. 34). Sans exclure ni les actes ni les pensées, M^me^ Guyon élaborait une doctrine de l'acte simple et de l'oraison du cœur qui évitait l'intellectualisme de la succession des actes distincts et l'affirmation d'une cessation des pensées et des actes

qui risquerait d'être ruineuse pour la foi et pour la morale.

On conçoit que ces thèses ne passèrent pas inaperçues et se heurtèrent à l'opposition des adversaires des mystiques, puis des quiétistes, de Nicole et de Bossuet, mais ces derniers apportèrent bien des nuances à leur refus. Nicole, dès 1679, dans le *Traité de l'oraison* dirigé contre Bernières, Guilloré et Malaval, soutenait que l'on ne peut aimer sans connaître, qu'une « idée », des « pensées » sont à l'origine de l'amour, même si « le lieu de la vérité n'est pas l'esprit mais le cœur » (éd. 1679, p. 278). Mais c'est un moyen de mieux défendre contre Bernières une oraison pleine de pensées et de connaissances, et contre Barcos la méditation discursive : la référence au cœur, à l'affectivité, dont nous mesurerons l'importance fondamentale chez lui, n'est pas une façon de dépasser l'exercice de l'intelligence, mais de la déplacer, de substituer un objet (sensibilité, cordialité, etc.) à un autre objet.

Bossuet s'oppose, comme Nicole, à une foi nue et à un amour qui ne reposerait sur une connaissance, tout en refusant à la fois un retour sur soi et un retour sur une simple présence de Dieu (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 410 svv). Les « actes intérieurs » sont produits par l'attention, et, selon Bossuet, disposent à l'attention (p. 412-13), le problème essentiel étant de savoir si cet « acte intérieur », que même M^me^ Guyon reconnaît au point de départ, doit soit se « simplifier » (au point de changer de nature) ou « subsister » sous une autre forme, soit rester sous la forme d'un acte tout au long de l'itinéraire, à chaque étape de l'oraison. Même l'abandon que prêche Bossuet (objet en 1691 de son *Discours sur l'acte d'abandon*) ne consiste dans un effacement, ni de l'acte, ni de la pensée, mais dans un acte qui renferme toute la multiplicité des pensées : le geste par lequel l'homme s'abandonne à Dieu n'est pas effacement de l'acte, mais un acte, non pas passivité mais activité, affirmation du sujet au moment même où il s'abandonne, et détermination d'un objet (les attributs divins, les qualités divines) auquel il s'abandonne (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 414 svv). Cette conception de l'abandon comme acte permet de mesurer en quoi il s'écarte de l'abandon que l'on trouve chez ceux qui prônent consentement passif ou acte simple.

Il pourrait sembler que la notion d'« intention » mise en avant par Malaval puisse servir de point commun entre les spirituels accusés de quiétisme et leurs adversaires. Cependant sur ce terrain encore se fait entre eux la discrimination. Déjà avant la querelle du quiétisme, Nicole notait que l'intention n'est pas une pensée (*Traité de l'oraison*, 1679, p. 30), mais un mouvement du cœur : quoi qu'il en soit du glissement affectif si caractéristique de Nicole, le théologien janséniste reprend à la fois la notion d'intention et l'exemple que donnait Malaval de l'« homme qui entreprend un voyage » et n'a pas besoin de penser « toujours actuellement au terme de son voyage » (*Traité de l'oraison*, 1679, p. 32) ; mais la différence avec Malaval, que l'on retrouvera dans les débats du quiétisme, est que cette intention est, selon Nicole, « vue secrète » et « amour caché », donc se traduit psychologiquement pour fonder une théorie de l'acte, alors que, selon Malaval, elle servait seulement de métaphore de la présence de Dieu. Bossuet aussi place l'intention au cœur de sa spiritualité, parallèle de l'attention psychologique ; il pouvait autrefois souligner le rôle de l'attention perpétuelle au-delà même de la conscience, d'un amour subsistant au cours du sommeil, et reprendre l'exemple donné jadis par Arnauld dans *La Fréquente communion* d'une femme qui aime son mari et n'a pas besoin de rappeler cette pensée à sa mémoire, son cœur le faisant (car il s'agit bien pour lui d'une « pensée », ce qu'il souligne suivant sans doute les leçons de Descartes, cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient*, cité *supra*, p. 239 ; J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 211).

Mais dès que la querelle du quiétisme eût éveillé sa méfiance, Bossuet insista sur le caractère d'« acte de notre esprit » de l'intention (J. Le Brun, *op. cit.*, p. 426-27) et critiqua l'exemple du voyageur utilisé autrefois par Malaval et par Nicole. L'acte, dit-il désormais, subsiste comme une impulsion donnée à un trait, mais peut être interrompu par l'interruption de la réflexion, par le sommeil ou par une trop grande occupation : un acte ne peut être continu. Malaval ne disait pas autre chose, mais nous voyons ici prendre consistance un discours antiquiétiste en marge des textes incriminés : l'acte continu sera attribué malgré eux aux quiétistes parce que leur conception de l'acte excluait son assimilation à une pensée. D'où les nombreux textes où Bossuet insiste sur la répétition des actes renouvelant l'intention. Faut-il penser que Bossuet a trop ou insuffisamment lu Descartes pour ne pas voir toutes les nuances qu'apportait le philosophe en affirmant la présence inaperçue en notre esprit de facultés en puissance à côté des actes successifs de la pensée (cf. G. Lewis, *op. cit.*, p. 61-67) ?

Au cours de la querelle du quiétisme proprement dite, la question de l'acte sera au premier plan, dès les discussions et les échanges de lettres entre M^me^ Guyon et Bossuet en 1693-1694, et elle reviendra dans les textes de Fénelon. M^me^ Guyon, qui avait élaboré dans le *Moyen court* une doctrine de l'acte simple, trouve chez Bossuet un contradicteur à la fois sur ce qu'elle écrit dans sa *Vie* à propos des « communications en silence » et sur ce qu'elle écrit dans le *Moyen court* sur le « consentement passif » : silence et absence d'actes paraissent à Bossuet, qui prend ces expressions au pied de la lettre, discutables même lorsque M^me^ Guyon donne toutes explications : l'un et l'autre accepteraient des « actes simples », mais Bossuet les accepterait dans la mesure où, même exténués, ils restent des actes, et M^me^ Guyon, en partant d'une expérience où tout se passe comme si la différence de modalité entraînait une différence de nature. La spécificité de l'anthropologie des auteurs dits quiétistes apparaît ici au regard d'une orthodoxie et d'une pensée marquée trop superficiellement par le cartésianisme.

D'ailleurs M^me^ Guyon ne cherche pas à élaborer explicitement une théorie de l'acte : elle part d'une expérience dans laquelle tel phénomène est ou non « aperçu » : ainsi le repos dans lequel on ne réfléchit plus sur les désirs ne peut être ni défini, ni senti ; la simplicité et la pureté font que l'homme ne peut rien distinguer ni connaître en elles : M^me^ Guyon ne décide pas si cet état est essentiellement actif et si on peut encore parler de pensées. Elle se contente de rendre compte de l'état de ceux qui ne peuvent pas faire d'« actes distincts » (*Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 157 ; J. Le Brun, *op. cit.*, p. 478) ; la conscience de l'acte peut cesser, mais elle ne signifie pas que l'acte disparaisse (contrairement à ce que M^me^ Guyon écrit dans sa *Vie* à propos de son oraison, la volonté engloutissant les deux autres puissances, où ne subsiste plus qu'un goût de Dieu pur, simple, « sans acte ni discours », *Vie*, éd. 1720, p. 81). Ainsi elle n'aperçoit plus la « pente » entre Dieu et l'âme, la pente n'est ni sensible, ni aperçue, mais l'absence de conscience est plus qu'un phénomène voilant la manifestation, c'est peut-être aussi que cette pente a disparu : « Il est vrai de dire en un sens qu'il n'y en a plus » (*Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 149). A travers ce silence, cette disparition, cette « mort », se manifeste ce qu'elles sont, leur nature, leur « dissemblance » ou la dispari-

tion de cette dissemblance (t. 6, p. 158) avec Dieu : cette mort est-elle « abstraction », provisoire silence de qualités essentielles à ce qu'est une âme (pensée, activité), ou au contraire le « fond de ce qu'elles sont » (t. 6, p. 151) ? Telle est la question fondamentale que pose le spirituel qui interroge le repos qu'il sent en lui. Or le théologien, Bossuet en l'occurrence, a du mal à s'adapter à une problématique qui lui est étrangère : ses objections sur les problèmes de l'activité et de l'intelligence (lettre du 4 mars 1694, *Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 161 svv ; cf. J. Le Brun, *op. cit.*, p. 479-83). Il durcit la position de M^me^ Guyon en la présentant comme un état permanent d'impossibilité de prier pour soi, allant plus loin que les anathèmes de *Coelestis Pastor* qui se contentait de condamner le mépris de la production des actes (« absque productione actuum », n. 21) sous prétexte que Dieu ne s'y plairait pas. Il soutient qu'il y a toujours des actes dans l'oraison et spécifie (ce qui est totalement méconnaître la portée des affirmations de M^me^ Guyon) des actes de foi, d'espérance et de charité. Certes, en soutenant qu'il y a toujours des actes, il dit que ces actes peuvent être « cachés », mais selon lui ils ne peuvent pas ne pas y être au moins comme « secrète intention » (*Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 185), sinon comme « actes exprès » (p. 172, 187).

Devant cette inflexion théologique, qui constitue pour ainsi dire en système une erreur de type quiétiste qui n'est que l'interprétation déformée des affirmations guyoniennes, nous voyons comment se constituent peu à peu ce contre quoi les adversaires du quiétisme se battent, et leur interprétation à partir des textes qu'ils ont lus avec leurs présupposés. M^me^ Guyon peut sans difficulté répliquer qu'une « prière sans réflexion », « substantielle », n'étouffe pas les actes distincts, que la « réalité de l'acte » subsiste sous la forme d'« une manière d'acte direct et sans réflexion » (dans *Correspondance* de Bossuet, t. 6, p. 194-95), mais ce qui est chez elle tentatives pour préciser de différentes façons sa pensée ne peut convaincre le théologien.

Les articles d'Issy qui portent la marque de Bossuet, les premiers des 34 articles, insistent sur la production des « actes » des vertus et sur l'exercice « explicite » de ces vertus : actes de foi, demandes, repentir, actes compatibles avec la plus haute perfection (art. 1-11 d'Issy, dans *Œuvres* de Fénelon, t. 1, 1983, p. 1534-35). Les nuances apportées ensuite à ces affirmations si tranchantes reflètent moins une inflexion de la doctrine que les précisions que n'a cessé de donner Bossuet tout en repoussant l'idée d'un acte permanent qu'il attribue aux quiétistes : les actes d'obligation ne sont selon lui ni des actes méthodiques et arrangés, ni des actes réduits en formules, ni inquiets ou empressés (art. 12), mais des actes formés dans le cœur, avec douceur et tranquillité. En apparence, c'est adopter le point de vue de la modalité ; en réalité c'est pour faire glisser la considération de l'acte suivant la modalité du confus ou de l'universel, vers celle de l'acte suivant les modalités affectives (douceur, tranquillité) : perspectives de Nicole, mais, comme nous le verrons, non pas de Fénelon (cf. J. Le Brun, *op. cit.*, p. 547). De la même façon, l'union dans la charité de tous les actes s'entend selon Bossuet de l'animation des vertus par la charité qui règle et prescrit leurs exercices même si ces actes ne sont « pas toujours sensiblement et distinctement aperçus » (art. 13). Et c'est une réduction analogue qui se fait dans la négation de l'« acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption » et dans l'affirmation d'une disposition et préparation habituelle (art. 19) : ici encore il est attribué à des adversaires « quiétistes » une doctrine où ils auraient du mal à se reconnaître.

Déjà, avec les articles d'Issy nous abordons un autre aspect du « quiétisme » : il n'est plus possible, sinon en un sens abusif, très large (qui est le sens que les adversaires de M^me^ Guyon et de Fénelon ont voulu leur imposer) de parler de quiétisme. La doctrine de Fénelon n'a rien à voir avec le quiétisme illuministe dénoncé à l'époque du procès de Molinos.

Bossuet, cependant, pour qui l'acte est l'unité essentielle de la vie psychologique et spirituelle de l'homme, ne cessera, faute sans doute de reconnaître la spécificité fénelonienne et pour en rester au point de vue des adversaires de Malaval, de Molinos et de M^me^ Guyon, de combattre la conception d'un « acte continu » où Fénelon ne reconnaîtra nullement sa pensée : de nombreuses pages de l'*Instruction sur les états d'oraison* y sont encore consacrées (cf. J. Le Brun, *op. cit.*, p. 614-18) mais sans parvenir à élaborer une synthèse cohérente.

A propos de la réflexion, Bossuet avait aussi pris parti : selon lui le rejet des réflexions est le « principe » même des nouveaux mystiques (*Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. 18, p. 457). Il y voit une contradiction, car selon lui tout état susceptible de supporter un discours ne peut être que réflexif : même si pratiquement Bossuet est prêt à atténuer ce que ses affirmations ont de trop abrupt, il en revient sans cesse à la conviction qu'une réflexion dégagée de retour sur soi est possible : conviction plus que démonstration, car d'un côté il maintient le principe de la nécessité de l'acte de réflexion, de l'autre il admet que l'âme puisse ne pas s'apercevoir de ses sentiments (t. 18, p. 467).

Avec la spiritualité de Fénelon, la question d'un acte perpétuel est dépassée : il ne cesse de combattre l'acte unique et perpétuel où il ne voit que chimère ou une chose « extravagante » (*Maximes des saints*, art. 25, faux, *Œuvres*, t. 1, 1983, p. 1065) ; l'oraison perpétuelle telle qu'il la conçoit est une suite d'actes : mais si la contemplation n'est pas toujours actuelle, les actes subsistent, pour ainsi dire inconsciemment, de façon imperceptible (cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient...*, p. 249-57 ; H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, p. 99-100). La question centrale pour lui est celle du désintéressement.

5. **La question de l'amour pur.** – Quelle que soit l'histoire de l'amour pur depuis l'Antiquité et au Moyen Âge, le quiétisme apparaît comme une doctrine ou une pratique caractérisée par un amour totalement désintéressé, tendant, au moins théoriquement, à la disparition du sujet : querelle du quiétisme ou querelle du pur amour sont devenues synonymes.

Sur le problème de l'amour pur, outre les ouvrages donnés en référence, voir S. Harent, *A propos de Fénelon, la question de l'amour pur*, dans *Études*, 20 avril 1911, p. 178-96 ; 5 mai 1911, p. 349-63 ; 20 mai 1911, p. 480-500 ; 20 juin 1911, p. 745-68 ; J. Orcibal, *La spiritualité de Gabriel Gerberon, champion de Jansenius et de Fénelon*, RHEF, 1957, n. 140, p. 151-222.

C'était déjà le point essentiel de désaccord que G. Gerberon (DS, t. 6, col. 289-93) relevait entre Bossuet et Fénelon (cf. J. Orcibal, *La spiritualité de Gabriel Gerberon, op. cit.*, p. 182). Il y a là l'effet d'un glissement des thèses « quiétistes » et de leur réduction à la position de Fénelon. Nouveaux débats greffés sur ceux que suscitèrent les œuvres de Molinos ou de M^me^ Guyon, ou bien aboutissement du premier quiétisme, la querelle de l'amour pur pose les problèmes fondamentaux de l'amour divin. L'historiographie, dominée au 20^e^ siècle par l'œuvre de H. Bremond, a contribué à centrer sur lui les problèmes ; Bremond, qui y reconnaissait la question qui l'avait toujours hanté et qui avait un moindre intérêt pour le premier

quiétisme, a sans cesse tenté d'élaborer sur le pur amour une synthèse qui se dérobait à ses efforts (cf. É. Goichot, *Henri Bremond historien du sentiment religieux*, Paris, 1982).

Si la question du pur amour est une question « moderne », elle s'ancre sur les thèses augustiniennes et sur l'héritage de l'Antiquité : il faut en effet remonter plus haut que n'a fait Bremond pour saisir la complexité et l'ambiguïté de ces débats.

De façon très systématique, Anders Nygren (*Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. P. Jundt, 3 vol., Paris, 1944-1952) avait posé que deux conceptions antinomiques de l'amour, d'un côté un amour gratuit, non motivé, théocentrique, de l'autre un amour individualiste, égocentrique, avaient en un équilibre plus ou moins cohérent cohabité depuis les origines du christianisme : seul le premier serait authentiquement chrétien ; déjà un peu terni chez saint Jean, il se serait peu à peu corrompu au contact de l'*érôs* platonicien et n'aurait été restauré dans son abrupte rigueur que par Luther, le premier depuis saint Paul à soutenir intégralement l'*agapè* chrétienne. Malgré son simplisme et une information sommaire, la thèse de A. Nygren mettait en avant le rôle de saint Augustin et de sa doctrine de la grâce s'exerçant sous la forme d'une délectation invincible, et d'un autre côté l'héritage du pseudo-Denys, et il en faisait les contradictoires fondateurs de la théorie d'un *érôs* mystique.

Il est vrai que les textes de saint Augustin pourront servir d'autorité à ceux qui, comme Bossuet, voudront établir que le bonheur de l'homme est la fin visée par chacun, que l'amour implique désir et espérance des récompenses divines (J. Orcibal, *La spiritualité de Gabriel Gerberon*, p. 207-09 ; J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 327 svv), que la grâce agit sous la forme de la délectation (J. Le Brun, *ibid.*, p. 339 svv), interprétations que les controversistes antiquiétistes utiliseront souvent, en déplaçant dans un sens psychologique l'opposition augustinienne de l'*uti* (*user* d'un bien) et du *frui* (*jouir* d'un bien, c'est-à-dire l'aimer pour lui-même, sans le rapporter à autre chose, le posséder comme la fin dernière de notre existence) : alors la *fruitio Dei* qui exprimait l'amour de la fin ultime pourra devenir l'expression d'une « jouissance » où la psychologie et l'affectivité sont des médiations nécessaires (cf. R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester, Mass., 1962 ; A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de S. Augustin*, Paris, 1967).

Saint Augustin ne pouvait prévoir le développement de la mystique dans le christianisme et les influences qui s'exerceraient sur elle. Si la thèse, qui a fait date, de P. Rousselot (*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, 1908) est aujourd'hui considérée comme bien systématique, son interprétation des doctrines de l'amour au Moyen Âge met l'accent sur deux conceptions antithétiques, « physique » ou « extatique » qui peuvent servir de modèle théorique, mais, comme l'a montré J. Orcibal (*La spiritualité de Gabriel Gerberon*, p. 210), la charité désintéressée ne recouvre pas exactement l'amour extatique selon P. Rousselot. Historiographiquement cependant, ces thèses ont eu la plus grande influence sur l'interprétation de Bremond.

Selon P. Rousselot, dans la conception dite « physique », la fin dernière de l'amour, selon saint Thomas (I^{a} II^{ae} q. 1, a. 8, *sed contra*), suivant ici saint Augustin, c'est la *beatitudo*, le bonheur : si Dieu est aimé par nous plus que nous-mêmes, c'est en tant qu'il est *un* avec le sujet aimant ; donc l'amour désintéressé est possible parce que Dieu est le principe, l'Être infini dont participent tous les êtres. La possibilité d'un conflit vient du fait que l'être spirituel est associé à la matière : la jouissance des biens des sens entraîne la nécessité d'un sacrifice à Dieu qui est aussi sacrifice à soi-même ; mais sacrifier sa sensualité à l'ordre, c'est se gagner soi-même et améliorer son esprit. De plus, certaines opérations de l'esprit pouvant être occasion de désordre moral pourront être prohibées, ce qui entraînera un sacrifice passager, limité à cette vie (P. Rousselot, *op. cit.*, p. 21-22).

Lorsque Bossuet cherchera au 17^{e} siècle des ancêtres de sa doctrine de l'amour, il reviendra à Hugues de Saint-Victor (*Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. 18, p. 673) qui identifiait deux amours, de cupidité (pour le monde) et de charité (pour Dieu) : si Dieu est aimable pour lui-même, nous le voulons pour notre bien, et Hugues de Saint-Victor expliquait comme des figures de rhétorique les souhaits de Moïse et de saint Paul souhaitant être rayés du livre de vie, être anathèmes pour leurs frères. Bossuet pourrait aussi s'appuyer sur le *De diligendo Deo* de saint Bernard où était encore présentée la conception aristotelicothomiste, avec néanmoins un apparent illogisme au chapitre 7, que notera Fénelon, où saint Bernard affirme que « l'amour de Dieu n'est jamais sans récompense bien que celui qui aime vraiment ne recherche d'autre récompense que Dieu lui-même ».

L'autre tradition, que P. Rousselot appelait « extatique », pose la possibilité (et même la nécessité) d'un amour qui, violentant les inclinations naturelles, se porte vers son objet, conduisant à une véritable annihilation du moi. Cette conception de la charité, qui sera au cœur des débats sur l'amour au 17^{e} siècle, n'avait jamais pris la forme de théories rigoureusement établies, mais à l'arrière-plan, dans la littérature de spiritualité, la poésie ou les sermons, elle formait la trame d'une mentalité qui marqua durablement le mouvement des idées religieuses. La « personne » y est soumise à la folie de l'amour, n'est plus que pure origine d'un mouvement d'amour : la distance toujours maintenue entre celui qui jouit et ce dont il jouit établit une dualité irréductible, mais en même temps l'impossibilité d'envisager une autre récompense que l'amour lui-même, une autre possession que celle de l'aimé. L'idéal d'absolue gratuité va, selon cette conception « extatique » présentée par P. Rousselot, jusqu'au mépris de son avantage, soit temporel, soit éternel, « suum commodum vel temporale, vel aeternum » (Abélard, cité par Rousselot, p. 73), sinon l'amour est « mercenaire ». De plus, selon cette tendance « extatique », l'amour crée entre les personnes, totalement dépouillées sauf de leur puissance d'aimer, une sorte d'égalité, bien différente de la distance toujours maintenue selon saint Augustin entre le *fruens* et le *fruendum* (P. Rousselot, p. 78), et établit même pour ainsi dire une possession de l'aimé par l'amant, de Dieu par celui qui l'aime.

Dans une explicite réfutation de la thèse de P. Rousselot, L.-B. Geiger (*Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952) conteste l'affirmation que dans la conception « physique » de l'amour attribuée à saint Thomas, le même appétit, appétit naturel, soit à l'origine de l'amour de Dieu et de l'amour de soi : il démontre que l'amour de Dieu est désintéressé dans la mesure où il repose sur une connaissance intellectuelle et non sensible ; en revanche il affirme que la conception « extatique » est inconsistante : supprimer les raisons d'aimer (c'est-à-dire la préalable connaissance intellectuelle) c'est aussi supprimer l'amour pour ne laisser que l'« ec-stase » (L.-B. Geiger, *op. cit.*, p. 70-71, n. 36).

A vrai dire, dans la conception « extatique », l'historien tend à faire entrer bien des choses : avant tout l'influence platonicienne qui, à travers le pseudo-Denys, a dominé la spiritualité occidentale, a donné à la mystique un de ses fondements théologiques et fournira à Fénelon quelques-uns des concepts par

lesquels il rendra compte de la contemplation et de l'état passif ; la mise en cause de l'authenticité du corpus dionysien coïncidera avec le déclin de la mystique et la condamnation du quiétisme (DS, art. *France,* t. 5, col. 920 ; art. *Denys,* t. 3, col. 244-49). Mais de l'Orient (références dans J. Orcibal, *La spiritualité de Gabriel Gerberon,* p. 209-10), une conception de l'amour détaché des récompenses revint en Occident et contribua à l'élaboration de l'amour courtois qui à son tour marquera la spiritualité : on trouve des traces de ce jeu d'influences jusque dans la conception de l'amour pur au 17e siècle et chez Fénelon ; ainsi l'emblème de la Carité (cf. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 682-83) qui par Joinville vient de la mystique musulmane, ou l'intérêt porté par Mme Guyon et par Fénelon au thème de Grisélidis.

En outre, l'expérience mystique des nuits et des ultimes épreuves allait poser à la théologie qui voudrait maintenir l'espérance d'une récompense des problèmes difficiles : le désespoir, le renoncement total, la certitude pratique de la damnation allaient à maintes reprises être décrits par les mystiques au point que la fameuse supposition impossible qui sera souvent mentionnée au temps du quiétisme trouvera bien des répondants chez les mystiques du Moyen Âge (Pour une analyse approfondie de cette prière absolument désintéressée, acceptation conditionnelle de l'enfer, cf. R. Leuenberger, *Gott in der Hölle lieben, Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des « pur amour »,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* t. 82/2, 1985, p. 153-72).

Par ailleurs, J. Orcibal a magistralement démontré (*La spiritualité de Gabriel Gerberon,* p. 213-22) que saint Augustin n'était pas aussi hostile à l'amour désintéressé que Bossuet ou Malebranche pourront le croire : nous verrons que les nombreux textes cités par Fénelon, comme ceux qu'invoquait Gerberon, montrent que, sans poser les problèmes que le 17e siècle posera, saint Augustin avait donné des éléments pour les résoudre : la notion même de *fruitio* est totalement distincte d'un eudémonisme et exclut que l'objet soit mis sous la dépendance du sujet. Le seul point où la conciliation serait impossible serait sur la possibilité ou la réalité de l'anéantissement du moi ici-bas, position « moderne » du problème par les mystiques, étrangère à saint Augustin.

La question du pur amour au 17e siècle se pose en des termes nouveaux par rapport à l'Antiquité et même au Moyen Âge. Le développement de la mystique au Moyen Âge avait contribué à ce renouvellement : corpus sans cesse accru d'expériences que l'imprimerie contribua à répandre largement, multiplication des expressions de l'amour désintéressé aussi bien dans la littérature profane que dans la littérature spirituelle, élaboration d'une mystique où la conception extatique va, même comme terme visé, jusqu'à l'anéantissement du moi.

L'évolution des doctrines théologiques joue un rôle important dans ces mutations : on peut faire remonter à l'apparition du nominalisme (comme L.-B. Geiger, *op. cit.,* p. 76) et à la négation de la connaissance intellectuelle sur laquelle repose la conception thomiste de l'amour, ou à la mutation dans la conception des rapports du sujet avec ses états intérieurs, l'origine de cette évolution (seconde hypothèse qu'avec un peu de hâte Geiger interprète en termes de « psychologie », ne semblant pas voir le risque qu'il y a à interpréter saint Thomas selon cette catégorie à la fois anachronique et aujourd'hui inacceptable en tant que telle pour regrouper faits conscients et inconscients) ; en tout cas, on constate au 17e siècle une difficulté à penser selon des catégories modernes les problèmes de l'amour.

Les mystiques ne cessent d'en appeler à une catégorie qu'ils ont du mal à définir, à l'expérience (M. de Certeau, *La Fable mystique,* Paris, 1982 ; J. Le Brun, *Expérience religieuse et expérience littéraire,* dans *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVIIe siècle en France,* éd. par V. Kapp et M. Tietz, Paris-Seattle-Tübingen, 1984, p. 123-46), et ils se fondent sur le vaste corpus médiéval et moderne, autobiographique ou biographique, où s'est exprimé un pur amour de Dieu indépendamment des récompenses. Mais à supposer que l'expérience puisse fonder une théorie, il faudrait avant tout définir cette expérience, ses contours et sa validité à soutenir l'affirmation du caractère désintéressé de l'amour.

Sous cette forme, le fait et la nécessité du pur amour étaient posés dès le début du 16e siècle (que l'on pense aux œuvres de Marguerite de Navarre et aux lettres de G. Briçonnet prêchant l'anéantissement de l'amour-propre ; cf. G. Briçonnet-Marguerite d'Angoulême, *Correspondance,* éd. par Ch. Martineau et M. Veissière, 2 vol., Genève, 1975-1979). Constamment repris, à la fin du 16e siècle et tout au long du 17e à partir des œuvres de Catherine de Gênes et de sa condamnation de l'« amour-propre », le pur amour devint un lieu commun de la spiritualité. Nous ne pouvons qu'énumérer les œuvres d'Isabella Bellinzaga (art. *Breve compendio,* DS, t. 1, col. 1940-42), de Benoît de Canfield (cf. Benoît de Canfield, *Règle de perfection,* éd. J. Orcibal, Paris, 1983 ; DS, art. *France,* t. 5, col. 913-16), de Bérulle (*Bref discours de l'abnégation intérieure,* 1597) : l'anéantissement que prêchent ces œuvres conduit directement au pur amour. Avec saint François de Sales, où Fénelon et Mme Guyon n'auront pas de peine à trouver des textes qui développent une spiritualité de l'amour désintéressé, la doctrine du pur amour se trouve développée sans que rien permette de parler d'un « préquiétisme » (expression de P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. 4, Les temps modernes, 2e partie, Paris, 1928, p. 120 svv), car toute la spiritualité du 17e siècle français tend alors vers l'exaltation du pur amour de Dieu par la lutte contre l'amour-propre allant jusqu'à l'anéantissement, et ces tendances sont bien différentes des erreurs dénoncées chez les Illuminés du 16e siècle et du début du 17e.

Avec un peu de rapidité, on a vu dans le *Palais d'amour divin de Jésus et de l'âme* de Laurent de Paris (Paris, 1602, rééd.) une œuvre exceptionnelle (cf. J. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris, une doctrine du pur amour en France au début du 17e siècle,* Rome, 1959) ; en fait cet ouvrage est un témoin d'une tendance qui marque le 17e siècle français et lui donne dès son début son accent (cf. H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus,* Stuttgart, 1977, p. 136 svv) : les œuvres de Jeanne de Cambry (*Traité de la ruine de l'amour-propre et du bâtiment de l'amour divin,* Paris, 1645), comme celles de nombreux spirituels, se caractérisent par l'opposition de l'amour-propre et de l'amour de Dieu où l'on aurait tort de voir une marque de jansénisme. Cependant de la condamnation de l'amour-propre à l'exaltation d'un amour pur et désintéressé il y a un pas qui n'est pas franchi par tous les spirituels comme il l'était par sainte Catherine de Gênes (*amor proprio - amor puro* ; cf. H.J. Fuchs, *op. cit.,* p. 139, le second caractérisé par l'absence de toute « propriété »). On trouve en effet dans le *Traité de la charité et de l'amour-propre* (1675) de P. Nicole une énergique et très fine dénonciation de l'amour-propre qui se contente par l'intérêt, l'espé-

rance, le repos, la joie ; mais cette dénonciation qui sait faire paradoxalement appel à un véritable intérêt et qui présente la vie spirituelle comme tendue vers les récompenses et animée par des sentiments de plaisir et des délices intérieures est bien ambiguë (depuis les analyses de Bremond, voir J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet, passim,* et H.J. Fuchs, *op. cit.*, p. 248 svv).

C'est qu'ici plusieurs questions doivent être distinguées bien qu'elles soient nouées entre elles au moment des débuts du quiétisme : la question des récompenses, temporelles ou éternelles, et celle du caractère sensible ou délectable de l'amour.

Dans son histoire succincte des attaques contre la mystique au 17e siècle, H. Bremond note qu'une des premières réactions contre le pur amour est celle du P. Sirmond contre Camus (*Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. 11, p. 184-293) : à vrai dire, l'histoire des assauts contre le pur amour avant la querelle du quiétisme constitue l'essentiel du tome 11 du grand livre de Bremond, car les dénonciations contre les *alumbrados* ou contre les Illuminés de Picardie et Guérin (sur ce dernier, voir désormais M.-T. Gaudo-Paquet, *Éducation populaire féminine au XVIIe siècle, P. Guérin et les Filles de la Croix,* thèse de doctorat de IIIe cycle, Lille, 1979, 4 vol., photocopiés) ne comportent guère que les thèmes usés de l'antimysticisme, l'absence d'actes, les scandales moraux, le refus de l'institution hiérarchique. Ce qui deviendra la « querelle du pur amour » en France se noue donc au milieu du 17e siècle sur l'antimysticisme traditionnel qui s'exprimera encore en 1687 dans la constitution *Coelestis Pastor.* A ces débats internes à l'Église catholique, il faut ajouter la controverse déjà active contre les déistes, les stoïciens et Pomponazzi accusés de bannir de la religion crainte et intérêt, espérance de l'immortalité et peur de l'enfer (H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal,* Paris, 1933, p. 109, 125) : l'assimilation de la mystique au déisme et au stoïcisme deviendra un lieu commun à l'époque du quiétisme.

Du point de vue de la théologie, mais avec des implications spirituelles immédiates, le problème de l'attrition, qui resta crucial tout au long du 17e siècle, posait la question de l'espoir et de la crainte, du désir des récompenses et de la peur des châtiments (cf. H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 11, p. 293-326. Bien qu'ils n'abordent pas la question de l'attrition ni celle des récompenses surnaturelles, voir les livres de J. Delumeau, *La peur et l'Occident,* Paris, 1978, et *Le péché et la peur,* Paris, 1983) ; cependant les positions ne sont pas distribuées aussi nettement qu'on pourrait le croire et bien des adversaires de l'attrition de crainte se retrouveront avec une apparente incohérence parmi les adversaires de la conception de l'amour pur. Voir art. *Pénitence,* DS, t. 12, col. 986-93.

Si chez Malaval nous trouvons des éléments d'une conception de l'acte, nous ne trouvons qu'en référence à des actes distincts le refus des « sentiments » dans la contemplation (*Pratique facile,* éd. 1673, p. 143 svv) et la constatation que l'on ne « sent » pas toujours l'amour de Dieu (p. 142) : chez lui « sentir » est distinct de « s'apercevoir », le second existant même en l'absence du premier. Il est vrai que le dépassement de la « suavité » (p. 18), des « délectations » (p. 276) lui paraît constituer un premier pas, en retrait par rapport à la perte des pensées et des actes ; et, s'il parle de « goût de Dieu » (p. 131, 137, 138, etc.) ou de « jouir de Dieu » (p. 31), c'est en secret, c'est dans un fond qui exclut l'affectivité.

De la même façon, chez Molinos, se trouvent liées l'affirmation que les sécheresses et les ténèbres sont l'instrument du bien et qu'il faut étouffer la sensibilité (*Guía Espiritual,* éd. J.I. Tellechea Idigoras, Madrid, 1976, p. 138, 144, 147, et les commentaires de L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église,* Paris, 1969, p. 507), et celle que, l'âme étant un pur esprit, on ne peut en être conscient et que les actes intérieurs sont insensibles au sens d'inconscients (*Guía Espiritual,* éd. cit., p. 145) : l'amour selon lui n'est pas lié au sentiment ou à l'affect (p. 169), mais à la souffrance et à la « résignation ».

Ainsi le dépassement ou le refus du sensible tient dans les œuvres accusées ultérieurement de quiétisme une place moins centrale que ne peuvent le faire croire les débats du pur amour en France au cours du 17e siècle et, ultérieurement, les synthèses fénelo-niennes.

C'est, malgré les apparences, une position relativement nuancée, parfois peu rigoureuse, qu'on trouve dans les œuvres où Nicole dénonce d'abord Guilloré et Malaval, puis plus tard, les « quiétistes » : d'un côté un « panhédonisme » qu'a relevé Bremond et qui est incontestable (cf. le chapitre que Bremond lui consacre au t. 4 de son *Histoire littéraire*), d'un autre côté des mises en garde contre les goûts intérieurs et l'affirmation que la douceur est souvent insensible (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 342-43), atténuations du panhédonisme qui deviendront plus nettes avec le remaniement du *Traité de l'oraison* sous le titre de *Traité de la prière* en 1695 (J. Le Brun, *op. cit.*, p. 557) et avec la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* la même année (J. Le Brun, *op. cit.*, p. 560).

La constitution *Coelestis Pastor* en 1687 laisse la même impression : si l'on y trouve la dénonciation de quatre propositions (n. 27-30) qui dévalorisent la « dévotion sensible » et font du dégoût le moyen de purger l'amour-propre (« cosi si purga l'amor proprio », n. 28), ce n'est qu'un thème mineur dans l'ensemble du texte et il n'apparaît pas que l'amour pur (l'expression ne figure pas dans le texte) soit jugé comme un des axes des doctrines condamnées comme quiétistes.

Avec les œuvres de Mme Guyon, nous trouvons des accents un peu différents et la tradition de la lutte contre l'amour-propre s'y noue à celle qui veut faire dépasser la multiplicité des actes : le *Moyen court* ne comporte encore que peu de pages consacrées à la pureté de l'amour ; l'auteur exalte l'« amour pur et sans intérêts » (éd. 1720, p. 20), sans considération de la récompense, elle note que les sécheresses permettent de séparer l'amour et le plaisir de l'amour (p. 21), et que la béatitude est en Dieu et non dans ses dons (p. 77). Le thème est plus longuement traité dans les *Torrents* où le troisième degré de la voie passive consiste dans le dépouillement de l'âme et la mort des sens et des puissances. Mais avec les *Justifications,* sans doute avec la collaboration de Fénelon, nous trouvons plusieurs chapitres, *Purifications, épreuves ou purgatoire et nuits du sens et de l'esprit, Pur amour, Dieu est au-dessus des sentiments, Sacrifice* ; au chapitre *Pur amour* toutes les citations attendues de Denys, Catherine de Gênes, Jean de la Croix, Tauler, François de Sales, et même saint Augustin ; ailleurs et à plusieurs reprises dans ces dossiers nous trouvons l'affirmation de l'indifférence au salut et l'acceptation de l'enfer.

Quelle que soit la place de l'amour pur dans la spiritualité de Mme Guyon, c'est chez Fénelon qu'il est le plus développé et surtout qu'il est organisé en une synthèse plusieurs fois reprise et nuancée (sur le pur amour chez Fénelon, voir, outre les articles de S. Harent dans les *Études* cités plus haut col. 2824,

R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, 1963, et H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, 1977, p. 77-126). La question de l'amour pur est centrale pour Fénelon. Encore approximativement abordée dans les articles d'Issy qui se contentent (art. 9) de condamner l'indifférence au salut et de noter que les saints ont eu de façon délibérée le désir du salut éternel et de leur rédemption (art. 14), tout en admettant chez les « âmes peinées » l'acceptation de la damnation en « un acte d'abandon parfait et d'un amour pur » (art. 33), la question de l'amour pur devient le centre de l'*Explication des Maximes des saints* en 1697 : tournant dans la controverse et moment où à proprement parler la querelle du quiétisme devient la querelle du pur amour. De plus, sous cette forme, le débat cesse d'être ou une querelle de personnes (M^me^ Guyon, Fénelon, Bossuet) ou une querelle interne à un groupe ou à une Église pour concerner toutes les confessions religieuses et devenir un des grands débats philosophiques des temps modernes : la participation du P. François Lamy, de Malebranche, de Leibniz, les réactions de Jurieu, de Poiret, d'anglais, de néerlandais, d'allemands lui assureront un écho dans toute l'Europe jusqu'à la fin du 18^e^ siècle (voir leurs art. dans DS).

Avec Fénelon le problème de la pureté de l'amour se greffe sur celui de la simplicité de l'acte et de son caractère réflexif, conscient ou inconscient (cf. *Œuvres*, t. 1, 1983, p. 999 svv, 1530 svv). Passant outre les débats sur les phénomènes mystiques, et récusant ce qui pourrait paraître extraordinaire ou miraculeux, Fénelon affirme que l'indifférence est le pur amour sans consolation et sans aucun retour sur l'intérêt propre. Cependant, sans entrer dans le débat théologique, l'auteur de l'*Explication des Maximes des saints* se place sur le terrain de l'expérience : dans le 5^e^ degré d'amour, celui sur lequel portera la discussion avec Bossuet, « on peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre » (*Œuvres*, t. 1, p. 1011), même si par impossible Dieu voulait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé. L'amour de Dieu comme souveraine béatitude subsiste, mais ce bonheur n'est plus le « motif » qui conduit à l'amour.

Dans ces perspectives, le passage de la méditation à la contemplation, cette simplification de l'acte d'amour divin, a pour signe et conséquence le passage de l'amour intéressé à l'amour désintéressé : ainsi c'est autour du désintéressement que s'articule le caractère de la contemplation. Loin de se réaliser dans un acte unique que Fénelon juge chimérique, « la contemplation même la plus passive n'est que l'exercice paisible et uniforme de ce pur amour » (Avertissement, *Œuvres*, t. 1, p. 1005). On pourrait multiplier les citations où l'état passif et l'union essentielle sont définis par « l'entière pureté de cet amour » (*ibid.*), et où « le plus haut de tous les degrés » apparaît comme « l'état habituel » du pur amour.

Quand l'âme veut ce que Dieu veut, alors Dieu pour ainsi dire veut en elle ; l'indifférence implique l'anéantissement du moi, ou plus exactement sa « transformation » (*ibid.*, p. 1005) : « L'amour est sa vie, il est comme son être et comme sa substance, parce qu'il est le seul principe de toutes ses affections » (*Explication des Maximes des saints*, art. 35, Vrai, *Œuvres*, t. 1, p. 1081). Alors on a dépassé le problème de l'acte : les actes restent réels dans cet état habituel de pur amour (*ibid.*, p. 1006).

Ici prend place la supposition impossible, dont nous avons noté le caractère traditionnel et que Fénelon reprend à plusieurs reprises (*Exposition des divers amours, ibid.*, p. 1011 ; art. 2, Vrai, p. 1016 ; art. 5, Vrai, p. 1024-26 ; art. 10, Vrai, p. 1034-37) : c'est la conséquence de cette annihilation du moi, mais il faut souligner qu'ici le problème théologique est pour Fénelon la façon de soutenir par la parole l'expérience spirituelle : la pensée du purgatoire, tout à fait traditionnelle, disparaît et l'enfer devient la métaphore de la souffrance de l'âme, devient le chiffre d'un phénomène intérieur (cf. R. Leuenberger, *Gott in der Hölle lieben*, art. cité, p. 159) ; ainsi le pur amour conduit à repenser en termes nouveaux, non théologiques, le problème de la faute, à le « déthéologiser » selon le mot de R. Leuenberger : la faute est moins alors une catégorie morale que ce que R. Leuenberger appelle une pulsion de destruction de soi (art. cité, p. 163) : c'est le sens de l'article 9, Faux (*Œuvres*, t. 1, p. 1034), où Fénelon ne conteste pas l'état de l'âme, mais conteste seulement que ce soit la perte des vertus théologales, donc situe la faute au sens théologique, tout en poussant à l'extrême sa propre position. On trouverait une analogue et d'aussi grande portée déthéologisation de la faute avec la réflexion de théologiens du 17^e^ siècle sur le péché contre le Saint-Esprit (cf. notre communication à paraître sur *La spiritualité de Jean Claude* dans les Actes du colloque sur *la Révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces Unies*, tenu à Leyde en avril 1985).

La suite de la discussion, et d'abord les rééditions ou les projets de réédition du livre de Fénelon, préciseront la possibilité et la nature de l'espérance et le statut de l'amour mélangé : l'amour imparfait est-il une faute ou est-il déjà justifiant ? Les corrections introduisent des nuances : à l'opposition amour intéressé – amour pur, Fénelon substitue les degrés du désintéressement, un amour « moins désintéressé » ; il ne tranche plus sur le problème d'une volonté intéressée non « mercenaire » ; il ne fait plus de l'extinction des désirs en général une condition de la pureté de l'amour, mais seulement de celle des désirs « intéressés ». En tout les cas, au-delà d'apparentes références à la théologie, on en revient à la conscience du moi comme critère de la valeur d'un état spirituel. C'est la portée des allusions faites en un second temps à la doctrine de saint Bernard sur la *cupiditas ordinata*, qui permet à Fénelon de trouver un garant pour sa définition d'un amour encore mélangé d'un motif d'espérance (sur cette évolution, cf. *Œuvres*, t. 1, p. 1540-45).

Les réactions de Bossuet, comme celles de Malebranche, viennent du fait que, pour des raisons différentes, l'un et l'autre pensent qu'il est impossible de séparer l'amour de Dieu de l'amour de soi, ce dernier étant inclus dans l'espérance ; selon Bossuet, on ne peut exclure l'espérance de l'amour de Dieu ; Bossuet ne cessera de le rappeler au cours des débats avec Fénelon comme il l'affirmait déjà dans l'*Instruction sur les états d'oraison*.

En un sens, c'était revenir sur le terrain de la bulle *Coelestis Pastor*, qui dans sa proposition 12 avait condamné la perte du désir du propre salut, et sur celui du 1^er^ article d'Issy qui de façon générale avait insisté sur l'exercice des vertus théologales ; mais dans un cas comme dans l'autre, c'est sur une conception de l'acte que l'accent était mis. Désormais, avec l'inflexion fénelonienne, le débat porte sur l'espérance, sur sa nature, sur la possible distinction entre espérance intéressée et espérance désintéressée.

Bossuet insistera longuement dans ses *Principes communs de l'oraison chrétienne*, puis dans son *Instruction sur les états d'oraison*, sur l'importance des demandes ; il reprendra les arguments traditionnels sur la béatitude qui attend l'homme, sur le désir du bonheur, sur la « jouissance », terme par lequel il

traduit le «*frui*» augustinien (J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 572-79). A chaque fois, il tente d'éviter une interprétation panhédoniste même s'il comprend mal la portée des textes spirituels et s'il développe un tableau lyrique de l'amour divin. En tout cas, il admet, à partir des textes, mais avec des restrictions, la fameuse supposition impossible des mystiques.

Dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, il apparaît cependant en retrait sur ses *Principes communs*, et il restreint la portée de ce qu'il affirmait en omettant toute justification théorique à son rappel de la nécessité des demandes et en limitant le sens des textes mystiques (J. Le Brun, *op. cit.*, p. 610-13): s'il admet toujours les suppositions impossibles (et si, dans une addition à la 1e éd., il cite des extraits de saint Augustin pour compléter le dossier en faveur de ces suppositions impossibles, *ibid.*, p. 626), c'est seulement sous la forme d'un rappel de textes sans essai de justification et avec la réduction de ces souhaits à une simple velléité. Mais omettre toute justification de ces suppositions, c'est aussi s'aventurer à en faire des actes d'acceptation absolue de la damnation, des actes de refus d'aimer Dieu, donc à renverser (même sous la forme d'un extraordinaire proche d'une sorte d'aberration) les principes les plus solides de la théologie.

Sur le problème de la réflexion, central chez Fénelon, Bossuet avait déjà pris position avant de lire l'*Explication des Maximes des saints* (cf. plus haut col. 2821), aussi la hardiesse fénelonienne consistant à lier amour-propre et réflexion, imperfection et conscience, ne le prendra pas de court, bien que, pris par son propre point de vue, il ne puisse en mesurer la portée.

La réaction de Malebranche (Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, 1946) est celle d'un métaphysicien : il s'oppose à l'amour du cinquième degré de l'*Explication des Maximes des saints* et refuse la supposition impossible au nom de «l'Ordre immuable de la justice» (Y. de Montcheuil, *op. cit.*, p. 104-07, 272 svv) : selon lui le désir du bonheur est inhérent à la nature même de la volonté humaine créée par Dieu sans qu'il soit possible qu'il en soit autrement (*ibid.*, p. 130 svv).

Celle de Leibniz (DS, t. 9, col. 548-57 ; É. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959 ; R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, p. 197-222) s'explique par le souci de conserver à la personne son autonomie et de définir une piété éclairée.

6. **Aspects politiques et sociaux.** – Tout mouvement jugé hétérodoxe, ou tendant à l'hétérodoxie, implique un rapport au monde et à la société qui, soit à titre de cause, soit à titre de conséquence, est une réaction contre une corruption extérieure ou le modèle d'un être au monde idéal. D'où les aspects réformistes, voire révolutionnaires, et la constitution de micro-sociétés (cf. *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11e-18e siècles*, Paris-La Haye, 1968). Or, l'hérésie moderne se caractérise moins par l'opposition de thèses erronées et de thèses orthodoxes que par une différence d'attitudes vis-à-vis d'une institution ecclésiale et vis-à-vis de toute institution : c'est encore plus vrai du courant qu'on a appelé le quiétisme que des hérésies médiévales. Le jansénisme et le quiétisme sont ainsi des mouvements d'un type nouveau dans lesquels l'affrontement dogmatique des thèses en présence est relayé par celui des attitudes ecclésiologiques. Au moment même où l'opposition catholiques-protestants est autant ecclésiale que dogmatique, et où le débat se centre sur la question de l'Église (cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 3e éd., Paris, 1909), le quiétisme trace entre les thèses orthodoxes et hérétiques une insaisissable limite : les mêmes affirmations sont orthodoxes chez les mystiques reconnus et apparaissent comme erronées ou suspectes chez les quiétistes, d'où l'impossibilité de faire des catalogues d'erreurs et la possibilité pour les accusés de dresser d'impressionnantes listes de «Justifications» ou de «Maximes des saints», et le risque sans cesse évoqué dans les discussions de condamner comme «quiétistes» des propositions de mystiques canonisés : c'est un argument central du *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique* (s l, 1699) de P. Jurieu (DS, t. 8, col. 1614-18), qui accuse les catholiques d'inconséquence, mais c'est aussi une des craintes de ceux qui discutent à Rome et en France les propositions de Fénelon. Si les différences doctrinales sont si ténues et si difficiles à tracer, l'essentiel est peut-être ailleurs.

1° Un rapport à la modernité. – Sur ce point voir J. Le Brun, *Le quiétisme entre la modernité et l'archaïsme* (dans *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges. Studies in the History of Christian Thought*, t. 28, Leyde, 1983, p. 86-99). Le quiétisme apparaît non comme un mouvement nouveau, sans racines dans le passé, mais comme le moment d'une prise de conscience par des individus et des groupes, à la fois de leur spécificité moderne et de leur rapport avec une tradition, soit secrète (thèse un moment acceptée par Fénelon dans *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, et vite dépassée), soit manifeste, la tradition des «saints». C'est donc en même temps un repli sur l'archaïque dans une fuite du présent, et un projet utopique fondé sur la conscience d'une nouveauté, d'un nouveau rapport au monde. Le quiétisme (comme d'ailleurs le jansénisme) est condamné par ses censeurs comme une «nouveauté» (sur cette notion appliquée à l'hérésie, cf. J. Le Brun, *Le concept d'hérésie à la fin du xvii^e siècle : la controverse Leibniz-Bossuet*, dans *Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses... 1972*, t. 3, Wiesbaden, 1975, p. 91-109), une «novità», disent dès 1671 les adversaires de l'oraison de repos en Italie (M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, p. 150, 152, etc.) ; Segneri en 1682 dénonce «la nuova orazione di quiete» (*I sette principii su cui si fonda la nuova orazion di quiete*, Venise, 1682), avant que Bossuet n'en fasse un argument central de sa polémique et que Boileau, le poète, n'affirme : les mystiques sont des «modernes» (cité par J. Orcibal, *La spiritualité de Gabriel Gerberon*, p. 207). C'est exact d'un point de vue spirituel, même en référence à la tradition, car, sauf les autorités, de moins en moins pertinentes au 17e siècle, de Clément d'Alexandrie et du pseudo-Denys, les «saints» qu'invoquent ceux qui sont accusés de quiétisme sont modernes, postérieurs à saint Bernard, et, pour la plupart, des personnages des 15e, 16e et 17e siècles.

Cependant c'est une modernité relative qui s'exprime dans ces œuvres. La philosophie implicite, qu'il s'agisse du néoplatonisme, de l'hermétisme, d'une philosophie unitaire héritière de la pensée de la Renaissance, apparaît comme une survivance en un temps où le cartésianisme a déjà pénétré la pensée. De plus l'anthropologie des «quiétistes», leur conception d'un «acte simple» au-delà des pensées et des actes, renvoie à une expérience unitaire de l'action et de la conscience humaine. L'expérience dont ils se réclament n'a pas grand-chose à voir avec celle que les philosophes et les

hommes de science ont promue au 17e siècle et apparaît plutôt comme une façon d'exprimer l'ineffable en marge des représentations de la psychologie et de celles de la théologie. Ainsi leur « expérience » ne peut-elle être réduite sans contresens aux catégories de l'évidence rationnelle ou de l'affectivité, et bien des malentendus viennent d'une réduction de ce genre.

2° Un rapport à l'institution. – Au moment où les institutions sont sorties renforcées des confrontations du 16e siècle, institutions politiques marquées par l'affirmation de l'État moderne, institutions religieuses solidement organisées en orthodoxies rivales après le concile de Trente, les quiétistes semblent aller à contre-courant.

On a soutenu qu'ils essayaient d'échapper aux formulations dogmatiques, au formalisme religieux, aux dévotions foisonnantes : M. Petrocchi (*Il quietismo italiano...*, p. 19, 101 svv) y voit des tendances relativistes et anarchiques, une hostilité à l'Église, à l'État, à la bourgeoisie, en quelque sorte le prolongement des hérésies médiévales dans le monde moderne. La thèse de L. Kolakowski est plus nuancée. Partant du fait que le mouvement s'est répandu non pas avant tout ni principalement dans le monde des couvents, mais parmi les laïcs, Kolakowski pose la question de « la genèse sociale » du « quiétisme » (*Chrétiens sans Église*, p. 494) : des groupes laïcs méprisant les pratiques de la prière ou de la pénitence se soumettent uniquement à leurs directeurs et pratiquent une oraison exclusive des moyens que sont réflexions, méditations, activités, formes de vie religieuse ecclésiale. Selon le même historien, Molinos, sans construire de groupe sectaire, avait « une conscience prophétique » (p. 513) ; de même, Kolakowski souligne la tendance chez Mme Guyon à se présenter comme sauveur du monde, femme apostolique (p. 529, 532), mère d'une nombreuse descendance, et il remarque qu'elle reprend la vieille spéculation joachimite sur l'avènement du règne de l'Esprit. De ce fait, au moins des velléités de constituer une secte, au sens de Troeltsch, ne pouvaient manquer d'apparaître, et la formation de groupes guyoniens fervents, avant comme après la condamnation de Fénelon, laisse penser qu'en marge des Églises les quiétistes tendaient à s'organiser en contre-institutions prophétiques. Mais aussi bien dans le cas de Mme Guyon que dans celui des disciples de Fénelon, c'est à l'intérieur de l'Église, dans un travail de prosélytisme et d'apologétique en faveur de cette Église que se réaliserait selon leurs vœux la grande œuvre de régénération à laquelle ils se sentaient appelés. Cependant cette régénération impliquait que le pouvoir humain des pasteurs fût remplacé par la direction du Saint-Esprit et par la mission de ceux que Dieu a chargés de remplacer les ministres indignes. En germe est l'assurance prophétique de la constitution d'une société de purs, sous la motion de l'Esprit, ruine de toute hiérarchie ecclésiastique.

3° Le quiétisme et la politique. – Déjà dans ses phases espagnole et italienne, le mouvement quiétiste représentait pour les pouvoirs dans la péninsule ibérique et à Rome des aspects inquiétants, dans la mesure où ces pouvoirs étaient inextricablement religieux et politiques. C'est d'autant plus frappant dans le cas du quiétisme français.

Déjà les interventions françaises dans la condamnation de Molinos laissent voir le prix que Louis XIV et la monarchie très-chrétienne attachaient à paraître encore plus orthodoxes que le pape Innocent XI (J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocent XI*, Paris, 1949, p. 33-35), et le poids que put avoir l'intervention du cardinal d'Estrées, ambassadeur de France à Rome. Par ailleurs, les activités de Mme Guyon et le fait qu'elle joua un rôle à Saint-Cyr, dans la maison fondée par l'épouse du roi, conféraient ipso facto une dimension politique aux débats sur l'oraison et le pur amour ; en outre, les interventions officielles à la Cour en faveur de l'une ou l'autre partie transformaient l'affaire du quiétisme en une affaire d'État. Le fait est évident avec l'intervention de Fénelon (R. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade, 1954) : sa fonction de précepteur du duc de Bourgogne donnait à ses interventions religieuses une dimension politique : tout un groupe réformiste autour de lui, les ducs de Chevreuse et de Beauvilliers, l'abbé Fleury, travaillaient à la réalisation sous la future protection du duc de Bourgogne d'une France de nouveau chrétienne : un idéal politique nobiliaire, rural, archaïque par certains aspects, antimercantiliste, pacifiste, était étroitement lié à l'idéal religieux. La désappropriation du moi, la lutte contre l'amour-propre, la condamnation de l'ambition et du désir de pouvoir et de posséder, pouvaient facilement glisser du plan de la spiritualité à celui de la politique, aussi facilement que l'abnégation et l'obéissance du spirituel pouvaient être à l'origine d'une ecclésiologie et d'une politique ecclésiale. Il n'est même pas impossible d'interpréter le refus d'un amour intéressé comme une forme de mépris de l'économie moderne où l'« intérêt », dans le sens économique comme dans le sens moral, apparaît comme un moteur essentiel (ce que suggère M.-J. Fuchs à propos de l'Espagne du Siècle d'or, *Entfremdung und Narzissmus...*, *op. cit.*, p. 142-46).

De plus les œuvres de Fénelon destinées à l'éducation du duc de Bourgogne liaient étroitement éducation politique et éducation religieuse, le cas des *Dialogues des morts* et celui de *Télémaque* étant tout à fait caractéristiques du rapport entre les deux points de vue (R. Mousnier, *Les idées politiques de Fénelon*, dans *XVIIe siècle*, 1951-1952, n. 12-14, p. 190-206 ; Fénelon, *Correspondance*, éd. J. Orcibal, tomes 6 et svv, sous presse, et les œuvres politiques, *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, t. 2, à paraître).

Il est certain qu'ici la politique des milieux fénelonniens reprend l'idée de chrétienté que naguère la Compagnie du Saint-Sacrement et le marquis de Fénelon, oncle de l'archevêque, avaient essayé de promouvoir. Cependant on peut se demander s'il s'agit ici de quiétisme ou des idées et de la pratique d'un homme, du milieu où il a vécu : ce qui apparaît plus « quiétiste », c'est le type de rapports qui unissaient les membres de ces groupes, leurs dévotions, les liens qui les attachaient à Fénelon pour les uns, à Mme Guyon pour les autres. Il est aussi difficile de parler de quiétisme, malgré les rapprochements de personnes, à propos des liens de ces milieux avec des jacobites anglais. Une politique de la « désappropriation », une absence éventuelle d'ambition pouvaient cependant recouvrir la nostalgie des exilés, jacobites exilés comme Fénelon exilé, trouvant dans l'effacement du moi une justification théorique aux avatars de leur vie. L'idéal politique de Fénelon s'est formé bien avant que ne se soient exprimées les tendances « quiétistes ».

4° Quiétisme et Contre-Réforme. – On peut avec plus de vraisemblance considérer que le courant qu'on a condamné comme « quiétiste » constitue pour ainsi dire un des points d'aboutissement de la Contre-Réforme : si l'on admet l'excellente distinction de Jean Orcibal illustrée à plusieurs reprises dans ses travaux (cf. *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1974, p. 92-93 ; *Hérésies et sociétés...*, *op. cit.*, p. 341 ; *Le premier Port-Royal, Réforme ou Contre-Réforme*, dans *La Nouvelle Clio*, n. 5-6, mai-juin 1950, p. 238-80 ; *L'idée d'Église chez les catholiques du xvii*e *siècle*, dans *Relazioni del X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma... 1955)*, t. 4 *Storia Moderna*, Florence, 1955, p. 111-35), on constate que le courant dit quiétiste développe un mouvement de « Contre-Réforme positive » (contrairement à la

« Contre-Réforme négative »). L. Kolakowski a noté une parenté entre les intuitions originales de la Réforme, la théologie de la grâce seule, la contemplation directe de Dieu sans figures et le refus du ritualisme dans la vie religieuse (parenté que Cornand de la Croze et même Jurieu avaient pressentie, cf. *Chrétiens sans Église*, p. 550-57), même si les tendances quiétistes devaient être aussi insupportables aux Églises protestantes qu'à l'Église catholique. On peut de la même façon prolonger les thèses de A. Nygren et soutenir que la religion du pur amour, gratuit et désintéressé, est essentielle au message de Luther et représente même son apport le plus original (cf. *Érôs et Agapè*, t. 3, 2e partie, livre 2, Paris, 1952, p. 252 svv). Cela peut expliquer que la postérité du quiétisme ait été plus nombreuse parmi les protestants que parmi les catholiques.

Cependant c'est du sein même des tendances de la Contre-Réforme catholique « positive » que le quiétisme semble le plus directement issu. La Contre-Réforme positive, illustrée d'abord par saint François de Sales, avait tendu à battre le Protestantisme sur son propre terrain, par le développement d'une piété personnelle, par la diffusion de l'oraison, par l'insistance sur l'amour pur. Revenant aux sources par l'essor de la théologie positive, l'Église catholique entrait dans un mouvement d'épuration, de simplification : au-delà d'une efflorescence de dévotions que la Contre-Réforme aussi promouvait et qui n'était pas, paradoxalement, sans rapports avec le développement de la mystique, les tendances simplificatrices, la recherche d'un point central, du cœur de toutes les dévotions, apparaissaient : ce centre pouvait être l'amour pur, la pratique de l'oraison la plus épurée. Un essentiel, soit mouvement du cœur, risquant de glisser vers l'affectivité, soit dépouillement de l'amour de tout le sensible et de tout l'intérêt propre, était ainsi mis au jour ou visé. Bossuet, Nicole, pourraient illustrer la première tendance, les mystiques, Bernières, Mme Guyon, surtout Fénelon la seconde, l'une et l'autre pouvant se trouver des ancêtres chez les mystiques carmélitains de l'Espagne, mais la seconde pouvant apparaître comme l'héritière des mystiques rhéno-flamands (cf. J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959). Le quiétisme apparaît donc comme le point d'aboutissement de ce courant de la spiritualité simplifiée, au-delà des rites et des différences confessionnelles : l'écho qu'eurent ces tendances mystiques dans les milieux luthériens, et même, en certains cas, auprès de calvinistes, laisse penser que l'espoir d'une confluence mystique n'était pas purement illusoire.

Mais ce courant mystique se heurtera à un autre courant issu aussi de la Contre-Réforme, un courant marqué par le renforcement des structures ecclésiales et de l'autorité cléricale, à la reprise en main des mouvements indépendants de la hiérarchie, confréries, sociétés groupant laïcs et clercs, de toutes les formes de piété ne reposant pas sur la médiation cléricale mais sur le contact direct des fidèles avec les textes, sur le rapport d'un dirigé avec un directeur spirituel, sur la soumission à l'inspiration de l'Esprit. Devant cette reprise en main autoritaire appuyée sur une élaboration théologique renouvelée, mystiques et bientôt quiétistes apparaissent avec les réflexes des « hérétiques », et présentent les traits des sectaires. Devant eux, la Contre-Réforme « négative », comme l'écrit J. Orcibal, reprend les procédés inquisitoriaux, ce que lui permet une conception de l'hérésie extrêmement large, comme tout ce qui s'oppose à l'institution et à l'autorité (cf. L. Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée*, Paris, 1912 ; J. Le Brun, *Le concept d'hérésie...*, art. cité).

C'est cette tendance négative qui s'affirme dans les condamnations de 1687 et de 1699 et qui a triomphé lors de la condamnation de Fénelon. Déjà auparavant elle avait contribué à pousser les tendances dites quiétistes dans le sens sectaire en renforçant la croyance à la mission salvatrice du groupe : eschatologie, apocalyptique, espoir d'un renouvellement imminent, d'un retour à l'innocence, exaltation du simple et de l'« idiot » par opposition au clerc, mythe de l'enfance et du retour à l'origine, illusion et culture d'une différence radicale : le groupe, seul lieu de l'innocence et seul moyen de salut, s'isole d'une société, civile et religieuse, qui le refoule dans cette image de secte. Ainsi les moyens utilisés pour combattre le quiétisme (par exemple les arguments ad hominem de Bossuet dans sa *Relation sur le quiétisme*) avaient pour résultat de créer ou de renforcer les tendances dénoncées : de mouvement le plus dynamique de la Contre-Réforme, la mystique, muée en « quiétisme » sous l'effet non seulement d'une logique interne, mais aussi de la lutte menée contre elle par les institutions, devenait un mouvement sectaire, à certains points de vue une survivance.

Cependant l'apparent triomphe des institutions (l'Église romaine condamnant Molinos en 1687, Fénelon en 1699 ; l'Église luthérienne refoulant avec persévérance le piétisme) marquait leur échec à prendre en compte ce qu'il y avait de non-institutionnel dans la religion, ce qui était au-delà ou en deçà des concepts théologiques, des formules de foi, des pratiques et des rites autorisés, bientôt ce qui sera défini comme sensibilité ou affectivité par opposition à ce qui apparaît comme rationnel. L'ambiguïté de la survie mystique au 18e siècle et de la renaissance spirituelle à l'aube du romantisme vient de la position ambiguë du quiétisme et des conditions de son échec.

7. **Le quiétisme après 1699.** – La condamnation des propositions de l'*Explication des Maximes des saints* eut des conséquences à la fois limitées et considérables. Limitées, parce que cette condamnation était modérée et n'englobait pas les nombreux écrits de Fénelon publiés pour défendre sa doctrine. Limitées aussi, parce que le déclin de la mystique dans le catholicisme était commencé depuis longtemps et que le bref de 1699 ne faisait que lui porter un nouveau coup. Dès les années 1660, sous l'effet de diverses causes, en particulier une mutation philosophique dont le cartésianisme est un des aspects, mais aussi le développement de l'histoire et de la critique, la méfiance des orthodoxies pour tout ce qui pourrait ressembler à l'illuminisme, la montée dans le Catholicisme d'une mentalité « éclairée » (aussi bien R. Simon, si ennemi des « mystiqueries » que L. Ellies du Pin ou P.-V. Faydit ennemi à la fois de Fénelon et de Malebranche, sont des témoins, de valeur inégale, de cette tendance), le renforcement des Églises rendaient caduque la mystique ou tout au moins la refoulaient dans des milieux monastiques ou marginaux, et surtout féminins.

Le bref de 1699 ne fit que renforcer ce déclin en rendant presque impossible toute expression publique de tendances mystiques. Comme toujours en ce cas, une véritable obsession antiquiétiste se leva dans l'Église catholique. Déjà au cours de la querelle Bossuet-Fénelon nombre de suspects furent recherchés, des enquêtes faites dans les bibliothèques des couvents, des livres mis à l'Index. Après 1699, les œuvres pouvant être considérées comme quiétistes ne seront pas épargnées, l'Index romain paraissant avoir devant les œuvres spirituelles des réactions analogues à celles des censeurs « éclairés » chargés à Paris par le pouvoir civil d'approuver les livres (J. Le Brun,

Censure préventive et littérature religieuse en France au début du xviii^e siècle, RHEF, t. 61, 1975, p. 201-25).

En 1714 des livres de François de Clugny, en 1723 de Michel Boutauld, en 1728 encore de Louis-François d'Argentan (reprenant Bernières déjà à l'Index en d'autres éd. en 1689) seront mis à l'Index. Bien des signes d'une hantise antiquiétiste apparaissent au cours de la querelle : Mechtilde du Saint-Sacrement fut suspectée par Bossuet (*Correspondance,* t. 10, p. 309-10) ; en 1697, on perquisitionna dans les bibliothèques de couvents : Gaston de Noailles trouva à Saint-Dizier chez les Ursulines des livres de Guilloré, Épiphane Louys, J. Falconi, A. Piny, Desmarets de Saint-Sorlin et fit une enquête sur ces ouvrages (Paris, B.N., fr. 23483, f. 109v). Bien des évêques enquêtaient aussi et publièrent des mandements contre le quiétisme (ainsi L. de Thomassin, évêque de Sisteron, en 1697). L'accusation de quiétisme était d'ailleurs devenue banale : le *Journal des Savants* épinglait ainsi le 20 mai 1697 (p. 199-200) *Le repos en Dieu* (Rouen-Paris, 1696) de A. Boucat. Le cas est loin d'être exceptionnel.

Après 1699, la vigilance s'étend aux livres et aux personnes : en mars 1700, les *Nouvelles de la République des Lettres* (p. 355) notent qu'on a supprimé depuis quelque temps deux volumes parus sept ou huit mois plus tôt, les *Homélies sur les Épîtres de S. Paul* par l'abbé G*** : « Cet ouvrage avait été imprimé ici (à Paris) et l'on prétend qu'il n'a été supprimé que sous prétexte que l'on y trouve du *quiétisme.* Il avait pourtant été approuvé par un docteur de Sorbonne ». Le dépouillement des périodiques permet ainsi de comprendre comment s'est mise en place et s'est exprimée une mentalité antiquiétiste parmi les gens cultivés. L'accusation de quiétisme, justifiée ou non, ne fut pas ménagée : en 1704 le curé de Louvres en Parisis fut soupçonné (d'après le P. Léonard, B.N., fr. 19212, f. 61, 76). On trouverait des exemples analogues à Rome (janvier 1704, B.N., fr. 19212, f. 28v), en Italie, en Espagne, au Portugal.

Aussi important que les condamnations ou les mesures particulières, le développement d'une autocensure chez les spirituels qui les conduisait à se méfier de toute expérience pouvant être suspectée de quiétisme : dès 1690, Marguerite-Marie Alacoque avait craint d'être ainsi tombée malgré elle dans l'erreur (*Vie et œuvres,* éd. L. Gauthey, t. 2, Paris, 1915, p. 614).

Cependant le courant mystique se poursuivait de différentes façons : d'abord par tout un mouvement d'édition et de réédition de textes mystiques ; outre les entreprises protestantes dont on parlera plus loin, des entreprises catholiques plus timides mais persévérantes se poursuivaient. Les œuvres de Fénelon bénéficièrent de nombreuses éditions, mais ici encore le souci d'éviter toute accusation de quiétisme a poussé l'archevêque de Cambrai à revoir systématiquement les textes publiés sous son nom : les *Sentiments de piété* (1713) furent revus pour l'édition de 1715 donnée avec son aveu.

Des adjectifs ou des compléments y atténuent l'expression : « Ne plus penser à soi » devient « ne plus penser à soi avec trop d'inquiétude » ; les mots « le pur amour » sont corrigés en « l'amour de Dieu » ou « le solide amour », etc. (cf. *Œuvres,* t. 1, 1983, Notes et variantes..., p. 1415 svv).

Les œuvres de Surin comme celles de François de Sales furent aussi rééditées avec des remaniements destinés à les mettre au goût du jour mais aussi à prévenir tout risque d'interprétation quiétiste.

La mystique, de façon souterraine, continuait à nourrir dans les couvents, surtout féminins, la vie spirituelle. Une entreprise de grande importance a, malgré les difficultés, été tentée : à côté d'un apostolat mystique très actif et de l'élaboration d'une synthèse spirituelle dans la ligne des mystiques du 17^e siècle et de Fénelon, J.-P. de Caussade (DS, t. 2, col. 354-70 ; cf. aussi art. *Présent, passim*), directeur de plusieurs religieuses, tenta une discrète réhabilitation de la spiritualité de l'abandon en la plaçant sous le patronage de Bossuet. Entreprise paradoxale, que la publication de ses *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet* (Nancy, 1741 ; rééd. H. Bremond : *Bossuet maître d'oraison,* Paris, 1931).

La publication n'alla pas sans difficultés que les documents récemment découverts ont fait connaître : ils montrent que l'accusation de quiétisme n'était pas encore inoffensive au milieu du 18^e siècle (cf. Les publications de M. Olphe-Galliard, dont son dernier livre : *La théologie mystique en France au XVIII^e siècle. Le P. de Caussade,* Paris, 1984). Partagés entre la sympathie pour Fénelon qu'ils avaient en général soutenu lors de la querelle et leur méfiance envers le mysticisme, les Jésuites du 18^e siècle sont de bons témoins de l'écho que pouvait encore trouver un demi-siècle plus tard la querelle du quiétisme, du poids des condamnations romaines et du glissement de la spiritualité catholique loin de la mystique vers le moralisme (J. Le Brun, *Le P. Paul-Gabriel Antoine théologien et auteur spirituel,* dans *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps,* Nancy, 1974, p. 365-75 ; *Entre la mystique et la morale,* dans *Dix-Huitième siècle,* n. 8 « Les Jésuites », 1976, p. 43-66).

C'est en dehors du Catholicisme que le quiétisme semble avoir exercé son influence la plus profonde et la plus diverse. Les publications protestantes en français sont nombreuses jusqu'à la fin du 18^e siècle ; P. Poiret (DS, t. 12, col. 1831-36) dans sa sympathie pour la mystique publia un grand nombre de textes : l'*Imitation,* Angèle de Foligno, Olier, Saint-Jure, la vie d'Armelle Nicolas, Lacombe, M^me^ Guyon. A la fin du siècle J.-Ph. Dutoit (DS, t. 3, col. 1849-53) réédite une ample collection des œuvres de M^me^ Guyon.

Les milieux piétistes germaniques (cf. DS, art. *Piétisme*) ont été profondément marqués par le quiétisme : A.H. Francke avait publié en latin la *Guide spirituelle* de Molinos (*Manuductio spiritualis,* Leipzig, 1687) sur l'instigation de J.B. Carpzow (Le Brun, *La spiritualité de Bossuet,* p. 454), mais il avait lu aussi la plupart des grands mystiques du Moyen Âge. L'hostilité que témoigna au quiétisme le luthérien orthodoxe J.F. Mayer (*De Quietistarum persecutionibus Dissertatio,* Hambourg, 1688), puis l'année suivante la publication du *Quietismus sacer* de G. Exner montrent le danger que les Églises officielles voyaient dans la diffusion des écrits quiétistes. Celle-ci ne cessa pas : Spener appréciait M^me^ Guyon et fut sans doute en correspondance avec Fénelon (Fénelon, *Œuvres,* t. 1, 1983, p. XXIV) ; Gottfried Arnold, J.W. Jaeger, en attendant Tersteegen, sont les auteurs de traductions d'écrits guyoniens ou quiétistes. L'auteur de la monumentale histoire des hérésies (*Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*), réhabilitation de ces mouvements contestataires, Arnold, donne du quiétisme une interprétation très favorable qui tranche avec l'historiographie catholique officielle.

Tous ces efforts de diffusion aboutirent à une vulgarisation des thèmes quiétistes dans l'Allemagne (cf. R. Minder, *Glaube, Skepsis und Rationalismus,* Francfort, 1974 ; W. Grossmann, *Johann Christian Edelman. From Orthodoxy to Enlightenment.* La Haye-Paris, 1976 ; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale,* t. 7, Paris, 1976, p. 244-84) ; un bon tableau de micro-sociétés d'inspiration guyonienne est donné dans le roman de Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser,* en 1785.

Les milieux anglicans furent aussi réceptifs aux influences quiétistes : M^me^ Guyon et les auteurs quié-

tistes furent lus, publiés et médités par John Wesley ; les efforts de l'écossais Ramsay, converti au Catholicisme sous l'influence de M^me^ Guyon et de Fénelon, avaient précédé ceux de Wesley faisant de Fénelon une de ses sources d'inspiration les plus constantes (J. Orcibal, *L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIII^e^ siècle*, dans *XVII^e^ siècle*, n. 12-14, 1951, p. 276-87 ; *Les spirituels français et espagnols chez John Wesley et ses contemporains*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 139, 1951, p. 50-109 ; *L'originalité théologique de John Wesley et les spiritualités du continent*, dans *Revue historique*, t. 222, 1959, p. 51-80).

Au 19^e^ siècle, les échos du quiétisme se trouveront dans l'œuvre de Schopenhauer qui se livrera à une réhabilitation de ces tendances mystiques tout en prenant le contrepied des réticences leibniziennes. *Le Monde comme volonté et représentation* (trad. franç. A. Burdeau, revue par A. Roos, Paris, 1966) contient nombre de pages assimilant la pensée de M^me^ Guyon à la négation du vouloir-vivre dont Schopenhauer reconnaît des traces dans les doctrines de l'Orient : la passivité et l'indifférence lui paraissent rapprocher le néant des mystiques et le Nirvanâ (cf. É. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, p. 233-42 ; R. Spaemann, *Reflexion...*, p. 278-89).

Il s'agit là de l'influence du « quiétisme » au sens strict, mais il est difficile d'y voir, sinon par un contresens tôt commis, celle de Fénelon. En effet, la doctrine de l'amour pur est bien éloignée des tendances mystiques ou quiétistes qui s'expriment au 18^e^ siècle dans le vocabulaire et le pathos de l'affectivité. Un des plus authentiques héritiers de la spiritualité de l'amour pur détaché de toute attente de la récompense et de toute crainte du châtiment serait plutôt E. Kant dont la morale de l'impératif catégorique tend à éliminer toute trace d'impureté, tout plaisir et toute récompense : comme l'amour pur tend à se résoudre dans la foi nue, la gratuité de la morale kantienne ne peut rien admettre qui risque de rendre l'impératif hypothétique (cf. Spaemann, *Reflexion...*, surtout p. 228-35, 259-63). A la même époque, l'amour pur, référé explicitement à Fénelon, avait inspiré Jean-Paul, comme l'a bien montré R. Spaemann (*Reflexion...*, p. 254-77).

Après une longue période de suspicion auprès de l'Université comme auprès de l'Église, mais où des auteurs étrangers au Catholicisme, Michelet par exemple (*Le prêtre, la femme et la famille. Les Jésuites*, Paris, 1900, p. 114-20), continuaient à reconnaître la valeur exemplaire de l'œuvre de M^me^ Guyon, le quiétisme et les auteurs accusés de quiétisme furent redécouverts et Fénelon réhabilité par H. Bremond, dont l'*Apologie pour Fénelon* (Paris, 1910) constitue la première esquisse d'un grand livre sur le quiétisme qu'il n'eut jamais le loisir d'achever. En tout cas, les milieux modernistes, dans leur hostilité à Bossuet, réhabilitèrent les tendances mystiques de la spiritualité catholique (cf. É. Poulat, *Critique et mystique*, Paris, 1984) : Loisy pratiqua toute sa vie les œuvres de Fénelon et de M^me^ Guyon, où il trouva une sorte de contrepoids à ses tendances intellectuelles ; le quiétisme pouvait apporter à sa vie intérieure l'aliment à la fois traditionnel et rigoureux que les Églises instituées ne pouvaient lui assurer (J. Orcibal, Introd. à M^me^ Guyon, *Les opuscules spirituels*, Hildesheim-New York, 1978). Bergson lui aussi fut conduit à l'étude des mystiques par la lecture de M^me^ Guyon, comme il le dit un jour à J. Guitton (J. Guitton, Préface à J. Martin, *Le Louis XIV des Chartreux : dom I. Le Masson*, Paris, 1975, p. 9 svv).

Rééd. de Fénelon : *Correspondance*, éd. J. Orcibal, 5 vol. parus (Paris, 1972-1976) ; t. 6-9 sous presse ; t. 10 svv à paraître. – *Œuvres*, éd. J. Le Brun, t. 1, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1983.

H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908. – P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, 1908 (rééd., 1981). – J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme ?*, Paris, 1910. – J. Orcibal, *Fénelon et la Cour romaine*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, Paris, 1940, p. 235-348.

Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, 1946. – É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947. – G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950 (rééd. 1985). – L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952. – H. Sanson, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, Paris, 1953. – R. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade, 1954. – J. Orcibal, *La spiritualité de dom Gabriel Gerberon...*, RHEF, 1957, n. 140, p. 151-222.

R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester, 1962. – R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, 1963. – M. Bendiscioli, *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Wiesbaden, 1964. – H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965 ; *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965. – A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de S. Augustin*, Paris, 1967.

P. Zovatto, *Fénelon e il quietismo*, Udine, 1968 ; *La polemica Bossuet-Fénelon. Introduzione critico-bibliografica*, coll. Biblioteca di Scienze religiose 1, Padoue, 1968. – *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11^e^-18^e^ siècles*, éd.. par J. Le Goff, Paris-La Haye, 1968. – L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17^e^ siècle*, trad. A. Posner, Paris, 1969. – J.-R. Armogathe, *Le quiétisme*, Paris, 1973.

J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972 ; art. *Quiétisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 13, Paris, 1973, p. 894-95. – H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, 1977. – H.J. Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der « Selbstbezogenheit » als Vorgeschichte von französisch « amour propre »*, Stuttgart, 1977.

J. Le Brun, *Le quiétisme entre la modernité et l'archaïsme*, dans *Studies in the History of christian Thought*, t. 28 « Modernité et non-conformisme en France à travers les âges », 1983, p. 86-99. – R. Leuenberger, *« Gott in der Hölle lieben », Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des « pur amour »*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 82/2, 1985, p. 153-72.

Voir aussi les art. du DS : *Anéantissement, Bossuet, Charité, Contemplation, Crainte, Désintéressement, Espérance, État, Fins dernières, France, Indifférence, Mystique, Néant.*

Jacques Le Brun.

QUIÉTUDE. – I. *Les maîtres.* – II. *Synthèse.*

I. Les maîtres. – 1. *En Espagne.* – *Sosiego* et *quietud* sont deux termes très utilisés par la mystique espagnole du *recogimiento* (cf. art. *Recueillement* II). Ils sont chargés de résonances diverses. La mystique de l'Âge d'Or vise à intégrer l'homme en lui-même : l'union de l'âme avec Dieu est cherchée au plus profond de l'être humain ; elle s'y manifeste par des expériences de paix assez typiques, que les spirituels appellent *sosiego, quietud*. Les Franciscains sont les premiers apôtres de cette spiritualité, qui parvient jusqu'à la Cour de Charles Quint et de Philippe II ; ils y sont relayés par les Franciscaines déchaussées de Madrid.

1° *Bernabé de Palma* († 1532 ; DS, t. 12, col. 132-39) offre un enseignement net sur la quiétude et la montée de l'âme au-dessus d'elle-même ; il met en relation le recueillement avec la transformation intérieure et avec l'amour en tant qu'il est tendance naturelle vers Dieu comme centre de l'être humain ; il se sert de la théorie du *tocar,* du toucher de l'âme par Dieu. Sa conception de la quiétude est basée sur la différence qu'il y a entre le sensible et le spirituel :

« Les choses corporelles, depuis le premier mobile, sont toutes en mouvement, et quand le mouvement est plus léger il est tenu pour plus parfait... Dans les choses spirituelles, c'est le contraire... Plus elles approchent de l'empirée, plus elles s'apaisent, jusqu'à en venir à la très parfaite sérénité de la présence divine... L'âme, dans la mesure où elle veut atteindre Dieu par conformité, doit *asosegarse y reposarse con toda serenidad* » (*Via spiritus,* éd. de 1541, f. 143, 153-54).

La quiétude est le fruit du recueillement : « Ce saint exercice a une propriété fort avantageuse par-dessus toutes les autres : il crée dans l'esprit... un amour profond de Dieu parce que son œuvre se faisant dans l'intérieur de l'homme, cet amour fait là ses effets..., dans les entrailles du cœur. Comme ses opérations s'effectuent en un lieu si tendre, il s'imprime très fortement..., il le tient en telle seigneurie que d'aucune manière, en aucun lieu, en aucune occupation, il ne l'abandonne. Davantage, si quelque chose venait à s'interposer, la peine (de l'âme) est telle qu'elle ne peut trouver son repos tant que ne revient pas avec la quiétude le visage qui d'un unique regard a blessé son cœur » (f. 528).

Semblable enseignement se retrouve chez Laredo, Osuna, Luis de Granada, Vallgornera, Francisco de Borja, Francisco de los Angeles, jusqu'à Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. A travers ces auteurs le concept de contemplation de quiétude se précise. Il s'agit d'un « repos » éveillé dans l'âme qui s'est installée dans l'éloignement des créatures et le recueillement en elle-même, dans l'âme qui tend vers son centre, vers son fond qui est Dieu, et qui s'y enfouit, pourrait-on dire. En cette quiétude, elle ne regarde plus au dehors et ne connaît en elle-même qu'aimer. Ainsi passe-t-on du recueillement actif à la quiétude et de celle-ci à la contemplation parfaite.

Voici une liste d'expressions qu'on trouve sous la plume de nos auteurs : « pura y quieta contemplación », « quietísima, mansa y reposada contemplación », « oración quieta, sosegada y remansada », « quietud de la voluntad, de espíritu », « quietísimo sosiego », « quietísimo silencio del alma », « quietísimo y como extático vuelo », « quietísimo movimiento », « entrañable quietud », « sosegada y reposada quietud », « reposo del alma »... (M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI,* t. 2, Madrid, 1977, p. 306).

2° *Bernardino de Laredo* († 1540 ; DS, t. 9, col. 277-81) décrit ainsi la contemplation *quieta* :

« Creo que la contemplación sea oficio tácito y quietísimo de sola la voluntad, ocupada en solo Dios, reconociendo su amor sin conocer nada de él, con tan estrecha quietud que no se sabe menear, mas que sin saber desea, a manera de niño que, antes que tenga conocimiento de su madre, pide holgar en su pecho, siendo aquesta petición en muy tácito silencio » (*Subida del Monte Sión,* éd. de 1535, 3e p., f. 199v). Cette contemplation se produit sans qu'interviennent la pensée, le travail de l'intelligence, la raison naturelle. Ici Laredo est plus systématique qu'Osuna ; il suit Hugues de Balma et Henri Herp et emploie l'expression « sin anterior medio de algún pensamiento ». Durant cette contemplation l'âme n'a à penser à rien « porque el amor de mi Dios... no es cogitable ni inteligible » (*Subida,* rédaction B, 1538, dans *Místicos Franciscanos,* t. 2, Madrid, BAC, 1948, p. 373). C'est là une sagesse qui s'acquiert *tocando,* par le contact, non pas *entendiendo,* parce que Dieu est incompréhensible (p. 316 ; cf. p. 322, 359).

3° *Francisco de Osuna* († 1540 ; DS, t. 11, col. 1037-51) appelle quiétude et repos le recueillement. Sur ce point il offre une théorie basée sur la conception de l'homme-microcosme. Tout mouvement naturel est ordonné au repos comme à sa fin. L'homme ne doit pas être moins soucieux de chercher la quiétude par inclination naturelle et raisonable qu'à cause de Dieu. Il ne peut y atteindre aussi complètement par la méditation que par le recueillement, lequel apaise le cœur. Tout notre bien se trouve dans la quiétude et l'apaisement de la conscience. Pour Osuna, quiétude en vient à signifier la qualité de l'homme qui a soumis et intégré sens et raison sous la domination de la « volonté » (*Tercer Abecedario,* tr. 3, c. 4). Car tout être cherche son repos, où il atteint la plénitude. Pour y parvenir, le mouvement est nécessaire, mais reste évidemment imparfait. Cependant l'opposition entre statique et dynamique n'est pas radicale chez notre auteur ; dans la quiétude aussi il y a mouvement, celui de l'amour, et le *no hacer nada* est aussi *hacer lo todo.* Osuna, comme les autres mystiques de la quiétude, n'est pas simpliste, comme sont les *Alumbrados,* et on rencontre souvent chez eux l'idée de la *coincidentia oppositorum.*

4° On trouve chez *Luis de Granada* († 1588 ; DS, t. 9, col. 1043-54) un enseignement sur la contemplation de quiétude dans le plus pur style du *recogimiento* ; les grands maîtres franciscains pourraient le signer : « Otros hay más bien librados, a quien cierra Dios la vena de la especulación y abre la de la afección, para que, sosegado y quieto el entendimiento, repose y huelgue la volontad en solo Dios, empleándose todo en el amor y gozo del sumo bien. Este es el estado perfectísimo de la contemplación..., donde ya el alma no está en el camino, sino en el término... » (*Libro de la oración y meditación* II, c. 5).

5° Chez *Bartolomeo Carranza* † 1576 on trouve l'un des traits les plus caractéristiques que les *recogidos* attribuent à la plus haute oraison de quiétude : la communication filiale, la pleine ouverture de l'âme à Dieu ; le cœur se découvre et se répand totalement en présence du Père. L'appel que lance Carranza à l'intimité filiale manifeste sa propre tension vers l'expérience spirituelle du message évangélique de la paternité divine. Certes, il faut sanctifier le jour du Seigneur et garder fidèlement la loi du sabbat extérieur ; il faut surtout pénétrer dans le repos du sabbat intérieur, spirituel et perpétuel, dont le reste n'est que figure. Entrer dans ce sabbat, c'est entrer dans le repos et la quiétude de l'esprit ; là, « l'esprit de l'homme se repose en Dieu et Dieu en lui » (*Comentarios sobre el Catechismo christiano,* Madrid, BAC, t. 1, 1972, p. 551). On est en pleine passivité mystique :

« Après que nous aurons travaillé dans les œuvres extérieures et à la mortification de notre chair, dans l'obéissance à Dieu, nous cesserons de faire nos propres œuvres ; nous ferons notre passe-temps et notre sabbat en Dieu, laissant son Esprit agir dans le nôtre, étant *quietos* et attentifs à ce que Dieu dit en nous, accueillant ce que son Esprit veut faire et agissant en Lui » (p. 551).

6° *Francisco de Borja* († 1572 ; DS, t. 5, col. 1019-32) veut lui aussi conduire l'âme à la pleine quiétude en Dieu : « Así no hay reposo hasta que te veas en tu Dios y entonces ten-

drás por muerte sacarte de tu centro,tendrías por partido la separación del cuerpo, antes que apartarte de ti, por estar tu Dios en ti » (*De la confusión,* tr. 9, 4, dans *Tratados espirituales,* éd. C. de Dalmases, Barcelone, 1964, p. 162). L'âme souffre quand elle est chassée de ce centre d'union qu'est Dieu. Borja parle aussi du recueillement (*De la oración,* tr. 20, 4, éd. citée, p. 329-30). Voir, dans la même ligne, l'enseignement du jésuite Antonio Cordeses († 1601 ; DS, t. 2, col. 2310-22, surtout 2317).

7° Pour *Thérèse d'Avila* † 1582, les oraisons proprement mystiques commencent avec celle de quiétude, dont le recueillement n'est qu'un avant-goût. La sainte parle de cette forme d'oraison dans le *Libro de la vida* (ch. 14-15), le *Camino* (ch. 30-31), les *Moradas* (IV, ch. 2-3) et le *Cuenta de Conciencia* 54a, 4. Au ch. 14 de la *Vida,* elle ne distingue pas nettement l'oraison de quiétude de celle du recueillement infus (« esta quietud y recogimiento »). Dans les *Moradas* et le *Cuenta,* elle fait une claire distinction. Dans le *Camino,* les ch. 28-29 parlent seulement du recueillement actif, et les ch. 30-31 traitent directement de l'oraison de quiétude. Des enseignements de la sainte on peut tirer les conclusions suivantes.

1) L'oraison de recueillement infus est fort proche de celle de quiétude ; disons qu'elle en est la porte. – 2) L'oraison de quiétude est beaucoup plus déterminée que la précédente par une grâce spéciale surnaturelle (*Camino* = C, ch. 31, 2 et 6 ; *Moradas* = M, IV, ch. 1, 1 ; 2, 9 ; 3, 1) ; c'est pourquoi on ne peut en aucune façon l'acquérir par ses propres forces. – 3) Thérèse lui donne des noms variés : « recogimiento y quietud » (*Vida* = V, ch. 15, 1), « pura contemplación », « oración de quietud » (C, ch. 30, 7), « gustos de Dios » (M IV, ch. 2, 2)...

4) Elle la décrit ainsi : « L'âme entre alors dans la paix, ou, pour mieux dire, le Seigneur l'y met par sa présence... Toutes ses puissances sont dans le repos. Elle comprend qu'elle est tout près de son Dieu... C'est comme une suspension des puissances intérieures et extérieures. L'homme extérieur (le corps) voudrait ne pas bouger... (on) éprouve une délectation profonde dans le corps et un grand bonheur dans l'âme... ; ses puissances sont dans un tel repos qu'elles voudraient ne pas remuer... Elles ne sont pas tellement enchaînées qu'elles ne pensent à celui auprès de qui elles se trouvent. Deux d'entre elles restent libres. La volonté seule est captive ; si quelque peine peut alors l'atteindre, c'est de voir qu'elle va recouvrer sa liberté... Ceux qui sont dans cet état voudraient que le corps ne bougeât pas, dans la crainte de perdre cette paix » (C, ch. 31, 2-3).

Donc, la grâce surnaturelle saisit la volonté, la tient unie à Dieu et, de là, retentit sur les autres puissances et sur les sens intérieurs et extérieurs. Mémoire et entendement voudraient parfois agir comme ils le font dans la méditation discursive ; alors l'âme doit les contrôler et se garder dans la paix. Mémoire et entendement ne sont pas suspendus ; donc l'orant ne tombe pas en extase ; ils ne « dorment » pas comme dans le sommeil des puissances, mais peuvent exercer leur fonction normale. Seule la volonté est « perdue » et se trouve centrée sur Dieu, comme captive. On notera les différences qui apparaissent dans la description de l'oraison de recueillement : « J'ai déjà dit que dans ce premier recueillement et quiétude les puissances de l'âme ne sont pas privées de leur opération. Tant que dure cette oraison, l'âme goûte un tel bonheur avec Dieu que, la volonté lui restant unie malgré les écarts des deux autres (puissances), elle conserve la quiétude et la paix. La volonté même les ramène peu à peu au recueillement » (*Vida,* c. 15, 1).

5) Étant donné le caractère éminemment affectif de l'oraison de quiétude, la volonté en est le sujet principal. Ses « actos amorosos » doivent être l'unique activité de l'âme dans ces moments de grâce contemplative, – activité qui ne tend qu'à capter la présence de Dieu dans le silence. On peut demander des grâces, remercier, louer, mais par le mouvement du cœur, silencieusement, sans paroles ni idées (c. 15, 7-9). Mémoire et entendement peuvent gêner l'activité amoureuse de la volonté, « comme des colombes qui, non contentes de ne faire aucun effort pour recevoir la becquée du maître du colombier, vont ailleurs chercher à manger, et s'en trouvent si mal qu'elles reviennent ; ainsi elles vont et viennent, dans l'espoir que la volonté leur fera part de ce dont elle jouit » (*Vida,* ch. 14, 3 ; trad. Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres complètes,* Paris, 1948, p. 138).

6) Quant à la durée de cette grâce, Thérèse parle de « quelques moments » (ratos ; *Cuenta de conciencia* 54a, 4) et de « quelques jours » (C, ch. 31, 4).

7) Les effets de l'oraison de quiétude sont variés. Thérèse a surtout souligné la paix profonde ; fréquemment elle parle de délices, de satisfaction, contentement, apaisement de l'âme (*Vida,* ch. 14, 6 ; ch. 15, 1.4.8). Les vertus croissent plus sûrement (ch. 14, 4). L'âme commence à « perdre le désir des choses d'ici-bas » (14, 5) et à goûter les choses de Dieu (15, 8).

8) Combien d'âmes arrivent à l'oraison de quiétude ? « Beaucoup d'âmes arrivent à ce degré, mais bien peu le dépassent, et je ne sais à qui en attribuer la faute » (*Vida,* ch. 15, 2 ; cf. 5).

8° Pour *Jean de la Croix* († 1591 ; DS, t. 8, col. 408-47), la quiétude est l'ultime étape vers l'union mystique et la note caractéristique de « la amorosa contemplación » (*Cántico* B, 10, 3) : « Quand l'âme en arrive à s'affermir dans la quiétude de l'unique et solitaire amour de l'Époux..., elle n'a plus besoin d'autres moyens ni de maîtres pour cheminer vers Dieu » (35, 1). « Alors la volonté voit clairement que rien n'a autant de saveur que cette quiétude solitaire » (*Llama* 3, 51). Jean parle de « quiétude amoureuse » (*Subida* II, 14, 4) et recommande à ses disciples qu'ils « apprennent à demeurer avec attention et regard amoureux en Dieu en cette quiétude sans se soucier de l'imagination ni de ses opérations » (II, 12, 8). Voir aussi *Subida,* Prologue 7 ; I, 11, 2 ; 13, 13 ; II, 13, 2-4 ; *Cántico* B, 35, 1 ; 39, 12).

Jerónimo Gracián (ocd + 1614 ; DS, t. 8, col. 920-28), *Dilucidario,* ch. 16 et 21 ; *Itinerario,* ch. 11 (*Obras,* éd. Silverio de Santa Teresa, Burgos, t. 1, 1932, p. 59, 82-84, 356-57). – *Tratado muy excelente de la eminentísima perfección cristiana* (Madrid, B.N., ms A-139, f. 287-318), probablement du trinitaire déchaux Francisco de los Angeles († 1628 ; DS, t. 5, col. 1017) ; la quiétude y est présentée comme le troisième état de la montée spirituelle (cf. f. 313rv). – Les théologiens carmes auteurs de sommes de la vie spirituelle présentent généralement la doctrine de l'oraison de quiétude laissée par les deux docteurs du Carmel ; nous n'y insistons pas.

2. *En France.* – Relevons quelques noms et les passages plus typiques de leurs œuvres : François de Sales († 1622 ; DS, t. 5, col. 1057-97), *Traité de l'amour de Dieu* VI, ch. 8-11 (dépendant de Thérèse d'Avila en bien des expressions). – Constantin de Barbanson (cap. † 1631 ; DS, t. 2, col. 1634-41), *Les secrets sentiers de l'amour divin* II, ch. 8 (éd. Paris-Tournai, 1932, p. 212-25). – Jean de Bernières († 1659 ; DS, t. 1, col. 1522-27), *Le chrétien intérieur* VII, ch. 16 (éd. Paris, 1662, p. 617-25 ; cf. I, ch. 3, p. 11-14).

Généralement ceux qui ne distinguent pas nettement recueillement et quiétude définissent l'oraison de silence (ou de présence de Dieu, ou de repos) de manière à inclure l'un et l'autre. Ainsi le jésuite Jean Rigoleuc † 1658 : « L'oraison de silence est une simple et respectueuse vue de Dieu, une amoureuse attention à la présence de Dieu et un doux repos de l'âme en Dieu... Cette simple vue de Dieu n'exprime distinctement aucune connaissance particulière. C'est une notion confuse et universelle du Souverain Être, mais qui le représente mieux que toutes les idées distinctes qu'on en peut former » (*Instruction touchant l'oraison mentale...*, ch. 3, 1, dans *Vie et œuvres spirituelles*, éd. P. Hamon, Paris, 1931, p. 163-64 ; voir tout le ch. 3).

Jean-Joseph Surin fait de même à propos du repos : il appelle le recueillement « repos », « doux repos », mais le distingue de cet autre repos où l'âme est privée de son action, qui est la quiétude (*Catéchisme spirituel*, t. 1, 1e partie, ch. 3, 3e éd., Paris, 1673, p. 10-11 ; voir aussi t. 1, 2e partie, ch. 2, n. 2, p. 125-31 ; *Guide spirituel* VII, 1, éd. M. de Certeau, Paris, 1963, p. 282-86). – De même Antoine Civoré (sj † 1668 ; DS, t. 2, col. 921-22) distingue l'oraison de repos ordinaire, acquise, et celle qui est infuse (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, III, ch. 1 ; voir II, ch. 7-9 et III en entier).

Jacques Nouet (sj † 1680 ; DS, t. 11, col. 450-56), *L'homme d'oraison* VI, entr. 3-11 (t. 2, Paris, 1674, p. 264-388). – Pierre de Poitiers (cap. † 1684 ; DS, t. 12, col. 1653-56), *Le jour mystique...*, I, tr. 1, ch. 6-13 ; IV, tr. 7-8 (3 vol., Paris, 1671). – Simon de Bourg-en-Bresse (cap. † 1694), *Les saintes élévations de l'âme à Dieu...*, 5e-6e degrés (Paris, 1661, p. 364-473). – François Lacombe (barnabite † 1715 ; DS, t. 9, col. 35-42), *Orationis mentalis analysis* 13 (éd. P. Poiret, *Sacra orationis theologia*, Amsterdam, 1711, p. 54-60). – Mme Guyon († 1717 ; DS, t. 6, col. 1306-36), *Moyen court et très facile pour faire oraison*, ch. 13 et 21 (2e éd. Verceil, 1686) ; *Justifications*, ch. 51 (éd. Paris, 1790, t. 3, p. 1-33).

P.-J. de Clorivière († 1820 ; DS, t. 2, col. 974-79) offre une doctrine équilibrée et sûre, proche de celles de François de Sales et de Thérèse d'Avila, dans ses *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (II, ch. 33-37 = *Prière et oraison*, éd. A. Rayez, Paris, 1961, p. 157-72). Ses « Notes intimes » permettent de voir concrètement comment est perçue l'expérience de la quiétude, plus ou moins passive selon les cas (dans *Pierre de Clorivière... d'après ses notes intimes*, éd. H. Monier-Vinard, coll. Maîtres spirituels, 2 vol., Paris, 1935 ; quiétude commençante : t. 1, p. 101, 119, 129, 131, 132, 134-36, 141, 145, 171 ; quiétude aride : t. 1, p. 305-06, 323, 332 ; voir la « Manifestation de conscience, 1771 », t. 2, p. 63-66).

II. Synthèse. – 1. Dans la terminologie de la prière l'expression « oraison de quiétude » peut avoir plusieurs significations. On s'en sert en particulier pour désigner, comme Thérèse d'Avila, le premier degré de la prière mystique proprement dite (4e des *Moradas*), ou au moins les traits caractéristiques des grâces mystiques inférieures. Quiétude signifie alors : une simplification passive de la vie spirituelle, ou encore le réconfort que l'âme éprouve de ce contact avec Dieu.

Pour Thérèse d'Avila l'oraison de quiétude est la première phase de la prière mystique. Elle est suivie de la prière d'union, de l'union extatique ou fiançailles spirituelles, et de l'union transformante ou noces mystiques. Ces degrés consécutifs indiquent une prise de possession de l'âme toujours plus complète de la part de Dieu. Quand il prend possession du plus subtil de l'âme tout en laissant aux facultés inférieures et aux sens leurs fonctions naturelles, il y a oraison de quiétude. Quand il se saisit de toutes les facultés intérieures et laisse aux seuls sens extérieurs de garder leurs activités, il y a union totale. Quand il envahit simultanément les sens intérieurs et extérieurs, il y a union extatique. Quand enfin il prend possession de toutes les facultés intérieures et extérieures, non seulement de façon passagère, mais stable et définitive, on parle de noces spirituelles. Jean de la Croix y ajoute les deux nuits des purifications passives. La première de ces nuits – celle des sens – n'est rien d'autre qu'un certain repos, tourmenté par les sécheresses et la désolation. La seconde nuit, celle de l'esprit, regroupe toutes les épreuves qui précèdent les noces spirituelles.

En général, l'oraison de quiétude se manifeste d'abord comme pleine de désolation et de sécheresse, mais graduellement elle se révèle riche en consolations. C'est pourquoi on peut, comme A. Tanquerey et d'autres, distinguer dans cette oraison un moment de repos aride (nuit des sens) et un moment de quiétude suave.

Ce repos aride est, selon Jean de la Croix, un début de contemplation sombre, aride, mystérieuse et cachée ; elle pousse celui qui en est bénéficiaire vers la solitude et le repos ; son esprit ne se fixe sur aucun objet particulier et n'éprouve même aucun besoin de se concentrer sur quoi que ce soit. A cette sécheresse s'ajoute le besoin pénible et continuellement ressenti d'une adhésion plus intense à Dieu. Tant qu'on n'a pas encore fait l'expérience de la quiétude suave, on ressent une impulsion vague, un besoin indéterminé, un malaise indéfinissable.

Cette contemplation aride se transforme souvent quasi imperceptiblement en « quiétude » douce ou, comme Thérèse d'Avila la nomme, en « la prière du goût divin ». Non seulement l'activité extérieure, mais aussi l'intérieure (raisonnements de la prière méditative, multiplicité des émotions et des actes), sont remplacées par une contemplation et un amour simple.

2. Il n'est donc point question d'une suppression de l'activité qui amènerait un vide spirituel ; l'âme est simplement saisie par Dieu, captivée par le divin. Ceci est dû à une action directe de Dieu, à la différence de l'activité personnelle d'où résulte la prière de simplicité. Selon Thérèse d'Avila cet état est clairement « surnaturel » : nous ne pouvons pas y atteindre par nos propres efforts. Toutes les facultés en viennent au repos et l'âme comprend d'une façon bien différente que par la voie des sens extérieurs qu'elle est proche de Dieu et elle a la conscience nette de ce que l'union avec lui est à peu près réalisée. Elle ne le perçoit ni par les yeux du corps ni par ceux de l'âme ; elle est seulement consciente qu'elle se trouve dans le Royaume, proche du Roi.

Seule la « volonté » est captive ; les deux autres facultés, mémoire et imagination, peuvent encore agir. A ce propos Thérèse dit ceci : « Que la volonté ne s'y attarde point, mais qu'elle continue à jouir de sa douce quiétude. Car si la volonté voulait ramener ces facultés de leurs égarements, elles s'écarteraient toutes les trois du droit chemin ». François de Sales exprime le même conseil : « Alors la volonté retenue en quiétude par le plaisir qu'elle prend en la présence divine... ne se remue point pour ramener les autres puissances qui s'égarent, d'autant que si elle voulait entreprendre cela, elle perdrait son repos, s'éloignant de son Bien-Aimé, et perdrait sa peine de courir çà et là pour attraper ces puissances volages, lesquelles aussi bien ne peuvent jamais être si utilement appelées à leur devoir que par la persévérance de la volonté en la sainte quiétude » (*Traité de l'amour de Dieu* VI, ch. 10, éd. d'Annecy, *Œuvres*, t. 4, 1894, p. 338).

Dans l'oraison de quiétude l'âme doit se soumettre le plus parfaitement possible à l'action divine. Elle ne doit pas se forcer au raisonnement, mais doit suivre docilement le mouvement de la grâce et, pour ainsi dire, fixer son regard sur l'Époux en silence et avec amour ; dès qu'elle se sent incitée à agir, elle devra par des gémissements brefs et fervents raviver la flamme de son amour.

3. A la différence des formes supérieures de l'oraison mystique, dans la quiétude la seule volonté est liée par l'action divine. Elle en ressent une satisfaction intense, une paix agréable qui surgit subitement de l'intérieur, envahit l'âme entière et y suscite une profonde joie spirituelle qui obscurcit toutes les satisfactions terrestres. L'âme sait de façon certaine que Dieu est avec elle d'une toute autre manière qu'au temps de ses « exercices ». Cette action divine sur la volonté peut d'ailleurs présenter des degrés très différents. Au début, elle reste vague et presque imperceptible. Plus tard, elle devient plus complète, mais toujours subsiste le désir d'une plus grande intimité et le manque d'une satisfaction totale et l'impuissance de l'atteindre. Finalement, cette influence devient plus puissante et s'étend sur les autres facultés, sans toutefois installer une union parfaite.

Quand cette action de Dieu s'affaiblit ou cesse, l'âme ne doit pas se mettre dans un état d'attente passive, mais par quelque prière méditative ou de préférence par l'oraison de simplicité ou même par des prières vocales, elle doit s'efforcer de se maintenir unie à Dieu et dans la paix.

4. En dehors des différences de gradation, de durée et d'intensité, on reconnaît également dans l'oraison de quiétude une multitude de formes et de modalités. Il y a d'une part l'oraison d'intériorité qui peut être comme une phase introductive. D'autre part, il y a le sommeil des facultés qui se présente comme une forme supérieure de transition à l'union parfaite (les autres facultés y sont progressivement sollicitées par Dieu, sans que pour autant leur activité soit suspendue). Entre les deux, il y a dans l'oraison de quiétude toute une série de variantes qui se réfèrent à l'intensité de l'expérience de l'amour, à ses répercussions dans les sens et les facultés extérieures. Telle oraison de quiétude peut présenter un aspect « chérubique » (illumination), bien que l'aspect « séraphique » (l'amour) domine toujours.

Au lieu d'éprouver paix et joie, l'âme peut aussi être envahie par un sentiment de douleur et fondre en larmes. Parmi les autres manifestations qui en général supposent un développement plus avancé de l'oraison de quiétude, on pourrait citer : la folie de l'amour, l'ivresse spirituelle, la vive flamme de l'amour, etc. Elles sont ressenties comme des grâces particulières, et sont souvent précurseurs d'épreuves et de purifications.

A. Poulain (*Des grâces d'oraison,* 10e éd., Paris, 1922) distingue trois modalités principales de l'oraison de quiétude ; d'ordre plutôt formel, elles se distinguent selon l'activité de l'âme. Ainsi parle-t-il d'oraison de *silence* (ou encore de simplicité, de sommeil spirituel ou sommeil des puissances) : il s'agit d'une dominante de repos qui est une attente amoureuse intense, sans acte déterminé. Il parle ensuite de la *quiétude priante* : l'âme est tellement remplie d'amour de Dieu qu'elle ressent une pulsion irrésistible à le prier, le louer, le remercier, etc. On peut aussi l'appeler jubilation. Enfin Poulain distingue la *quiétude agissante* : l'âme se sent poussée à des actes extérieurs qui glorifient Dieu.

La richesse et l'abondance des variantes dans l'oraison de quiétude incite à ne pas en faire des phases distinctes et à ne pas chercher à y introduire une gradation – même si certaines formes se situent certainement à un niveau plus profond de la quiétude. Pourquoi ces variantes ? Parce que Dieu agit comme il veut avec qui il veut. Nous sommes devant une action spéciale de Dieu. Cependant, en général Dieu ne se choisit que des âmes préparées, purifiées, ayant cheminé dans la vie vertueuse, ou des âmes déjà familiarisées avec l'oraison active simplifiée. A quoi il faut ajouter que la grande diversité des formes observées s'explique aussi en partie par le psychisme et les réactions propres de l'âme, d'autant qu'en dehors de l'infusion rien d'exceptionnellement divin ne se manifeste dans ces degrés inférieurs de la prière mystique.

5. L'oraison de quiétude a une grande fécondité spirituelle, particulièrement la croissance de l'esprit de sacrifice et le courage dans la souffrance ; sans plus tenir compte d'elle-même, l'âme est attirée par l'amour de Dieu. De là aussi cette action purificatrice et ce détachement de toute satisfaction terrestre, surtout parce qu'on apprend à goûter Dieu. Il ne convient pas de rechercher ces dons d'une façon désordonnée. A mesure qu'on les estime davantage, on devient plus conscient de sa propre indignité et de la suréminence divine. De plus on se sent totalement impuissant à réaliser cet état d'oraison dont Dieu fait grâce selon son bon plaisir.

Presque tous les Carmes déchaussés théologiens de la vie spirituelle présentent la quiétude, et à leur suite les auteurs modernes de manuels de théologie ascétique et mystique.

Voir surtout dans le DS les art. *Contemplation, Mystique* (t. 10, col. 1952-58), *Oraison* (t. 11, col. 843-44), *Recueillement.*

Otger Steggink.

QUINET (Louis), cistercien, 1595-1665. – Né en 1595 à la Houblonnière, près de l'abbaye cistercienne de Val-Richer (diocèse de Lisieux), Louis Quinet, fils de paysans aisés, fit ses premières études auprès de son curé. A seize ans (1611 ?), il entra dans l'ordre cistercien à Val-Richer, abbaye alors sous le régime de la commende et assez décadente.

La période suivante de sa vie est assez floue. Il aurait fait profession en 1615 à l'abbaye d'Estrée et été ordonné prêtre en 1620. Il fut envoyé à l'université de Pont-à-Mousson, alors dirigée par les Jésuites, pour y étudier la philosophie ; en mars 1622 il y signe un document comme profès de Val-Richer (cf. Zakar, p. 154). Il fit ses études de théologie en Sorbonne, comme membre du Collège des Bernardins, dont il aurait été régent (cf. *Annales de Barbery,* p. XII) ; il est docteur en théologie entre 1627 et 1631, années pendant lesquelles il est confesseur à l'abbaye de Maubuisson, dépendante de l'ordre cistercien et dont les religieuses viennent de recevoir de l'abbaye de Port-Royal une nouvelle abbesse, Marie des Anges, tante de P. Nicole. Les orientations spirituelles de Quinet entrent en conflit avec l'idéal ascétique de l'abbesse ; on peut en lire une relation, assez venimeuse, dans la *Vie de la M. Marie des Anges* par A.-M. de Brégy (s l, 1754, p. 185-219 ; cf. Bremond, *Hist. littéraire,* t. 11, 1933, p. 117-26 ; J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme,* t. 2, Paris, 1947, p. 412). On y apprend que Quinet enseignait « l'abnégation spirituelle des soustractions des sentiments de Dieu dans tous les exercices spirituels » et « un certain anéantissement spirituel imaginaire et difficile à comprendre »

(p. 201-02) : y a-t-il là une influence de l'*Abrégé de la perfection* d'I. Berinzaga et d'A. Gagliardi (DS, t. 6, col. 57-60), directe ou à travers Bérulle ?

En avril 1631, Quinet devient prieur de l'abbaye de Royaumont, au nord de Paris ; il est déjà un partisan convaincu et actif de la réforme de son ordre, que le cardinal de Richelieu favorise à partir de 1634 (colloque de Royaumont), et instaure la stricte observance à Royaumont (cf. Zakar, p. 87-90). En 1638, grâce à l'action de Richelieu, Quinet est nommé abbé régulier de Barbery (Calvados) qui ne compte pas plus de dix moines fort opposés à la stricte observance ; il s'employa avec patience à la réformer et son influence s'étendit sur les abbayes normandes de son ordre, en particulier sur Val-Richer dont il assure la réforme à partir de 1645.

L'abbé de Barbery fut en rapport avec le groupe des spirituels normands : Jean de Bernières-Louvigny et sa sœur Jourdaine, supérieure des Ursulines de Caen, Jean-Chrysostome de Saint Lô († 1646 ; DS, t. 2, col. 881-85) à qui il adressa Mechtilde du Saint-Sacrement lors de son premier passage à Caen (1642-1643 ; cf. DS, t. 10, col. 885), Jean Eudes (cf. D. Boulay, *Vie du V. Jean Eudes*, t. 2, Paris, 1906, p. 380-81). En 1659, Quinet se démit de son abbatiat et choisit Nicolas Le Guédois, prieur d'Aunay, pour lui succéder. Il mourut à Barbery le 3 janvier 1665.

Quinet fit imprimer les œuvres suivantes, qui sont devenues assez rares : 1) *La prudente conduite des prelats et superieurs..., tirée du latin des Six ailes de Seraphin* (traité pseudo-bonaventurien qui est d'Alain de Lille ; Paris, 1631 : à la B.N. de Paris). – 2) *Thresor de Piété, contenant divers sujets pour s'entretenir avec Dieu, en l'oraison* qui contient aussi *Les Véritez de la foi fondées sur la Divinité et l'Humanité de Jesus-Christ* (2 vol., Paris, 1648 ; à la B.N. de Paris). – 3) *Eclaircissemens ou conférences sur la regle de saint Benoist en forme de dialogue* (Caen, 1651). – 4) *Les estats pénibles et humilians de Jesus-Christ en la terre* (Caen, 1651 ; à la Bibl. S.J. de Chantilly). – 5) *Le noviciat des benedictins, expliqué par diverses conférences entre le père et l'enfant* (Paris, 1653 ; à la Bibl. S.J. de Chantilly ; Paris, 1683).

C. de Visch (*Bibl. scriptorum S.O. Cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 234) mentionne encore : *Traicté de la vie spirituelle*, sans plus de précision.

Le *Thresor de Piété* offre une série de considérations, groupées plus ou moins par dix et formant autant d'« exercices » particuliers ; elles sont destinées à nourrir la prière, et non pas à faire oraison d'une manière méthodique. Les thèmes principaux sont les obligations de l'homme envers Dieu, les vertus chrétiennes, les commandements, les fins dernières, les perfections de Dieu, les devoirs des religieux. L'ouvrage est précédé d'un long et intéressant avant-propos qui expose la conception qu'a Quinet de la prière. Qu'elle soit vocale ou mentale, le principe de toute prière est que « Jésus-Christ soit plus en nous que nous, et plus y faisant oraison que nous-même ». C'est pourquoi il nous faut entrer en « une simple disposition d'esprit, ouverture du cœur, et abandonnement de soy-même à Dieu en la vue de la foi... ». L'âme en cet état prend conscience de son impuissance, de sa dépendance, de son néant ; elle s'expose à Dieu, s'abandonne à lui. « Tant que son esprit sera doucement attiré », qu'elle demeure en repos dans l'attrait que Dieu lui donne ; si l'esprit ne sent aucun attrait, qu'elle reste là, humble en présence de Dieu. La foi la persuade que, recevant ou non les attraits de Dieu, c'est lui qui « opère dans l'âme la perfection qu'il désire d'elle ». On peut reconnaître une parenté certaine entre Bernières et Quinet dans ces pages remarquables, bien qu'un peu verbeuses.

Les estats pénibles... sont adressés aux Ursulines de Caen ; comme dans le *Thresor*, Quinet expose son dessein dans une longue préface (non paginée) : son ouvrage est composé pour « donner quelque ouverture... sur les principales vertus et mystères de Jésus-Christ humble et souffrant ». Le ton évangélique est très net. Les 35 chapitres, qui pourraient fournir autant de méditations, comportent chacun un exposé en forme de considération (ainsi : Jésus anéanti, pauvre, silencieux, tenté, etc.), des « fruits » à tirer pour nous-mêmes, des maximes et des pratiques. Quinet y joue constamment du mystérieux écart entre les prérogatives du Verbe et les « états » et circonstances diverses de la vie de Jésus. Les fruits et les pratiques orientent vers la même doctrine que le *Thresor* et les consignes données aux Cisterciennes de Maubuisson.

Les ouvrages de Quinet n'ont pas encore été étudiés et mériteraient de l'être, au moins ceux sur lesquels on s'est ici attardé ; ils semblent ne pas être indignes de figurer au côté de ceux de ses amis normands.

Sur la vie de Quinet, on ne dispose que de l'étude, parfois inexacte, de G.-A. Simon, *Dom Louis Quinet, abbé de Barbery* (Caen, 1927, 83 p.). – Voir aussi : *Annales de l'abbaye N.-D. de Barbery* (ms, Archives du Calvados, H 1281 bis). – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 8, 1759, p. 695-96. – P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris...*, Époque moderne, t. 5, Paris, 1907, p. 292-94. – P. Zakar, *Histoire de la Stricte Observance...* (1606-1635), Rome, 1966 (table). – *Dictionnaire des Auteurs Cisterciens*, Rochefort, fasc. de 1978, col. 587. – L. Grillon, *Dom L.Q. abbé de Barbery*, dans *Mélanges A. Dimier*, t. 3, 1984, p. 325-34.

DS, t. 2, col. 884 ; t. 3, col. 847, 1123.

André Derville.

QUIÑONES (François de), franciscain, cardinal, vers 1475-1540. – Né à León (Espagne) vers 1475, Francisco de Quiñones était le fils aîné de Diego Fernández de Quiñones et de Juana Enríquez, premiers comtes de Luna. En 1498 il est au service du cardinal Francisco Jiménez de Cisneros. Avant 1507 il fait profession chez les Franciscains du couvent Santa Maria de los Angeles (Sierra Morena).

Très vite, Quiñones, qui a pris le nom de Francisco de los Angeles, reçoit des charges importantes. Dès avant 1512, il est supérieur de la custodie des Anges ; puis définiteur général en 1517, premier supérieur de la nouvelle province des Anges (1518-1521) ; commissaire général en 1521, il visite les provinces des Pays-Bas et certaines d'Espagne. De 1523 à 1528, il est ministre général de l'ordre, visitant les provinces d'Espagne et de Portugal et une partie de celles d'Italie. Grâce à ses talents de conciliateur, il élimine des frictions de juridiction et obtient que de nombreux conventuels se joignent à l'Observance. Le pape Clément VII le chargea d'importantes missions auprès de Charles Quint, le fit cardinal de Sainte-Croix (1527) et le chargea de s'occuper de la réforme du bréviaire pour la récitation privée de l'Office divin ; ce bréviaire, dit « de Sainte-Croix », parut en 1535 (éd. corrigée en 1536). Quiñones mourut à Vieroli (Italie) le 5 novembre 1540.

La personnalité de Quiñones est celle d'un réformateur spirituel ; cela apparaît surtout dans son supériorat, pendant lequel il s'attache à promouvoir l'observance de la règle, la sélection des vocations et la formation ; ses soucis réformateurs s'étendirent aux Clarisses. Déjà quand il était custode, il avait aidé les Conceptionnistes et leur avait donné leurs premières constitutions (cf. DIP, t. 2, 1975, col. 1390-91). Autre domaine de son action, les missions, où il aurait voulu être envoyé ; en 1523 il envoie au Mexique douze franciscains (cf. Wadding, *Annales*, t. 16, 1933, p. 182-90 : *Instrucción*).

On retiendra en particulier, pour l'histoire de la spiritualité, le rôle qu'il joua dans l'affermissement des maisons de récollection en Espagne (cf. DS, t. 5, col. 1362) : c'est là que se développa la « via del recogimiento », si influente chez les spirituels espagnols du siècle d'or. Les *Constituciones* qu'il leur donna furent signées le 27 juillet 1523 à Valladolid (trad. latine dans L. Wadding, *Annales*, t. 16, p. 193-97 ; voir l'art. de L. Carrión cité *infra*) ; il y en eut aussi pour les maisons de récollection portugaises (1524), italiennes (1526) et d'autres, inconnues, pour la province d'Aragon. Le texte de 1523 est le plus significatif ; quatre chapitres traitent de l'admission et de la préparation des candidats, de la vie de prière, de la pauvreté et du genre de vie intérieure et extérieure. Outre l'Office divin, on assure deux fois par jour la lecture spirituelle (le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan est recommandé) ; l'oraison doit être l'occupation principale.

Quiñones prit aussi des mesures pour éviter la contagion des *alumbrados* lors du chapitre provincial de Castille de mai 1524 (cf. l'art. cité de S. López, p. 62-63).

Marquis d'Alcedo, *Le cardinal Quignonès et la Sainte Ligue*, Bayonne, 1910. – P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, Paris, 1911, p. 274-98. – L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 16, Quaracchi, 1933, *passim* (cf. t. 17, Table, p. 114). – L. Carrión, *Las casas de recolección de la provincia de la Inmaculada Concepción y estatutos por los que se regían*, dans *Archivo Ibero-Americano* = AIA, t. 9, 1918, p. 264-72.

J. Meseguer Fernández, *Quiñones solicita facultades... para ir a Nueva España*, AIA, t. 14, 1954, p. 311-38 ; *Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fr. Francisco de los Angeles a los Doce Apóstoles de Méjico*, dans *The Americas*, t. 11, 1954-1955, p. 473-500 ; *...Quiñones al servicio del Emperador y del Papa*, dans *Hispania*, t. 18, 1958, p. 651-87 ; *Programa de Gobierno... de Q.*, AIA, t. 21, 1961, p. 5-51 ; *Constituciones recoletas para Portugal e Italia, ibidem*, p. 459-89 ; *Primeras Constituciones de las... Concepcionistas*, AIA, t. 25, 1965, p. 361-69.

S. López Santidrián, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, 1981, p. 62-63. – I. Omaechevarria, *Fr. Francisco de Q. autor de la relación más antigua acerca de la Concepción francisca de Toledo*, AIA, t. 33, 1973, p. 61-75 ; DIP, t. 7, 1983, col. 1174-75 (bibl.). – DS, t. 4, col. 1139 ; t. 5, col. 1362, 1417 ; t. 8, col. 266 ; t. 9, col. 908.

Saturnino López Santidrián.

1. QUINTANADUEÑAS (Ignace de), jésuite, 1589-1655. – Né à Burgos en 1589 Ignacio de Quintanadueñas entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1607. Il enseigna les humanités et fut recteur des collèges de Santander et de Villafranca. Il mourut à Valladolid le 5 mars 1655. A côté d'une *Historia de Santa Casilda* qui ne semble pas avoir été imprimée, Quintanadueñas a laissé un intéressant ouvrage spirituel : *De Christo Crucificado con consideraciones y afectos para pecadores, iustos, aprovechados...* (Valladolid, 1653, 828 p. in-8°).

L'ouvrage est réédité en 1656 avec le titre modifié : *Espexo grande de los trabajos de Iesus Crucificado... continuación de los que escrivio el B.P. Fr. Thome de Jesus...* (il s'agit de l'augustin Thomas de Jésus de Andrade † 1582, qui a laissé les *Trabalhos de Jesus*, 2 vol., Lisbonne, 1602-1609). On le réimprima en 2 vol., Séville, 1780 (éd. citée). Le prologue est intéressant. L'auteur dit avoir voulu pallier par son livre le manque d'ouvrages consacrés exclusivement au Christ en croix ; il le destine à tout chrétien, qu'il soit pécheur ou dans l'état d'union et quel que soit son genre de vie, car tout chrétien est appelé à bénéficier de la rédemption et à pénétrer dans les mystères du Crucifié. L'ouvrage, rédigé dans un style assez ample mais sans baroquisme exagéré, est divisé en 188 considérations, généralement suivies d'*afectos* ; il est destiné à l'oraison ou à la lecture spirituelle. L'auteur se sert essentiellement de l'Écriture sainte, mais aussi des saines traditions reçues dans l'Église à propos des circonstances et des personnages de la Passion.

Le premier livre considère le Christ, ce qu'il souffre et pourquoi par amour il accepte de souffrir ; le deuxième expose les buts qu'il poursuit en souffrant : la rédemption et ses dons spirituels ; le troisième montre dans le Christ en croix le suprême docteur de la charité, de la pureté d'intention, de l'humilité, de l'obéissance, de la patience, de la pauvreté ; la quatrième partie médite les sept dernières paroles du Christ en croix. Dans ces pages qui allient une doctrine simple et forte à l'élan affectif (compassion, etc.), on ne remarque pas d'allusion aux thèmes de la dévotion au Cœur du Christ et de la réparation.

Sommervogel, t. 6, col. 1347-48.

André Derville.

2. QUINTANADUEÑAS (Jean de, sieur de Brétigny), prêtre, 1556-1634. – Né à Rouen, le 6 juillet 1556, Jean appartenait à une famille d'immigrés espagnols arrivés vers 1510 dans la capitale normande. En 1562, pour soustraire leur fils aux dangers de la guerre civile et religieuse, ses parents l'envoyèrent à Séville, chez son oncle. Il y restera jusqu'à l'âge de quatorze ans. Jean était attiré vers la vie religieuse franciscaine, mais, aîné d'une famille de neuf enfants, très engagée dans le commerce international, il était destiné par ses parents à fonder une famille.

Pour régler des affaires d'argent, son père l'envoya en 1582 au Portugal, alors province espagnole. A cette occasion, il accompagna jusqu'à Lisbonne des Clarisses flamandes expulsées de leur patrie. Puis il poursuivit son voyage jusqu'à Séville. C'est là que fortuitement, au Carmel de cette ville fondé en 1575 par Thérèse d'Avila, il découvrit l'œuvre de la sainte, pour laquelle il s'enthousiasma aussitôt, travaillant désormais jusqu'à sa mort pour le Carmel thérésien.

Ce deuxième séjour en Espagne se prolonge. En 1585, Jean prend part à la fondation du Carmel de Lisbonne, où lui sont communiquées les premières nouvelles d'une fondation réalisée l'année précédente par les Carmes Déchaussés dans la capitale des rois du Congo, San Salvador (aujourd'hui appelée Mbanza-Congo, au nord de l'Angola). Jean s'enthousiasma pour le projet de fonder en Afrique un Carmel féminin et ce sera, pendant toute sa vie, l'idée-force qui le fera travailler, avec une persévérance qui confine à l'acharnement, à faire venir en France, en Flandres, en Franche-

Comté, des filles de sainte Thérèse, parmi lesquelles il espère recruter des missionnaires pour le Congo. Entre-temps, il s'intéresse aussi aux missions des Déchaussés en Nouvelle-Espagne et les aide financièrement.

Au cours de ce même voyage, il a pris contact avec les supérieurs de l'Ordre et rencontré Jean de la Croix au chapitre de Pastrana (1585). Mais il ne réussit pas à les convaincre d'étendre leur réforme hors d'Espagne. De retour en France en 1586, il n'abandonne pas son projet. Avec l'appui de la Maréchale de Joyeuse et du duc de Mayenne, il tente de fonder à Rouen un Carmel féminin (1591). Mais les Carmes sont inflexibles. C'est en vain que Jean fait en 1593-1594 un troisième voyage en Espagne. Il rentre en Normandie presque mourant et son père, renonçant enfin à le marier contre son gré, lui permet de se préparer au sacerdoce. Formé par Jacques Gallemant, le saint curé d'Aumale (DS, t. 6, col. 75-80), Jean est ordonné prêtre à Rouen le 7 mars 1598. Il aura bientôt 42 ans.

Parfaitement bilingue, il entreprend alors, avec l'aide des Chartreux de Bourgfontaine, la traduction des œuvres de Thérèse d'Avila, alors presque inconnue en France. Elles paraîtront à Paris en 1601, suivies en janvier 1602 par la biographie de la sainte, du jésuite Francisco de Ribera. Le succès fut immense et immédiat. Tout le Paris dévot se passionna, Mademoiselle Acarie, Pierre de Bérulle et bien d'autres. On se mit en devoir de faire venir en France des Carmélites espagnoles. Brétigny prit donc pour la quatrième fois, en 1603, la direction de l'Espagne, où Bérulle le rejoindra l'année suivante. Cette fois, la négociation aboutit et six Carmélites espagnoles arrivèrent à Paris le 15 octobre. Jean assista personnellement aux fondations de Paris (octobre 1604), de Pontoise (janvier 1605) et de Dijon (septembre 1605).

En janvier 1607, il conduit à Bruxelles trois des Carmélites espagnoles, accompagnées de quelques françaises, que l'Infante Isabelle a obtenues pour ses États de Flandres. Jean est nommé par le nonce à Bruxelles supérieur des Carmélites de ce pays, tâche qu'il accomplira jusqu'à l'arrivée des Déchaussés en 1610, prenant part, pendant cette période, aux trois fondations de Bruxelles, Louvain et Mons, en 1607. C'est aussi pendant ces années de supériorat qu'il voit enfin se réaliser son très ancien désir de fonder un Carmel à Rouen, sa ville natale (1609).

La Franche-Comté est encore à cette date possession espagnole. Jean s'intéresse aux fondations de Dole (1610) et de Besançon (1616), comme en 1619 à la création du Carmel anglais d'Anvers, et à bien d'autres entreprises au service de l'Église. Mais pendant tout ce temps, sa correspondance en fait foi, il conserve le secret espoir de voir un jour partir de ces monastères, comme des Carmels d'Espagne et de Portugal, avec lesquels il reste en contact épistolaire, un essaim qui fondera enfin le premier Carmel d'Afrique. Comme il sait bien que le rôle des Carmélites n'est pas d'enseigner et que pourtant une bonne formation religieuse de base est le terrain où s'épanouissent les vocations contemplatives, il rêve aussi, à partir de 1625, de les faire accompagner par des Ursulines.

Les années passent. Jean a maintenant 66 ans. Il revient alors habiter Rouen, toujours prêt à partir personnellement pour le Congo, s'il peut y conduire des Carmélites. Il meurt à Rouen, le 8 juillet 1634, à l'âge de 78 ans. Pendant 49 ans, sa préoccupation majeure a été de préparer un Carmel pour les jeunes Africaines et, par une coïncidence où l'on pourrait voir une délicatesse de la Providence, c'est en 1934, troisième centenaire de sa mort, que naquit enfin à Kabwé (dans l'actuel Zaïre) le premier Carmel d'Afrique.

Sa vie, écrite par son ami et chapelain Philibert Compagnot, n'est gardée que dans une copie du 18e siècle au Carmel de Clamart. De nombreux documents sont signalés dans les ouvrages suivants : G.F. de Beauvais, *La vie de Monsieur de Brétigny*, Paris, 1747 ; – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 2, L'invasion mystique, Paris, 1923 ; – P. Serouet, éd. des *Lettres* de Jean de Brétigny, Louvain, 1971 ; *Jean de Brétigny*, Louvain, 1974.

DS, t. 1, col. 674, 1148 ; t. 2, col. 758 ; t. 3, col. 1859 ; t. 5, col. 922, 1066 ; t. 6, col. 76, 77, 144, 1040 ; t. 8, col. 866 ; t. 9, col. 414.

Pierre Serouet.

QUIRIN DE LA TRINITÉ, carme déchaussé, 1656-1714. – Né à Waldkirchen (diocèse de Passau, Bavière) le 19 mai 1656, Quirin Toelzer prit l'habit du Carmel thérésien à Munich et y fit profession le 5 août 1676 sous le nom de Quirin de la Trinité. De 1685 à 1691 il assure la fonction de sous-prieur à Neustadt et à Linz ; il fut prieur à Ratisbonne (1691-1694, 1704-1707), à Trente (1697-1700) et à Linz (1700-1704). Il mourut à Linz en 1714 (cf. Maximilien de Saint-Joseph, *Catalogue*, 1746, p. 514).

Son œuvre la plus connue, au titre typiquement baroque : *Spanische Heldin, teutsch vorgestellet : ... Siegreiches Leben, Heldenmässige Thaten, Englische Tugenden... der seraphischen Jungfrauen... Theresia von Jesu...* (Munich, 1714 ; Ratisbonne, 1742), est, au moins pour les pays de langue allemande, la première biographie librement combinée de Thérèse d'Avila.

Les œuvres de Thérèse, en particulier son autobiographie, et sa vie par Francisco de Ribera circulaient déjà en allemand, mais l'ouvrage de Quirin utilise des sources variées, qu'il énumère dans sa préface : outre l'autobiographie et Ribera, la traduction italienne de la *Reforma de los Descalzos* de Francisco de Santa Maria (DS, t. 5, col. 1055-56), l'*Historia generalis* d'Isidore de Saint-Joseph (t. 7, col. 2104), le *Speculum Carmelitanum* de Daniel de la Vierge (t. 3, col. 19-20), et les documents importants du procès de canonisation. Quirin ne se reconnaît que « die Ordnung und die Schreibart » (préface).

La grande qualité de l'ouvrage réside dans la présentation chronologique de la vie de Thérèse ; Quirin l'organise en trois parties : la première sur la famille, l'enfance, l'entrée au Carmel, jusqu'à la fondation du premier monastère réformé à Avila ; la deuxième raconte l'épanouissement de la réforme, la fondation de seize autres monastères, les difficultés initiales ; la troisième partie décrit la mort de Thérèse, sa vie sainte, la découverte de son corps resté intact, la béatification et la canonisation. Cette biographie de Quirin a inauguré la littérature thérésienne dans les pays de langue allemande ; elle n'a malheureusement pas été suivie d'œuvres importantes.

Quirin a laissé encore deux ouvrages spirituels : *Göttlicher Liebespfeil* (Munich, 1708) et *Göttliche Liebesleiter* (1748).

Ambrosius Hofmeister, *Scriptores Carmel. Disc. Germaniae*, ms. – Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 662. – Bartholomaeus a S. Angelo, *Collectio scriptorum Ord. Carm. Excalc.*, t. 2, Savone, 1884, p. 120. – *Revista de Espiritualidad*, t. 42, 1983, p. 334-35 (note).

Otho Merl.

QUIROGA (François), ocd, † 1628. Voir Joseph de Jésus-Marie, DS, t. 8, col. 1354-59.

QUISTELLI (Ambroise), augustin, vers 1485-1549. – La première date certaine de la vie d'A. Quistelli est

août 1509, date à laquelle le supérieur général des Augustins, Gilles de Viterbe, lui donne le titre de *cursor*; cela supposait quelque huit années d'études comme profès. On peut en inférer qu'il entra chez les Augustins, à Padoue, sa ville natale, vers 1502 et qu'il serait né vers 1485.

Gilles de Viterbe le déclare bachelier en théologie en 1514 et le nomme professeur au chapitre de 1515. De 1516 à 1519, Quistelli fut régent au *studium* de Padoue. En 1520, il prêche durant le carême à Rome et y reviendra en 1525, étant alors prieur à Gênes. De 1526 à 1538, il vit à Padoue, régent des études ou prieur ou supérieur de la province *Marco-Trevigiana*. De 1538 à 1542 il est procureur de l'Ordre à la curie romaine et vicaire du général G. Seripando durant ses visites des provinces françaises et ibériques (1540-1542).

En janvier 1543 le cardinal protecteur de l'Ordre, Nicolò Ridolfi, voulut avoir Quistelli dans sa maison; Seripando écrit au sujet de Quistelli que le cardinal, « singulari eius doctrina et ingenio motus, illum sibi sanctorum studiorum magistrum et comitem delegit, optavit, flagitavit... Atque hac ratione factum est, ut officio procuratoris non sine magno nostro dolore se abdicaverit » (cf. *Analecta augustiniana*, t. 26, 1963, p. 52). Seripando mentionne plusieurs fois Quistelli jusqu'à ce que, le 8 juillet 1549, il en parle comme défunt.

S. Seidel Menchi (cité *infra*) donne les textes des registres concernant Quistelli (p. 323-33) et la liste de ses écrits (p. 336-43). On ne connaît pas de manuscrit de ses sermons et leçons donnés à Padoue puis à Rome sur les évangiles et les épîtres pauliniennes. H. Jedin voit cependant en lui un représentant de l'évangélisme italien, à cause de son ouvrage *Adversus fallaces huius mundi philosophos de verbo Dei, non in sublimitate sermonis nec inani scientia praedicando libellus* (Venise, 1537) et de ses 42 *Theoremata et SS. Patris Augustini... doctrina* (Bibl. Vaticane, ms Vat. lat. 3913, f. 231v-236). Ces *Theoremata* sont une défense contre ceux qui l'accusaient de luthéranisme; ils furent envoyés en 1538 au cardinal Aleandro pour exprimer la doctrine de leur auteur à propos de la prédestination, de la liberté et de la grâce, de la foi et des œuvres.

Le *De verbo Dei* montre la nécessité d'éliminer de la prédication chrétienne les citations des philosophes et des auteurs païens, de la renouveler par un bon usage de l'Écriture, comme ont fait les Pères de l'Église, les docteurs médiévaux « et les modernes Claude de Seissel, Jacques Sadolet, Jacques Fabri (Lefèvre d'Étaples), Érasme, Sante Pagnini, Jean-François Pico de la Mirandola et Marc Marulus » (f. 91-100v). A la fin de l'ouvrage, Quistelli rappelle l'exemple du bienheureux Simon Fidati de Cascia (f. 109). Déjà en 1530, il avait appelé à la rénovation de la prédication dans la préface de son *Apologeticum de unitate Mariae Magdalenae* (Bibl. Vaticane, ms Chigi B.VII.116), écrit contre l'augustin A. Flandino qui soutenait en Italie la thèse de Lefèvre d'Étaples sur les deux Marie (cf. DS, t. 9, col. 520-25).

Défenseur de la prédication biblique durant ses vingt dernières années, Quistelli a pu avoir une certaine influence sur son auditoire et ses étudiants, mais le seul livre qu'il édita eut peu de succès. Son estime pour les auteurs « modernes » et son éloge de Simon Fidati invitent à penser qu'il ne fut pas un érasmien, comme aussi les preuves d'estime que lui donna Seripando.

D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 3, Florence, 1935, p. 109. – Hurter, *Nomenclator...*, t. 2, col. 1478. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1600. – H. Jedin, *Girolamo Seripando*, t. 2, Wurtzbourg, 1937, p. 72-73, 254-56 et *passim*. – S. Seidel Menchi, *La discussione su Erasmo nell'Italia del Rinascimento: Ambrogio Flandino, Ambrogio Quistelli e Alberto Pio di Carpi*, dans *Medioevo e Umanesimo*, t. 46, Padoue, 1981, p. 291-382, surtout 323-66.

David Gutiérrez.

QUMRÂN. – Qoumran, forme que nous adoptons ici, est le nom arabe d'un lieu en bordure de la Mer Morte (principalement une ruine: Khirbet Qumrân). Ce lieu est devenu célèbre depuis la découverte de manuscrits anciens dans des grottes voisines. Nous exposerons ce que l'on peut dire aujourd'hui du groupe juif qui résidait là: les particularités de son mode de vie, les conceptions théologiques et spirituelles qui l'inspiraient. – 1. *Préliminaires.* – 2. *Le texte fondamental: la Règle de la Communauté.* – 3. *Aspects les plus typiques de la vision du monde et de la pratique qoumraniennes.* – 4. *Parallèles et postérité.*

Quelques sigles propres à cet article: AJ = *Antiquités judaïques* de Fl. Josèphe; – CD = *Cairo Document* = *Document de Damas*; – DJD = *Discoveries in the Judean Desert*; – GJ = *La Guerre des Juifs* de Fl. Josèphe; – Q = Qoumran; – RB = *Revue Biblique*; – RQ = *Revue de Qumrân*.

1. **Préliminaires.** – 1° Bilan des découvertes. – C'est à la fin de 1947 et en 1948 que les premiers manuscrits – découverts fortuitement par les Bédouins un an ou deux auparavant – parvinrent aux mains des savants qui en perçurent immédiatement l'importance. Suivirent, de 1949 à 1958, plusieurs campagnes de fouilles systématiques des grottes de la région ainsi que de la ruine qui se révéla être celle d'un véritable « monastère ».

Les Grottes et la ruine. – Sur l'ensemble des nombreuses grottes explorées, onze contenaient des manuscrits: on les a numérotés de 1 à 11. Quant à la ruine, on repéra plusieurs niveaux, correspondant à diverses phases de l'occupation des lieux et donc à diverses étapes de l'histoire du groupe qui y résidait: 1) Bâtiments de proportions modestes, destinés à un nombre restreint de personnes (niveau Ia). 2) Extension considérable des constructions (niveau Ib), qui dénote une augmentation importante de la Communauté. Cette phase commence vers 100 av. J.-C. et s'achève avec une destruction par le feu (séisme de 31 av. J.-C. ?). Le site reste inoccupé jusqu'au début de l'ère chrétienne (6 après J.-C.). 3) Le « monastère » est alors reconstruit, mais avec des dimensions réduites (niveau II). Il sera détruit définitivement par les Romains en 68.

E.-M. Laperrousaz, *Les manuscrits de la Mer Morte*, coll. « Que sais-je? » 953, Paris, nombreuses rééditions depuis 1961. – J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 2e éd., Londres, 1963. – É.-M. Laperrousaz, *Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte*, Paris, 1976. – R. de Vaux, *Archeology and the Dead Sea Scrolls*, 2e éd., Oxford, 1977. – E.-M. Laperrousaz, art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1979, col. 738-44.

Les manuscrits. – Les manuscrits découverts dans les diverses grottes représentent quelques six cents rouleaux ou feuilles de peau (certains sont écrits sur papyrus). Sept ou huit rouleaux sont à peu près complets. Pour le reste il s'agit de fragments ou même de débris. La publication officielle est loin d'être achevée.

Pour répertorier ces divers manuscrits un système de désignation, que nous utiliserons, a été adopté. Un chiffre précédant la lettre « Q » (= Qumran) indique la Grotte d'où

provient le manuscrit : 1Q = 1e Grotte ; etc. ... Ce signe est suivi soit d'un chiffre correspondant au manuscrit, soit d'une abréviation qui en indique le contenu : par exemple 1 QS = *Règle* (*Sêrèk*) de la Communauté provenant de la Grotte 1.

Ces manuscrits sont constitués pour une forte proportion par des textes bibliques (environ 150). Tous les livres de la Bible hébraïque se trouvent représentés, à l'exception d'*Esther* que les gens de Qoumran semblent avoir exclu délibérément. Plusieurs livres deutérocanoniques y figurent aussi : *Tobie* (en araméen et en hébreu), *Ben Sira*, la *Lettre de Jérémie* (en grec). Si l'on se souvient que les grands manuscrits de la Bible hébraïque que l'on possédait jusqu'ici sont postérieurs de plus de dix siècles, on voit l'importance de ces découvertes pour la critique textuelle de l'A.T.

Les autres manuscrits sont des ouvrages non bibliques. Quelques-uns étaient déjà connus, soit depuis l'antiquité (*Hénok, Jubilés, Testament de Lévi*), soit depuis le début du siècle (*Document de Damas*, trouvé vers 1900 dans la guéniza d'une ancienne synagogue karaïte du Caire et désigné par le sigle CD = *Cairo Document*). Il apparaît désormais que ces écrits émanent de ce groupe juif (*Jubilés, Document de Damas*) ou de milieux auxquels il se rattache (*Hénok, Testament de Lévi*). C'est également le cas des autres manuscrits, inconnus jusqu'ici : la plupart sont des productions spécifiques du groupe (Règle, etc.), quelques-uns émanent de courants qui constituent sa préhistoire.

En définitive ces écrits, dont la transcription s'échelonne du milieu du 2e siècle av. J.-C. à l'an 68 de notre ère, paraissent avoir été composés pour la plupart au long de la même période. Toute une production littéraire du Judaïsme préchrétien sort ainsi du tombeau.

J.T. Milik, *Ten Years...*, 1963. – G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls*, Londres, 1977. – P.W. Skehan et M. Delcor, art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1979, col. 805-960.

2° Identification de ce groupe juif. – Il est hors de doute que ceux qui utilisaient ou qui ont écrit les manuscrits découverts sont les mêmes que ceux qui occupaient le « monastère ».

Cela résulte non seulement de la proximité des sites, mais du fait que le « monastère » comportait un « scriptorium » dont on a exhumé des vestiges (encriers, tables de copistes) et que la disposition des lieux correspond au mode de vie que suppose la Règle. Il faut préciser que le « monastère » n'était pas un lieu d'habitation proprement dit, mais qu'il constitue les services généraux et les lieux communautaires du groupe.

Ce groupe juif doit être identifié avec les Esséniens. Cette conclusion, tirée dès le début par E.L. Sukenik et A. Dupont-Sommer et bientôt appuyée par R. de Vaux, n'est plus guère contestée actuellement. Parmi les divers arguments il y a notamment la localisation, qui correspond à ce qu'indique Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* V, 17, 4) : entre Jéricho et Engaddi. Et aussi la concordance entre le mode de vie impliqué dans la Règle et celui des Esséniens décrit par Philon et Josèphe. Il reste à préciser les rapports entre Qoumran et l'Essénisme, ainsi que l'histoire de l'Essénisme. Ces questions demeurent débattues.

R. de Vaux, *Esséniens ou zélotes ? A propos d'un livre récent*, RB, t. 73, 1966, p. 212-35. – A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 4e éd., Paris, 1980, p. 51-81.

3° Intérêt de ces découvertes. – Jusqu'en 1948 le Judaïsme des deux derniers siècles avant l'ère chrétienne n'était guère connu qu'à travers les œuvres de Fl. Josèphe (*Guerre juive* et surtout *Antiquités juives*) et par les deux livres bibliques des *Macchabées*, ainsi que *Daniel*. Il faut y ajouter beaucoup d'éléments disséminés dans le *Talmud* et les *Targums*, mais dont la datation et la valeur historique restent à déterminer. Les textes de Qoumran peuvent y contribuer ; ils fournissent une clé. En tout cas ils apportent une documentation directe d'époque. Grâce à eux l'Essénisme n'est plus seulement connu de l'extérieur, par les descriptions de Josèphe, Philon, etc., mais de l'intérieur. Nous sommes à même de vérifier le mode de vie communautaire de ses adeptes et surtout d'en comprendre les soubassements idéologiques. Nous pouvons situer ce mouvement dans la tradition religieuse d'Israël et entrevoir diverses survivances dans le Judaïsme ultérieur ainsi que dans le Christianisme.

Publication officielle : *Discoveries in the Judean Desert* (= DJD) ; volumes parus : I-VII, Oxford, 1955-1982.

Traductions : – en français : A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...*, 1980 ; J. Carmignac, etc., *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, 2 vol., Paris, 1961-1963. – En italien : L. Moraldi, *I Manoscritti di Qumrân*, 2e éd., Turin, 1974. – En anglais : G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English*, 2e éd., Harmondsworth, 1975. – En allemand : J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, Munich, 1960.

État actuel des travaux sur Qoumrân : M. Delcor, *Où en sont les études qoumrâniennes ?* dans l'ouvrage collectif *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Louvain, 1978, p. 11-46.

4° Contexte historique des écrits esséniens. – L'élément le plus caractéristique de l'Essénisme est sa structure communautaire. Il y a là quelque chose de beaucoup plus radical que toutes les confréries (*habburôt*) ayant existé dans le Judaïsme. L'instauration d'une telle communauté dépend d'une idéologie que nous exposerons ci-après. Mais elle fut aussi la réponse à une situation historique précise. Laquelle ? Les textes eux-mêmes ne sont pas absolument clairs, si bien que les experts proposent des explications divergentes.

Le rôle déterminant dans l'orientation du Mouvement essénien revient à un personnage désigné en divers textes par l'appellation « Maître de justice » (*Môrêh ha-sèdèq*).

Sur la base de CD I, 5-11, beaucoup situent l'entrée en scène du Maître vers 150. D'autres, un peu plus tard. Mais diverses données invitent à reporter l'activité du Maître vers la fin du 2e siècle, sous Jean Hyrkan (134-104) et à la prolonger sous le règne d'Alexandre Jannée (103-76). C'est ce dernier qui est le « Prêtre impie », tandis que « l'Homme du mensonge qui a rejeté la Loi de Dieu au milieu de toute leur Congrégation » (1 QpHab V, 11-12) doit être Jean Hyrkan.

En tout cas c'est bien le Maître de justice qui a constitué la Communauté et l'a établie à Qoumran (cf. *Hymnes*). Cette fondation semble correspondre à un tournant dans la vie du Maître. Son intransigeance avait dû le mettre en opposition avec Jean Hyrkan. Il fut alors arrêté, jugé, abandonné par les gens de son parti et condamné à l'exil. C'est là que lui vint l'illumination décisive (1QH V, 7-13). Celle-ci fut de comprendre que la réforme d'Israël passait par un nouvel Exode où un noyau d'hommes de parfaite sainteté constituerait la base ou le germe d'un Peuple vraiment saint.

La réalisation a pu intervenir quelques années avant la fin du Pontificat de Jean Hyrkan, lorsque celui-ci se détourna des Pharisiens (d'après Josèphe, AJ XIII, 289-296). Cela

nous amène vers 110 av. J.-C. Cette première réalisation correspond à la phase Ia des constructions de Qoumran.

L'extension des bâtiments, due à un afflux de nouveaux adeptes, doit se situer au début du règne d'Alexandre Jannée. Après la mort du Maître (vers 95-90 ?) la Communauté a survécu, en traversant cependant des crises (défections) dont témoigne le *Document de Damas* au lendemain de la prise de Jérusalem par Pompée (donc vers 62-61).

Avant la destruction de Qoumran par l'armée de Vespasien, en juin 68, les rouleaux constituant la bibliothèque de la Communauté avaient été cachés hâtivement dans la Grotte 4, mais les soldats visitèrent celle-ci et lacérèrent les manuscrits.

G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit,* Göttingen, 1963. – L. Moraldi, *Il Maestro di Giustizia...,* Fossano, 1971. – P. Schulz, *Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran,* Meisenheim, 1974. – J. Carmignac, *Qui était le Docteur de Justice ?,* RQ, n. 38, 1980, p. 235-46. – H. Burgmann, *Wer war der 'Lehrer der Gerechtigkeit'?,* RQ, n. 40, 1981, p. 553-77.

2. Le texte fondamental : la Règle de la Communauté. – Cet ouvrage capital figurait parmi les manuscrits découverts dès le début dans la Grotte 1. La partie du rouleau qui le contient est en bon état, si bien qu'on a la chance d'en posséder le texte presque intégral. Son écriture permet de situer sa transcription entre 100 et 75 av. J.-C. D'autres manuscrits ont été trouvés dans d'autres grottes, essentiellement la Grotte 4 (10 mss). Ces derniers ne sont pas encore publiés, mais J.T. Milik en a fait la description critique dans RB, t. 67, 1960, p. 410-16.

S.H. Siedl, *Qumran. Eine Mönchsgemeinde im alten Bund,* Rome, 1963. – J. Murphy-O'Connor, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté,* RB, t. 76, 1969, p. 528-49. – J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire,* Paris, 1976 (cf. sa recension par E. Puech, RQ, n. 37, 1979, p. 103-11).

On reconnaît assez généralement aujourd'hui que ce document n'est pas d'une seule venue, mais qu'il est constitué par des morceaux d'époques différentes qui permettent d'apercevoir une évolution dans l'organisation de la Communauté, la partie la plus récente se trouvant au début (col. I-IV) et la plus ancienne vers la fin (col. VIII-IX).

J.T. Milik, *Ten Years...,* 1963. – J.H. Charlesworth, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls,* RQ, n. 38, 1980, p. 213-33.

1° La « Charte de fondation » *et ses compléments* (col. VIII-IX). – Il s'agit là, en effet, de la mise en place effective de la Communauté à travers sa cellule initiale. Celle-ci est à la fois le « Reste » authentique d'Israël, dépositaire de la sainteté voulue par Dieu pour son Peuple, et le rejeton à partir duquel cette sainteté pourra s'étendre au Peuple tout entier. Elle est donc le germe d'un Israël nouveau avec lequel l'Alliance est renouvelée en vérité pour subsister définitivement.

Cette cellule initiale est constituée de « douze hommes » (correspondant aux douze tribus laïques) « et trois prêtres » (correspondant sans doute aux trois familles issues de Lévi). C'est le binôme « Aaron et Israël ». Perfection et sainteté doivent caractériser ces quinze personnes. Elles accomplissent une fonction sacerdotale : « faire l'expiation en faveur du pays ». Non par des sacrifices, mais par « l'offrande des lèvres ».

Le départ au Désert est présenté non seulement comme un moyen de se tenir à l'écart de tout ce qui est souillé (entre autres le Sacerdoce de Jérusalem), mais aussi comme une préparation au Jour de Dieu, en accomplissement d'*Isaïe* 40, 3 : « Dans le Désert frayez la route... » Cette préparation, qui réédite l'Exode, consiste essentiellement dans l'étude de la Loi (VIII, 12-15).

On précise que la mise en place d'un tel groupe constitue un fondement solide pour l'édification du vrai Peuple de Dieu. C'est la réalisation de l'annonce d'Isaïe concernant la « pierre angulaire » (VIII, 7-8).

La dimension communautaire n'est pas très explicite dans cette « Charte ». Un idéal de vie fraternelle se trouve néanmoins parmi les vertus requises pour les quinze : ils doivent « pratiquer vérité, justice, droit, amour loyal et humilité de conduite chacun envers son compagnon » (VIII, 2). Des passages ultérieurs de la Règle reprendront cela et l'expliciteront.

Cette partie de la Règle correspond vraisemblablement au niveau Ia des constructions identifié par l'archéologie (petit nombre d'usagers).

2° La Règle proprement dite (col. V-VII). – Les colonnes V-VII fournissent la *Règle* proprement dite. Elle ne concerne plus un groupe restreint, mais une communauté nombreuse (cf. niveau Ib des constructions). On peut observer aussi une évolution dans les perspectives générales. Cette partie se présente expressément comme une Règle (V, 1). Nous y trouvons les renseignements les plus précis sur le fonctionnement de la Communauté, aussi convient-il de la regarder d'assez près.

Un préambule définit d'abord les objectifs du groupe. Il est toujours question de construire le véritable Israël : « poser un fondement vrai pour Israël, pour une Communauté d'Alliance éternelle » (V, 5-6). La Communauté est constituée de « volontaires » qui s'engagent ensemble dans une vie de conversion (le terme « volontaires » renvoie à *Ex.* 35 : la construction du Sanctuaire). Cette conversion consiste à se détourner de tout mal et à pratiquer fidèlement toutes les prescriptions de Dieu. Elle consiste également dans la vie communautaire elle-même, avec les attitudes qu'elle requiert, et dans un combat spirituel permanent. Voilà ce que dit expressément le préambule :

« Voici la Règle pour tous les membres de la Communauté, eux qui sont volontaires pour se détourner de tout (ce qui est) mal et s'attacher fermement à tout ce qu'Il a prescrit..., en se séparant de la Congrégation des hommes de perversité et en devenant une Communauté quant à la Loi et aux biens, et qui se sont placés sous l'autorité des « fils de Sadoq », les prêtres qui gardent l'Alliance, et sous l'autorité de l'ensemble des membres de la Communauté... afin de pratiquer en commun la vérité et la soumission, la justice et le droit, l'amour loyal et l'humilité de conduite dans tous les agissements. Ainsi personne ne se conduira selon l'obstination de son propre cœur, ses yeux et les sentiments de son penchant (naturel). Mais au contraire on circoncira en commun le prépuce du penchant (naturel) et de la « nuque raide », afin de poser un fondement de vérité pour Israël, pour une Communauté d'Alliance éternelle... » (V, 1-6).

Pour vivre effectivement cela, la Communauté se sépare donc de l'Israël officiel considéré comme « la Congrégation des hommes de perversité », c'est-à-dire une organisation religieuse qui a dévié.

La dimension communautaire se réalise à divers niveaux : 1) « par rapport à la Loi » : la Loi est la base première de la Communauté ; tous la pratiquent selon la même interprétation et s'adonnent ensemble à son étude ; 2) communauté des biens ; 3) soumission à une autorité.

L'autorité n'est plus détenue seulement par les prêtres comme dans la « Charte », mais aussi par

l'ensemble de la Communauté, c'est-à-dire l'Assemblée plénière dont la Règle parlera plus loin pour en préciser le fonctionnement.

Le préambule est en effet suivi de diverses réglementations. Les premières concernent l'entrée dans la Communauté. On insiste surtout sur la conversion et la séparation : « Quiconque entre dans le ' Conseil de la Communauté ' entrera dans l'Alliance de Dieu en présence de tous les volontaires. Qu'il s'engage personnellement, par un serment qui le lie, à se convertir à la Loi de Moïse, ' de tout son cœur et de toute son âme '... Il s'engagera donc par un pacte, personnellement, à se séparer de tous les hommes de perversité... » (V, 7-11).

La séparation requise pour éviter les contacts qui souillent fait l'objet de plusieurs précisions (V, 13-20), avec cette conclusion : « Ainsi, tous ceux qui ne sont pas comptés dans Son Alliance il faut s'en écarter ; d'eux et de tout ce qui leur appartient... On est souillé par tous leurs biens » (V, 17-20).

L'admission dans la Communauté exige un examen minutieux et une mise à l'épreuve. Il s'agit de discerner – et même de mesurer – l'esprit qui anime le candidat : « On examinera son esprit dans la Communauté, en distinguant chacun d'un autre d'après sa sagacité et sa pratique de la Loi... » (V, 20-21).

La *Règle* énonce ici le principe de la classification des membres de la Communauté selon un ordre hiérarchique révisé annuellement (v, 23-24). La cohésion de cette construction vivante « où tout ensemble fait corps » s'exprime dans l'obéissance (« afin qu'ils obéissent tous l'un à l'autre, l'inférieur à celui qui lui est supérieur »), mais aussi dans la correction fraternelle qui fait l'objet de diverses prescriptions : « Ils devront se reprendre l'un l'autre dans la vérité, l'humilité et l'amour loyal envers chacun. (Pour cela) qu'on ne parle pas à son frère avec colère ou en grondant ou avec opiniâtreté ou avec la violence d'un esprit méchant... ; mais que le jour même on le reprenne... Et de plus que personne n'introduise contre son compagnon une affaire devant les Rabbim sans l'avoir réprimandé devant deux témoins » (v, 24 – vi, 1).

Viennent ensuite des précisions sur la vie commune : « Que l'inférieur obéisse au supérieur en ce qui concerne le travail et les biens. C'est en commun qu'ils mangeront, en commun qu'ils ' béniront ' et en commun qu'ils délibéreront » (VI, 2-3).

La Communauté semble être organisée en groupes de dix (cf. aussi CD XIII, 2). Chacune de ces « dizaines » doit comporter un prêtre auquel revient la préséance, en particulier pour « bénir » au début des repas (« pain et vin doux ») (VI, 3-6). Il doit y avoir aussi un expert de la Loi : « un homme qui scrute la Loi de jour et de nuit » (VI, 6-7) (A moins qu'il ne s'agisse d'une lecture permanente de la Loi).

Les précisions qui viennent ensuite concernent la séance des Rabbim (VI, 7-13). Ce terme de Rabbim, que certains traduisent par « Notables » ou par « Nombreux », désigne en fait les membres de la Communauté en tant qu'ils constituent l'ensemble de l'Israël véritable et qu'à ce titre ils sont membres de l'Assemblée plénière où s'actualise le « Conseil » communautaire au sens qu'on précisera. « Les Rabbim veilleront ensemble le tiers de toutes les nuits de l'année pour lire dans le Livre, pour examiner les cas et pour bénir Dieu en commun » (VI, 7-8). Il s'agit bien d'une réunion qui occupe un tiers de la nuit (la journée devant être consacrée principalement au travail) et qui rassemble la totalité de la Communauté, à l'exception de ceux qui ont été sanctionnés par une exclusion temporaire.

J. Carmignac, *HRBYM : les 'Nombreux' ou les 'Notables'?*, RQ, n. 28, 1971, p. 575-86. – L. Moraldi, *I manoscritti...*, 1974, p. 150.

Parmi les questions traitées la Règle indique les diverses étapes de l'admission des nouveaux membres et les conditions requises pour les franchir (VI, 13-23). Il y a d'abord un examen préalable suivi d'une période probatoire (un « postulat ») dont la Règle ne précise pas la durée, mais Fl. Josèphe nous apprend qu'elle était d'un an (GJ II, 137-38). Ensuite le candidat est intégré à la Communauté progressivement par deux ans de « noviciat ». Pendant une première année il n'est pas encore admis aux bains de purification. Si l'examen « de passage » lui a été favorable il y participe pendant la deuxième année, ainsi qu'à une communauté de biens limitée. Mais il n'a pas encore accès au « breuvage » des Rabbim (expression qui désigne vraisemblablement le repas communautaire, car elle signifie aussi « banquet »). Au terme de cette deuxième année de « noviciat » on examine à nouveau son cas. Si la décision est encore favorable le « novice » devient membre de la Communauté à part entière.

Pour le franchissement de ces diverses étapes la décision est prise par l'ensemble de la Communauté réunie en séance. Mais on signale aussi le rôle d'un personnage particulier : « celui qui est placé à la tête des Rabbim » (VI, 14). C'est à lui qu'il revient d'accueillir le candidat au début de son parcours et de l'instruire de tous les règlements (VI, 15). Il s'agit vraisemblablement du « numéro un » de la Communauté, qui la préside et la dirige, donc primitivement le Maître de justice. Il semble distinct de l'Intendant (*mebaqqer*) des biens matériels mentionné un peu après (VI, 19-20).

La Règle se termine par un « code pénitentiel » (VI, 24 – VII, 25), en fonction duquel les Rabbim doivent juger les cas. On y indique les sanctions frappant tout une série de manquements, sanctions qui sont principalement des exclusions, temporaires ou définitives. Nous pouvons y glaner bon nombre d'informations sur la vie concrète de la Communauté et aussi sur ses conceptions.

D'une façon plus générale il faut remarquer que les divers renseignements fournis par la Règle recoupent ceux d'autres sources – Philon et surtout Josèphe – au sujet des Esséniens, en particulier leur vie communautaire, les étapes de l'admission, les bains, les repas (cf. *infra*).

3° Introduction à la Règle et Instruction sur les deux Esprits. – Dans son état définitif (1QS et autres manuscrits actuellement connus) la *Règle* proprement dite se trouve précédée par une partie de rédaction plus récente (col. I-IV) qui joue le rôle d'une introduction.

On y énonce d'abord les objectifs de la Communauté, d'une façon analogue à ce qui se trouvait dans v, 1-7 (préambule), mais plus explicitement et dans une forte perspective de dualisme moral : bien/mal ; lumière/ténèbres. Il y a aussi une orientation théocentrique préalable, qui, dans la Règle, représente un élément nouveau : « ... Règle de la Communauté. Pour chercher Dieu de tout (son) cœur et de toute (son) âme, pour pratiquer le bien et la droiture devant Lui... » (I, 1-2).

Ensuite il est question du « passage » dans l'Alliance – c'est-à-dire son renouvellement annuel – et de « l'entrée » dans l'Alliance – pour les nouveaux (I, 16 – II, 25). Nous avons là des extraits du rituel employé dans cette circonstance dont nous savons de par ailleurs que c'était lors de la Pentecôte (J.T. Milik, *Milkî-sedeq et Milkî-resha'...*, dans *Journal of Jewish studies*, t. 23, 1972, p. 95-144). Il s'y trouve aussi une insistance sur l'authenticité de la conversion requise pour être justifié et avoir place parmi les parfaits, les saints (II, 11-17 ; II, 25 – III, 12).

Cette partie s'achève par la célèbre « Instruction sur les deux Esprits » (III, 13 – IV, 26), synthèse de la vision du monde propre à ce groupe juif. C'est une explication de toute l'Histoire et du sens de la vie humaine : le combat implacable qui se déroule entre les forces du Bien (le Prince des lumières, l'Esprit de la vérité) et les forces du Mal (l'Ange des ténèbres, l'Esprit de la perversité). Ce combat a pour théâtre le monde et aussi le cœur de chaque homme. Il prendra fin avec la victoire finale du Bien, au jour fixé par Dieu. Alors la Perversité sera anéantie. L'Instruction apporte aussi des critères pour le discernement des esprits.

Cette partie fournit donc à la Règle son cadre théologique. On y perçoit la marque du « Maître de justice » – le « Maître de sagesse » – auquel elle est d'ailleurs explicitement rattachée (III, 13 ; sans doute aussi I, 1).

A cette introduction correspond en finale (X, 9 – XI, 22) un hymne de louange analogue à ceux du rouleau des Hymnes. Il semble également provenir du Maître.

J. Licht, *An Analysis of the Treatise of the two Spirits in DSD*, dans *Scripta Hierosolymitana* IV, Jérusalem, 1958, p. 88-100. – P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgechichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen, 1969. – M. Delcor, art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1979, col. 960-70. – D.C. Allison, *The Authorship of 1QS III, 13 – IV, 14*, RQ, n. 38, 1980, p. 257-68.

4° Situation de quelques autres écrits par rapport à la Règle. – La Règle constitue le document essentiel, celui qui renseigne le mieux sur la Communauté ; elle éclaire aussi sur ses origines et une évolution qu'on peut mettre en rapport avec les données archéologiques : la petite cellule initiale de quinze est devenue un groupe important, organisé en dizaines, cinquantaines, centaines et milliers (1QS II, 21-22). Cette évolution couvre une époque qui, à notre avis, correspond aux années 110-90 environ. C'est donc en fonction de la Règle qu'il convient de situer les autres écrits émanant du groupe, dont la plupart n'ont malheureusement subsisté que partiellement. Nous ne signalerons que les plus significatifs.

Un certain nombre d'entre eux contiennent des réglementations diverses (réelles ou utopiques) et se présentent même expressément comme une « règle » (*sêrèk*). C'est le cas pour la « Règle de la Congrégation », qui se trouve à la suite de la « Règle de la Communauté » dans le rouleau de la 1re Grotte (d'où sa désignation 1QSa). Il s'agit d'un écrit postérieur à la création de la Communauté, qui légifère de façon utopique pour l'Israël futur rallié aux principes de Qoumran. Il semble émaner du Maître de justice.

La « Règle de la Guerre » est aussi une réglementation utopique concernant tout Israël et composée probablement par le Maître (cf. titre « Du Maître de sagesse »). Elle prévoit comment devra se dérouler la Guerre de libération à venir. Cet ouvrage qui ne contient aucune allusion précise à la Communauté semble antérieur à sa création.

Le « Rouleau du Temple » (11QTemple) promulgue une législation destinée également à l'ensemble d'Israël. C'est une halakha qui se fonde sur divers livres bibliques (*Ex.*, *Lév.*, *Deut.*...). Elle est en partie utopique (le Temple futur et son cérémonial) et en partie appliquée par les Esséniens (calendrier des Fêtes...). Cet ouvrage aussi doit être antérieur à la fondation de Qoumran. L'autorité qui lui est reconnue suppose qu'il émane du Maître. Il faut dire la même chose du *livre des Jubilés* qui prend comme trame la *Genèse* pour enraciner dans l'histoire des Patriarches (considérée comme un « modèle », « l'origine ») diverses lois fondamentales, parmi lesquelles le calendrier essénien.

D'autres ouvrages sont de type liturgique. Plusieurs semblent être antérieurs à la fondation de Qoumran (peut-être même au mouvement Essénien). C'est le cas du « Recueil des prières quotidiennes » (4Q503) : prières de « bénédiction » à réciter le matin au lever du soleil et le soir à son coucher (cf. 1QS X, 1-3). Également les « Recueils de prières pour les Fêtes » (4Q507-509), les « Paroles des Luminaires » (4Q504-506), etc.

Les « Hymnes d'action de grâce » (*Hôdayôt* : 1QH) sont des compositions spécifiquement qoumraniennes. Un bon nombre d'entre eux ont certainement pour auteur le Maître de justice (« Hymnes du Maître »). Ils sont très personnalisés et font allusion à divers événements de la vie de l'auteur à propos desquels celui-ci rend grâce à Dieu. Ils peuvent donc nous éclairer sur l'histoire du Maître, son itinéraire spirituel, ses épreuves, l'origine de la Communauté. Cependant leur style allusif, tissé de réminiscences bibliques, rend leur interprétation délicate. D'autres hymnes (qu'on appelle « Hymnes de la Communauté ») n'ont pas ce caractère personnel, ni quant au contenu, ni dans leur expression. Ils sont vraisemblablement postérieurs au Maître (cf. Bibliographie).

Ce nom de *Hôdayôt* leur a été donné parce que beaucoup commencent par la formule *Hôdekâh Adônay* (« Je te rends grâces, Seigneur ! ») ; ils se situent dans le sillage de certains *Ps.*, spécialement les Psaumes d'action de grâces. Mais, alors que ceux-ci accompagnent un sacrifice (*tôdâh*), les *Hôdayôt* qoumraniennes sont pure louange, dans la perspective définie par la « Charte » et précisée dans la finale de la Règle (1QS IX, 26 – X, 8).

Il ne s'ensuit pas que ces hymnes aient été destinés à être employés dans la prière communautaire ; leur visée principale paraît être didactique. En tout cas, c'est l'expression d'une piété personnelle : « Je te rends grâces » (et non pas « Nous te louons ! », comme dans les « Prières quotidiennes », etc.). Leur style est à la fois tissé de réminiscences bibliques (*Ps.*, *Job*, *Prophètes*...) et très personnel. Il s'y exprime un sens aigu de la condition pécheresse de l'homme et, corrélativement, de la grâce divine. On y glorifie Dieu pour son œuvre, aussi bien dans la Création que dans l'Histoire, son dessein merveilleux (« mystère »), l'élection dont bénéficient l'auteur (le Maître) et la Communauté.

La même perspective se retrouve dans les « Cantiques du Sage » (4Q510-511). Celui qui se présente ainsi (4Q510 : 1, 4) paraît être encore le Maître de justice. Ces compositions, dont il ne subsiste que des fragments, ont pour but non seulement de louer Dieu pour ses grâces, mais aussi de conjurer les esprits mauvais (cf. 1, 4-6). C'est un des aspects du combat spirituel dans lequel la Communauté est engagée durant « la période de l'impiété » où Bélial (= Satan) exerce sa domination.

Le *Document de Damas* (fragments de nombreux rouleaux en diverses grottes) est une composition postérieure à la mort du Maître, qu'il mentionne. On a déjà indiqué son contexte historique : au lendemain de la prise de Jérusalem par Pompée. La circonstance où il prend place n'est autre que la Fête de la Pentecôte, au cours de laquelle avait lieu le renouvellement annuel de l'Alliance. Outre les renseignements importants d'ordre historique qu'il fournit, nous y retrouvons les grandes lignes de la théologie caractérisant la Règle, avec quelques précisions supplémentaires, surtout dans la partie « Exhortation » (CD I-VIII ; XIX-XX).

Cette « Exhortation » est suivie d'un ensemble de prescriptions (CD IX-XVI), tout un code, qui représente la halakha essénienne. Bon nombre de ces prescriptions recoupent la Règle. Certaines paraissent antérieures à celle-ci. D'autres sont plus récentes et concernent un groupe religieux qui ne se limite plus à la seule Communauté résidant à Qoumran mais se trouve disséminé à travers la Palestine et peut-être au-delà. Quant au « pays de Damas » dont il est question à plusieurs reprises (d'où le nom donné à l'ouvrage), il semble bien une désignation symbolique de Qoumran en référence à divers passages bibliques.

Les divers *pesharim* (« Interprétations » ou « Commentaires » d'Écriture) qui ont subsisté – très fragmentairement pour la plupart – sont eux aussi d'une époque postérieure au Maître. Ils se rattachent au rôle important que tenaient à Qoumran la lecture et l'étude des Écritures : non seulement la Torah, mais aussi les Prophètes et les Psaumes (le livre biblique le plus abondamment représenté parmi les manuscrits retrouvés). A travers eux nous voyons comment les gens de Qoumran « lisaient » l'Écriture : comme une prophétie se rapportant à la réalisation du Dessein de Dieu qui inclut l'histoire du groupe, prélude à l'époque messianique. Ils présentent ainsi un très grand intérêt pour la connaissance de cette histoire.

Bibliographie concernant les divers ouvrages qoumraniens : Règle de la Guerre : J. Carmignac, *La Règle de la Guerre...*, Paris, 1958. – Rouleau du Temple : A. Caquot, *Le rouleau du Temple de Qoumrân* (Introd. et trad.), dans *Études théologiques et religieuses*, t. 53, 1978, p. 443-500. – Les recueils de prières : DJD VII, Oxford, 1982, par M. Baillet. – Les Hymnes (*Hôdayôt*) : J. Carmignac, dans *Les Textes de Qumrân...*, t. 1, 1961 ; M. Delcor, *Les hymnes de Qumrân...*, Paris, 1962. Études sur les Hymnes : H. Bardtke, *Considérations sur les cantiques de Qumrân*, RB, t. 63, 1956, p. 220-33 ; Bo Reicke, *Remarques sur l'histoire de la forme des textes de Q.*, dans le collectif, *Les manuscrits de la Mer Morte* (colloque de Strasbourg, 1955), Paris, 1957 ; J. Carmignac, RQ, n. 6, 1960, p. 205-22, et n. 7, 1960, p. 357-93 ; H.W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil...*, Göttingen, 1966 ; D. Dombrowski-Hopkins, *The Q. Community and 1Q Hodayot : a reassessment*, RQ, n. 39, 1981, p. 323-64. – Cantiques du Sage : DJD VII, p. 215-62, par M. Baillet. – Document de Damas : A. Jaubert, *Le pays de Damas*, RB, t. 65, 1958, p. 214-48 ; J. Murphy-O'Connor, RB, t. 77, 1970, p. 201-29 et t. 78, 1971, p. 210-32. – Fragments de la Grotte 4 : J.T. Milik, dans *Journal of Jewish studies*, t. 23, 1972, p. 95-144. – Pesharim : W.H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakuk*, Missoula, 1979 ; Maurya P. Horgan, *Pesharim : Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington, 1979 ; G. Brooke, *Qumran Pesher : Towards the Redefinition of a Genre*, RQ, n. 40, 1981, p. 483-503.

3. **Vision du monde et pratique qoumraniennes.** – Dans l'ensemble des écrits esséniens on observe des constantes et des variantes. Un certain nombre de ces dernières peuvent être considérées comme résultant d'une évolution dont la reconstitution reste hasardeuse actuellement. On s'attachera surtout ici à noter les principales constantes, celles qui caractérisent la théologie et la spiritualité du groupe qoumranien, en signalant les liens avec sa pratique.

1° Perfection et sainteté. – La Communauté rassemble ses membres autour d'un « projet » qui correspond au Dessein de Dieu (cf. l'emploi du terme *'ésah* : conseil, dessein). Dès sa fondation, alors qu'elle n'est encore qu'une cellule de quinze, elle représente le véritable Israël. Elle entend réaliser authentiquement et parfaitement *la vocation du Peuple de Dieu*. D'où la fréquence des termes « parfaits », « saints » (sainteté), « vérité », en relation aussi avec l'Alliance.

1) La « perfection » consiste dans *l'observance exacte de toute la Loi*. Cette exigence est formulée dès les premières lignes de la Charte : « Dans le ' Conseil de la Communauté ' (il y aura) douze hommes et trois prêtres parfaits dans tout ce qui est dévoilé de toute la Loi » (1QS VIII, 1-2). « Ce qui est dévoilé » c'est – en plus de la lettre de la Loi admise par tous – « ce qui a été caché à Israël, mais trouvé par l'Homme-qui-cherche » (VIII, 11-12). Il s'agit de l'interprétation de la Loi propre au Mouvement essénien guidé en cela par le Maître (l'Homme-qui-cherche), interprétation qui s'appuie notamment sur les écrits des prophètes : « ... la Loi qu'Il a prescrite... pour qu'on agisse selon tout ce qui en a été dévoilé, temps par temps, et selon ce que les Prophètes ont dévoilé par Son Esprit saint » (VIII, 15-16).

Cette interprétation exacte (ou *vraie*) de la Loi concerne notamment le calendrier : « l'ordre fixé du temps » (1QS VIII, 4). C'est là un point sur lequel la Règle et les autres écrits du groupe, en particulier le Document de Damas, insisteront constamment (cf. CD III, 14 ; etc.). Les « douze hommes et trois prêtres » devront non seulement « pratiquer vérité, justice, droit, amour loyal et humilité de conduite, chacun envers son compagnon », mais de plus « se conduire en toutes choses en *se réglant sur la vérité et l'ordre fixé du temps* » (VIII, 2-4). Il s'agit de réaliser la volonté de Dieu inscrite d'une part dans la Loi de Moïse et d'autre part dans la création, les lois qui la régissent et qui déterminent aussi le déroulement de l'Histoire (cf. *infra*).

2) La perfection n'est qu'un aspect de la *sainteté*. Celle-ci apparaît comme constituant la vocation spécifique du Peuple de Dieu dans *Ex.* 19, 5-6 : « Et maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon Alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples... et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte ».

Donc le Peuple de Dieu doit être saint et il est « sacerdotal ». C'est ce que réalise la Communauté. D'abord à travers la présence des « trois prêtres » et par le rôle directeur qui leur est attribué (1QS IX, 7). Ensuite par l'accomplissement d'une fonction sacerdotale : « faire l'expiation » (VIII, 6, 10 ; cf. aussi CD III, 21 – IV, 4). On a déjà précisé qu'elle s'exerce essentiellement par la prière de louange en conformité avec les temps sacrés (quotidiens, hebdomadaires, etc.). La Communauté hérite ainsi non seulement de l'Alliance sinaïtique, mais de l'Alliance avec Lévi (*Mal.* 2, 4 ; etc.), cette dernière étant l'aboutissement des Alliances plus anciennes : Noé, Jacob... (cf. *Jubilés*, *Test. Lévi*).

Une telle sainteté consiste essentiellement dans la communion avec le monde céleste : Dieu (sa Volonté, son Esprit de sainteté : cf. *infra*) et les anges. Mais elle entraîne aussi une attitude négative : la fuite de tout ce qui peut souiller. Il s'agit des contaminations physiques (cadavres, etc.) et morales : toutes les mauvaises influences pouvant provoquer des déviations de la volonté et du jugement. La Règle exprime bien cela, surtout dans ce passage : « ... en effet on est souillé par tous ceux qui transgressent Sa parole. Que personne ne s'associe à celui-ci dans son travail et dans ses biens... Qu'aucun des membres de la Communauté ne recourre à leur avis en tout ce qui concerne la Loi ou une décision... » (1QS V, 14-18). Il faut donc se séparer des pervers. On a signalé que le départ au Désert correspond en partie à cette exigence : « Dès lors ils se sépareront du milieu de l'habitat des hommes de perversité pour aller au Désert... » (1QS VIII, 13).

L'attitude des gens de Qoumran s'exprime sous une forme dualistique : d'un côté adhésion totale et farouche, d'autre part séparation rigoureuse et non moins farouche. Il semble que cette attitude soit allée en se radicalisant, du moins dans sa formulation (cf. la partie la plus récente de la Règle) : « Livre de la Règle de la Communauté... en vue d'aimer tout ce que (Dieu) a choisi et de haïr tout ce qu'Il a réprouvé, de s'écarter de tout (ce qui est) mal et de s'attacher à toutes les œuvres bonnes... » (I, 3-5). Elle va de pair avec la vision du monde dualiste exposée dans l'Instruction sur les deux Esprits. En fait il s'agit d'un choix radical, une recherche de l'absolu.

D. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile,* dans le collectif, *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme,* Louvain, 1959, p. 203-16. – F. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften,* RQ, n. 6, 1960, p. 163-81 ; et n. 7, 1960, p. 315-44.

2° Communauté. – Il y a corrélation entre le mouvement de séparation et le mouvement de concentration que traduit l'établissement de la Communauté : « En ce temps-là les membres de la Communauté sépareront une *Maison de sainteté* pour Aaron, afin que soit *réuni* ce qu'il y a de plus saint, et une Maison de Communauté pour Israël... » (1QS IX, 5-6 ; cf. I, 8). La Communauté est ainsi présentée comme *un édifice,* une « Maison parfaite pour Israël » (1QS VIII, 9), c'est-à-dire une construction solide, définitivement établie.

La même image se trouve dans les Hymnes, notamment dans le passage suivant, si proche de *Mt.* 16, 18 : « Tu as affermi sur le roc mon édifice et les soubassements éternels de mon association : tous mes murs (forment) un rempart éprouvé, inébranlable » (1QH VII, 8-9). On la retrouvera dans le Document de Damas : « Et Il a bâti pour eux une Maison sûre en Israël, comme il n'en a pas existé de pareille depuis les temps anciens jusqu'à présent » (CD III, 19-20). Ici le texte biblique évoqué principalement est 1 *Sam.* 2, 35, où il s'agit du sacerdoce (lignée de Sadoq), et non plus *Is.* 28, 16 (la « pierre angulaire »). Le terme « fondement » (*yasôd*) semble parfois désigner le fondateur lui-même, le Maître de justice (1QS VII, 17 et 18).

Il s'agit donc d'un édifice saint (« Maison de sainteté » : 1QS VIII, 5, 8). Peut-on en conclure que la Communauté de Qoumran se considérait comme un Temple vivant qui se substitue – au moins provisoirement – au Temple de pierre et amorce en quelque sorte le Temple eschatologique que Dieu « créera lui-même » (11QTemple XXIX, 9-10) dans le monde nouveau ? La question reste controversée.

Parallèlement à l'image de la construction, intervient aussi celle de *la plantation.* Déjà dans la « Charte » (1QS VIII, 5) : « Ce sera une plantation éternelle, une Maison sainte pour Israël... ». Cette double comparaison sera appliquée à l'Église dans le N.T.

B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the N.T....,* Cambridge, 1965. – H. Muszyński, *Fundament : Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran,* Rome, 1975. – D.R. Schwartz, *The Three Temples of 4Q Florilegium,* RQ, n. 37, 1979, p. 83-91.

Le lien communautaire est constitué d'abord par le fait de partager le même « projet » qui rejoint celui de Dieu. C'est une communauté d'orientation qui se traduit par une communauté de décision (cf. séances des Rabbim) et aussi par l'obéissance. Plus formellement et institutionnellement, le lien communautaire est constitué par une « alliance ». Celui qui entre dans la Communauté « entre dans l'Alliance » (1QS V, 8 ; etc.).

Cette Alliance n'est pas simplement l'Alliance sinaïtique restaurée ou renouvelée. C'est bien une « Alliance nouvelle » (cf. *Doc. Damas,* en référence à *Jér.* 31, 31-34). C'est « l'Alliance divine » (1QS V, 8), établie jadis avec les Patriarches, dont héritent les authentiques « fils de Sadoq » (« les fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'Alliance » : 1QS V, 2 et 9). Tous ceux qui adhèrent à la Communauté deviennent participants de cette Alliance : ce sont « les hommes (= les membres) de leur Alliance » (1QS V, 9). Elle est constitutive de la Communauté (1QS VIII, 16-17 ; V, 5-6).

L'entrée dans la Communauté se réalise par un engagement personnel, avec serment : cf. 1QS V, 7-8, dont on a cité une partie ci-dessus. Mais cet engagement et son renouvellement communautaire doivent, pour acquérir validité, se faire au jour annuel légitime : le jour des Alliances, la Pentecôte : « Il a été ordonné et écrit sur les tablettes du ciel qu'on doit célébrer la Fête des Semaines (+ « des serments ») en ce mois-ci (le 3e) une fois seulement dans l'année, pour renouveler l'Alliance chaque année » (*Jubilés* 6, 17). Cf. exemplaires de *Doc. Damas* de la Grotte 4.

Par conséquent cette Alliance est aussi « l'Alliance éternelle » (cf. 1QS V, 5-6, en dépendance de *Jér.* 32, 40 et *Éz.* 37, 26). Et de ce fait la communauté qui en résulte s'étend au monde céleste : la Communauté est *associée aux anges* : « Il les a fait hériter dans le lot des Saints et avec les fils du ciel Il a réuni leur Assemblée pour (constituer) le ' Conseil de la Communauté '. Et l'Assemblée du saint édifice sera une plantation éternelle pour tous les temps à venir » (1QS XI, 5-9 ; cf. 1QH XI, 11-14).

A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* Paris, 1963. – N. Ilg, *Ueberlegungen zum Verständnis von Berît in den Qumrântexten,* dans le collectif (éd. M. Delcor), *Qumrân. Sa piété...,* 1978, p. 257-63. – Renouvellement de l'Alliance : J.T. Milik, dans *Journal of Jewish studies,* t. 23, 1972, p. 95-144.

Par son association avec les anges la Communauté participe déjà au culte véritable. C'est une sorte d'harmonie avec les « normes » de la Création, donc avec la Volonté de Dieu, son Dessein (cf. 1QS X, 9-10). Il ne s'agit pas d'une simple concordance extérieure, ni d'une soumission de type volontariste, mais cela comporte une connaissance ou reconnaissance s'exprimant dans une relation interpersonnelle (cf. 1QS I, 1-2 : « chercher Dieu... »).

Ce lien nouveau avec Dieu s'origine dans *une conversion.* L'entrée dans la Communauté constitue une conversion et la Communauté elle-même résulte d'une conversion. Ceci apparaît déjà dans la Règle (« Qu'il s'engage... à se convertir à la Loi de Moïse... », V, 8-9). Mais c'est dans le *Document de Damas* que nous trouvons les formules les plus explicites, par exemple : « Et (alors) ils comprirent leur iniquité et ils reconnurent qu'ils étaient des hommes coupables » (CD I, 8-9).

Dans cet écrit revient fréquemment l'expression « convertis d'Israël ». Sa signification reste controversée (cf. A. Jaubert, RB, t. 65, 1958, p. 214-48, et J. Murphy-O'Connor, RB, t. 77, 1970, p. 201-29). Nous pensons que le sens visé est bien celui de « convertis ».

L'écrit de Damas souligne aussi *le pardon divin* qui va de pair avec cette conversion : « Or, eux ils s'étaient embourbés dans le péché de l'homme... Mais Dieu, en Ses mystères merveilleux, a pardonné leur iniquité et enlevé leur péché... (CD III, 17-18). Cependant la plénitude du pardon semble repor-

tée à l'époque eschatologique ou messianique (CD XX, 27-34).

L'Instruction sur les deux Esprits présente les choses sous un autre angle : « Alors Dieu nettoiera par Sa vérité toutes les œuvres de l'être humain et Il épurera pour Lui la bâtisse du corps de chacun, en enlevant tout esprit de perversité des entrailles de sa chair et en le purifiant par l'esprit de sainteté... Et Il répandra sur lui l'esprit de vérité comme de l'eau lustrale qui enlèvera toutes les abominations... et qui enseignera la sagesse des fils des cieux à ceux qui sont parfaits dans leur conduite... » (1QS IV, 20-23). Cette purification radicale *entraîne donc une « illumination »* qui est participation à la plénitude de connaissance des êtres célestes, les anges.

Les Hymnes permettent de voir comment cet itinéraire de conversion a été vécu personnellement par leur auteur, le Maître de justice. Il affirme son appartenance à une humanité pécheresse. Par exemple : « Moi, j'ai été pris de la poussière, et de l'argile j'ai été formé, (devenant ainsi) fontaine de souillure et nudité d'ignominie... » (1QH XII, 24-25).

De même dans l'hymne final de la Règle : « Et moi j'appartiens à l'humanité pécheresse et à un monde de chair d'iniquité. Mes fautes, mes transgressions, mes péchés, ainsi que les égarements de mon cœur (relèvent) du monde (voué) aux vers et de ceux qui marchent dans les ténèbres » (1QS XI, 9-10). Il signale sa propre conversion et rend grâce pour cette faveur (« Car je m'étais souvenu de mes offenses... », 1 QH IV, 34-35). Il rend grâce pour les innombrables attentions dont il a bénéficié de la part de Dieu. Spécialement pour l'illumination qu'il a reçue et la connaissance des secrets merveilleux, par quoi Dieu l'a habilité à lui rassembler la Communauté (1QH IV, 27-28 et 24-25). Il proclame la munificence de la grâce de Dieu d'une façon qui se rapproche déjà de saint Paul.

Finalement, c'est bien *dans l'action de grâce jubilante* que s'exprime la relation la plus vraie du fidèle avec Dieu. Mais en cela il rejoint la jubilation des autres, de tous les êtres qui sont objets de la faveur de Dieu : « Tu as purifié l'esprit perverti par de nombreuses fautes, afin qu'il s'installe à demeure avec l'armée des Saints et qu'il entre en communauté avec l'Assemblée des fils des cieux. Tu as attribué à l'homme un sort éternel avec les esprits de connaissance, afin qu'il loue Ton Nom dans une communauté de jubilation » (1QH III, 21-23). L'action de grâces est donc la forme suprême de la communion. C'est pourquoi sans doute la Règle s'achève par un hymne qui reprend tous ces thèmes.

La communauté qui résulte de cette Alliance nouvelle s'exprime concrètement par *la vie fraternelle*. Les membres de la Communauté sont des « proches » ou plutôt des « compagnons », plus précisément des « frères » (1QS VI, 22 et V, 25), réalisation d'un idéal entrevu déjà dans l'A.T., notamment dans le *Deut.* et le *Ps.* 133.

La Règle en précise les modalités. Retenons l'entraide, en particulier sous la forme de la correction fraternelle. Les « convertis » demeurent engagés ensemble dans une continuelle conversion dont le principe est énoncé dans ce passage de la Règle déjà cité (col. 2862) : « ... on circoncira en commun le prépuce du penchant naturel... » (IQS V, 4-5).

Nous avons noté le rôle fondamental de la communauté de « conseil », c'est-à-dire de concertation et de décision. Il faut rappeler aussi la communauté des biens si caractéristique des Esséniens (cf. Philon, Josèphe).

Cette mise en commun n'a pas comme point d'aboutissement la seule Communauté, qui pourrait en tirer un enrichissement dangereux. Elle se prolonge par un partage en faveur des pauvres : cf. CD XIV, 12-16 et Josèphe, GJ II, 134 (Les trésors mentionnés dans les « Rouleaux de cuivre » restent controversés).

Autre aspect de la vie des Esséniens qui a frappé les Anciens (Philon, Josèphe, Pline), leur *célibat*. En fait, au tournant de l'ère chrétienne tous les Esséniens n'étaient pas célibataires (cf. Josèphe, GJ II, 160-161 et *Doc. Damas*). D'autre part, la présence de squelettes féminins dans les cimetières de Qoumran reste difficile à interpréter. Mais il est certain que ceux qui menaient la vie de communauté à Qoumran étaient célibataires. Quel sens avait pour eux le célibat ?

Il n'était certainement pas lié à leur conviction de vivre une période provisoire de préparation au Désert (à la façon de Jérémie ou dans la perspective de 1 *Cor.* 7, 29-31). Il y a sans nul doute un lien avec le souci fondamental d'éviter les souillures et de demeurer parfaitement « saints » (cf. 1QSa II, 8-9 ; CD XV, 17 ; 1QM VII, 6). Plus précisément, il semble que le célibat soit lié à la conviction d'exercer communautairement un rôle sacerdotal. La Loi exigeait que les prêtres, surtout le Grand-Prêtre, soient en état de stricte pureté – notamment au plan sexuel – pour l'exercice de leurs fonctions cultuelles. Cette exigence se trouverait donc – comme d'autres – « démocratisée », c'est-à-dire étendue à tous les membres de la Communauté, qui est « sacerdotale ». Et cela d'une façon permanente, puisque leur « service » est permanent. Peut-être que sous ce biais on rejoint le « modèle » angélique (*Mt.* 22, 30 par.).

Ajoutons que la halakha essénienne visait à préserver rigoureusement la sainteté du Temple et pour cela proscrivait toute union sexuelle dans la Ville du Sanctuaire (11QTemple XLV, 7-17 ; CD XII, 1-2).

A. Marx, *Les racines du célibat essénien*, RQ, n. 27, 1970, p. 323-42. – H. Hübner, *Zölibat in Qumran ?*, dans *New Testament Studies*, t. 17, 1970-1971, p. 153-67. – J. Coppens, *Le célibat essénien* dans le collectif (éd. M. Delcor), *Qumrân. Sa piété...*, 1978, p. 295-303.

Ascétisme : A. Steiner, *Warum lebten die Essener asketisch ?*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 15, 1971, p. 1-28. – B. Thiering, *Suffering and Asceticism at Qumran as illustrated in the Hodayot*, RQ, n. 31, 1974, p. 393-405.

« Communauté », « Congrégation », « Église » ? A travers les divers textes on peut apercevoir que la Communauté (*yaḥad*) se considère comme les prémices et la partie visible d'une « Assemblée » plus vaste. Ce sera la « Congrégation (*'édah* : terme qui a tout un passé biblique) de tout Israël », conforme au dessein de Dieu, tandis que l'Israël officiel est une « Congrégation de fausseté ». Mais la Communauté est déjà participante de l'Assemblée céleste (*sôd* : cf. 1QS II, 25 ; XI, 7, 8 ; 1QH IV, 25). Dans les Hymnes c'est ce terme « *sôd* » (association, groupe solidaire) qui désigne le groupe rassemblé par le Maître, notamment dans le passage déjà cité : « ... sur le roc... les soubassements éternels de mon association » (1QH VII, 8-9). Par contre, le terme *qahal* (que la LXX traduit par *Ekklèsia*) est employé péjorativement. Tout cela fournit un éclairage important pour l'enracinement dans le Judaïsme palestinien du passage de *Mt.* 16, 18 : « sur cette pierre je bâtirai mon Église ».

S.H. Siedl, *Qumran. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund...*, Rome, 1963, p. 7-64. – J.M. Casciaro Ramirez, *Qumrân y el Nuevo Testamento*, Pampelune, 1982, p. 25-145 (spécial. p. 128-42).

3° La prédétermination et le dualisme. – On a déjà noté la place importante que le Dessein de Dieu

occupe dans l'esprit des qoumraniens. La fondation de la Communauté correspond à une phase de ce Dessein : elle se considère comme chargée de mission pour préparer l'avenir. De plus chaque membre s'efforce d'accomplir en perfection le vouloir de Dieu. Cette attitude pratique s'inscrit dans une conception globale de la Souveraineté de Dieu et de l'ordre du monde : tout ce qui se produit dans le monde, dans le déroulement de l'Histoire comme dans la vie de chaque individu, a été prévu et prédéterminé.

Voici le texte le plus significatif, dans l'Instruction sur les deux Esprits : « Du Dieu des connaissances (vient) tout ce qui est et (qui) sera. Avant que (les êtres) n'existent, Il a établi tout leur plan, et quand ils existent, conformément au plan de Sa gloire, ils accomplissent leurs activités sans rien (y) changer. En Sa main (sont) les lois de tous (les êtres) et c'est Lui qui les soutient dans toutes leurs orientations. C'est Lui qui a créé l'homme pour régner sur l'univers et Il a disposé pour lui deux Esprits pour qu'il se conduise d'après eux jusqu'au moment de Sa visite » (1QS III, 15-18).

L'Instruction veut donc concilier la souveraineté absolue de Dieu sur l'univers avec la liberté humaine. Dieu a tout prévu. Il a organisé aussi le libre choix de l'homme par rapport au bien et au mal (« jusqu'à présent les deux Esprits... sont en lutte dans le cœur humain... » : 1QS IV, 23).

Néanmoins Dieu a choisi certains personnages pour qu'ils soient les exécuteurs de son Dessein : « Il connaît les années d'existence... de tous les êtres (qui furent) depuis les siècles et de ceux qui existeront... Or, en tous ces temps Il fit surgir pour Lui des (personnages) de choix en vue de laisser des rescapés pour la Terre... et avec précision Il détermina leurs noms » (CD II, 9-13). Ici la prédétermination devient prédestination ou plutôt, peut-être, « grâce ».

Un des aspects de la prédétermination c'est que chaque événement se produit « au temps marqué ». Cette conviction se trouve au cœur de la pratique qoumranienne. Le temps se déroule suivant un système de cycles qui comportent des moments privilégiés réclamant des attitudes appropriées.

Ce cycle annuel – le calendrier – comporte 364 jours, c'est-à-dire 52 semaines exactement. Par conséquent l'année commence toujours le même jour de la semaine, un mercredi (le « quatrième jour », celui où les astres furent créés pour marquer les temps). Les fêtes également tombent toujours le même jour : Pâque un mercredi (mardi soir), Pentecôte un dimanche (« premier jour »). C'est une année solaire et non pas luni-solaire comme celle du Judaïsme officiel (cf. *Jubilés* 6, 36-38).

Les moments privilégiés semblent correspondre à une ouverture entre ciel et terre. Au lever du soleil une « porte » s'ouvre pour qu'il sorte (cf. « Prières quotidiennes », etc.), et de même au coucher. Ce sont des moments de bénédiction. Il se produit quelque chose d'analogue pour les autres cycles, en particulier lors de la Pentecôte. Mais il ne s'agit pas seulement de phénomènes mécaniques : le monde angélique est impliqué en même temps.

Une telle conception du temps entraîne aussi la possibilité de prévoir l'avenir. Les Esséniens avaient la réputation de savoir le prédire. C'est ce qu'atteste Josèphe, non seulement de façon générale (GJ II, 159), mais en rapportant divers cas de ces prédictions (entre autres par Judas l'Essénien que l'on a proposé d'identifier avec le Maître de justice : cf. GJ I, 78-80 ; AJ XIII, 311-313). Est-ce qu'ils pratiquaient l'astrologie ? En tout cas on a retrouvé des fragments d'horoscopes (4Q 186 ; 4QMess. ar.).

A. Marx, *Y a-t-il une prédestination à Qumrân ?*, RQ, n. 22, 1967, p. 163-81. – J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976. – D. Dombrowski Hopkins, *The Qumran Community and 1Q Hodayot : a Reassessment*, RQ, n. 39, 1981, p. 323-64. – R.T. Beckwith, *The earliest Enoch Literature and its Calendar...*, RQ, n. 39, 1981, p. 365-403.

Horoscopes et astrologie : M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân*, RQ, n. 20, 1966, p. 521-42. – M.R. Lehmann, *New light on astrology in Qumran and the Talmud*, RQ, n. 32, 1975, p. 599-602. – M. Delcor, art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1979, col. 956-58.

1) *L'interprétation de l'Écriture.* Pour connaître l'avenir, les gens de Qoumran s'appuyaient aussi sur l'Écriture. Peut-être pour des prédictions au niveau de la vie quotidienne (cf. Josèphe), en tout cas pour une représentation générale de l'Histoire à venir. Celle-ci était également répartie en cycles ou périodes (cf. *infra*).

On a signalé à propos de la Règle le rôle fondamental que tenait l'étude (midrash : recherche) de la Loi dans la Communauté. Les pratiques particulières des Esséniens – leur halakha – s'appuyaient sur elle, moyennant une interprétation. C'est le sens caché de la Loi, révélé au groupe (« trouvé par l'Homme-qui-cherche »). Cela suppose une illumination – qui n'est sans doute pas le privilège exclusif du Maître –, mais cette illumination va de pair avec l'étude.

L'interprétation s'effectue par des rapprochements de textes. Non seulement de la Loi, mais aussi des Prophètes et d'autres écrits, spécialement les Psaumes. Nous avons mentionné ci-dessus le cas des 'pesharim'. Ces écrits emploient systématiquement un certain procédé pour interpréter, péricope après péricope, les livres qu'ils « lisent » : « Interprétation (*pésher* : d'où le nom de « pesharim » donné à des ouvrages) de ceci : c'est au sujet de... ». Les textes sont interprétés comme des prophéties d'événements à venir ou relatifs au groupe.

J.A. Fitzmyer, *The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the N.T.*, dans *Essays on the Semitic Background of the N.T.*, Londres, 1971, p. 3-58. – H.W. Brownlee, *The Background of Biblical Interpretation at Qumran*, dans le collectif (éd. M. Delcor), *Qumrân. Sa piété...*, 1978, p. 183-93. – Maurya P. Horgan, *Pesharim : Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington, 1979. – G. Brooke, art. cit., RQ, n. 40, 1981, p. 483-503.

2) *Le discernement des esprits.* – L'Instruction sur les deux Esprits explique le déroulement de l'Histoire et de la vie de chaque personne par l'affrontement de deux Esprits qui coexistent dans le cœur de chacun. On précise « à parts égales » (1QS IV, 25 ; cf. IV, 16) ; mais en même temps on dit que chacun a reçu un lot ou sort qui lui est propre par rapport à la Vérité et à la Perversité (IV, 24-25). En tout cas par la suite il y a prédominance de l'un ou de l'autre.

A ce propos une question importante se pose : faut-il entendre « esprit » ou « Esprit » ? Dans le premier cas il s'agirait d'une réalité impersonnelle : une orientation fondamentale, bonne ou mauvaise. Dans le deuxième il s'agirait de deux êtres ayant une identité personnelle. Diverses expressions du contexte recommandent plutôt le sens personnel : « Prince des lumières » (III, 20), « Ange des ténèbres » (III, 20-21). Ce dernier doit être identifié avec Bélial (= Satan). Quant au « Prince des lumières », il est possible que ce soit Micaël (Michel), considéré ailleurs (1QM) comme le chef de file des fils de lumière.

Chacun de ces Esprits se manifeste par des inspirations (esprits) et des comportements divers que l'Instruction

détaille en partie (« Leurs voies... » : IV, 2-14). Le discernement des esprits joue donc un rôle important dans la Communauté de Qoumran par rapport au combat spirituel dans lequel elle est engagée. Il intervient spécialement – on l'a vu – lors de l'admission des nouveaux et pour le classement annuel des membres de la Communauté, leur hiérarchisation.

Ce discernement est particulièrement nécessaire au Maître de Sagesse, c'est-à-dire – initialement au moins – au Maître de justice Après lui c'est le « *Mebaqqer* de tous les camps » qui hérite de cette responsabilité : « il sera au courant de tout dessein secret des hommes et de toutes les langues de leurs groupes » (CD XIV, 8-10). Notons aussi à ce propos ce que l'on réclame pour le « *Mebaqqer* du camp » : « Il sera compatissant à leur égard comme un père pour ses enfants et il ramènera tous ceux qui s'écartent comme un berger son troupeau. Il déliera tous les liens qui les enchaînent en sorte qu'il n'y ait plus d'opprimé ni d'abattu dans sa Congrégation » (CD XIII, 9-10). Ces « liens qui enchaînent » ne semblent pas être des sanctions pénales, mais plutôt les diverses influences maléfiques de Bélial (cf. *Luc* 13, 16).

On a signalé que le Maître reconnaissait avoir reçu de Dieu un pouvoir spécial contre les esprits mauvais. A sa suite les Esséniens ont été considérés comme des guérisseurs et des exorcistes. Josèphe rattache ce pouvoir à un savoir acquis par l'étude de livres anciens (GJ II, 136).

3) « *L'Esprit de (la) Sainteté* » (= Esprit saint) : cette expression se rencontre plusieurs fois. Elle apparaît déjà dans l'A.T. (*Is.* 63, 11 ; *Ps.* 51, 13). Faut-il l'identifier avec « l'Esprit de (la) Vérité » et donc avec le « Prince des lumières » ? Dans les divers cas où la formule est employée (y compris dans l'Instruction : 1QS IV, 21), elle désigne plutôt *l'action sanctifiante de Dieu* lui-même ou une inspiration qui rend le « cœur » humain totalement conforme au vouloir divin, en communion avec la Vérité divine. Donc, au-delà de la soumission volontariste à la Loi, il y a une dimension plus spontanée qui est de l'ordre de l'inspiration (cf. déjà *Ex.* 35, d'où provient le terme « volontaires » employé dans la Règle). Néanmoins, la Règle attache une particulière importance à la « fermeté de la volonté » (1QS IV, 5 ; VIII, 3 : cf. *Ps.* 51, 12). C'est un critère pour le discernement. Le *Document de Damas* de son côté dénonce avec insistance la préférence de la volonté propre au Vouloir divin : il y voit la cause de tous les malheurs survenus au long de l'Histoire (CD II, 20 – III, 12). Le « penchant naturel » est également considéré comme allant à l'encontre de la volonté divine : c'est la « convoitise » (« yeux libertins » : 1QS I, 6 ; etc.).

L'« ascétisme » qoumranien doit donc être situé à ce niveau du combat spirituel contre la tendance naturelle et sa convoitise et aussi comme moyen de sauvegarder la « sainteté ». Il ne procède nullement d'une appréciation négative de la création.

H.W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente*, Zürich, 1959. – P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community*, RQ, n. 11, 1961, p. 413-41. – M. Treves, *The two Spirits of the Rule of the Community, ibid.*, p. 449-52. – F.F. Bruce, *Holy Spirit in the Qumran Texts*, dans *Annual of Leeds University Oriental Society*, VI, 1966-1968, p. 49-55. – J.H. Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III, 13 – IV, 26 and the 'Dualism' contained in the Gospel of John*, dans *John and Qumran*, Londres, 1972, p. 76-106. – M. Delcor, art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1979, p. 960-70.

4° Espérances pour l'avenir (messianisme, eschatologie). – C'est un domaine qui a connu certaines variations. Avant tout, il faut se rappeler que pour les gens de Qoumran l'Histoire est le déroulement d'un plan divin où les événements surviennent « au moment fixé » et selon un système de périodes (septénaires, jubilés). Cette conception est antérieure au Maître de justice (cf. *Hénok, Daniel*), mais elle apparaît sous sa forme la plus systématique dans le *livre des Jubilés* que personnellement nous lui attribuons

Retenons simplement que l'entrée du Peuple de Dieu en Terre Promise, après 40 ans de préparation au Désert, représente la moitié de l'histoire du « monde présent » (= 50 jubilés = 2 450 ans). L'époque où vivent les gens de Qoumran est appelée fréquemment « la période de l'impiété », car Bélial y exerce son emprise maléfique. Mais elle approche de son terme. La « Règle de la Guerre » prévoyait son achèvement par une guerre de 40 ans contre tous les impies (païens ou juifs). En attendant ce jour de la Vengeance, la non-violence s'impose.

La fondation de Qoumran semble correspondre aussi à l'inauguration d'une phase préparatoire analogue à celle de l'Exode. Au terme de celle-ci, on attend « la venue du Prophète et des Messies d'Aaron et d'Israël » (1QS IX, 11), c'est-à-dire d'un Messie sacerdotal et d'un Messie laïc. Ce dernier est appelé ailleurs (1QSa etc.) « le Prince de toute la Congrégation » : c'est lui qui éliminera tous les impies. Quant au Messie sacerdotal (« d'Aaron »), il sera le Grand-Prêtre du culte légitime instauré en perfection. Peut-être aussi apportera-t-il la parfaite interprétation de la Loi (« Scrutateur de la Loi »).

Le *Document de Damas* (vers 60 av. J.-C.) ne connaît plus qu'un seul personnage, qui est à la fois « le Messie d'Aaron et d'Israël » (CD XIX, 10-11 ; XX, 1 ; etc.), et qui cumule les fonctions sacerdotale et royale. Quant au « Prophète », il est possible qu'on l'ait identifié avec le Maître alors disparu.

Les écrits ultérieurs reviennent à l'attente de deux Messies et font du Messie laïc un descendant de David. Ces variations sont sans doute le reflet des vicissitudes historiques (cf. A. Caquot, *Le messianisme qumrânien*, dans le collectif, *Qumrân. Sa piété...*, 1978).

Quoi qu'il en soit, ces personnages sont les agents d'un messianisme de restauration, c'est-à-dire qu'ils ont mission de faire entrer le Peuple de Dieu dans une période de fidélité parfaite et de félicité où s'accomplissent les promesses prophétiques (avec construction d'un nouveau Temple ?). Mais ce n'est pas encore la fin de l'Histoire. Celle-ci surviendra après une période d'un millier d'années. Ce sera alors le « monde nouveau », comportant le Temple non-fait-de-main-d'homme que Dieu créera lui-même (cf. 11QTemple XXIX, 9-10 et *Jubilés* 1, 29). Tout cela prépare l'*Apocalypse* johannique.

Quant à la destinée individuelle, pour les impies, au-delà de la mort physique douloureuse, on signale un châtiment par le feu qui est l'équivalent de la géhenne (1QpHab X, 3-5). Pour les justes le cas n'est pas très clair : sera-ce une résurrection (cf. *Daniel*) ? ou une immortalité incorporelle (*Jubilés* 23, 31) ? La Règle envisage non seulement « la gloire d'Adam » (1QS IV, 23), mais une assimilation aux « fils des cieux », dont la Communauté constitue déjà ici-bas le prélude. C'est peut-être dans cette ligne qu'il faut situer quelques textes tardifs qui paraissent attendre un personnage eschatologique transcendant à travers les figures d'Hénok et de Melchisédeq.

A. Caquot, *Le messianisme qumrânien*, dans le collectif *Qumrân. Sa piété...*, Paris-Louvain, 1978, p. 231-47. – J. Carmignac, *La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrân, ibid.*, p. 219-29.

5° La journée d'un essénien et quelques questions controversées (repas, sacrifices). – Sur ce fond de tableau de la vision du monde essénienne, nous

pouvons maintenant retracer le déroulement habituel de la journée dans la Communauté de Qoumran en recourant aussi aux informations fournies par Josèphe (cité d'après la trad. d'A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens...*, Paris, 4e éd., 1980).

Un peu avant le lever du soleil la Communauté se rassemble dans la grande salle de réunion pour la prière matinale (1QS x, 1-3 ; 1QH xii, 4-7) : « Avant le lever du soleil ils ne prononcent aucune parole profane, mais récitent certaines prières ancestrales en direction du soleil comme s'ils le suppliaient de se lever » (GJ ii, 128). Ces « prières ancestrales » sont certainement, en partie du moins, celles du « Recueil des prières quotidiennes » (4Q503) (cf. *supra*).

Ensuite commence le travail de la journée : « Après ces prières, les administrateurs les congédient pour qu'ils vaquent chacun au métier qu'il connaît » (GJ II, 129). Le terme d'administrateurs (*épimélêtai*) correspond sans doute à l'hébreu *mebaqqer*. Il s'agit vraisemblablement du responsable de chaque communauté locale (peut-être le *mebaqqer* du camp : CD XIII, 7, 16), puisque Josèphe décrit les Esséniens comme étant disséminés en diverses villes (cf. la répartition en « dizaines », dans la Règle et le *Document de Damas*).

Les « divers métiers » sont ici non seulement ceux que comportait le « monastère » central de Qoumran (potiers, teinturiers, copistes, jardiniers, boulangers...), mais ceux qui étaient exercés en d'autres lieux et que Philon mentionne (*Quod omnis probus...*, 76 ; *Apologie des Juifs*, 6-10).

Vers onze heures la Communauté se rassemble de nouveau pour le bain de purification et le repas de la mi-journée : « Puis, après avoir travaillé d'un seul tenant jusqu'à la cinquième heure, ils se réunissent de nouveau dans un même lieu, et, s'étant ceints de pagnes de lin, ils se baignent ainsi le corps dans l'eau froide. Puis, après cette purification, ils se rassemblent dans un bâtiment spécial où il n'est permis à nul de ceux qui n'ont pas la même foi d'accéder. Eux-mêmes n'entrent dans le réfectoire que purs, comme dans une enceinte sacrée. Quand ils se sont assis tranquillement, le boulanger sert les pains dans l'ordre et le cuisinier sert à chacun une seule écuelle avec un seul mets. Le prêtre prélude au repas par une prière, et il n'est permis à personne de goûter à la nourriture avant la prière. Au commencement et à la fin ils bénissent Dieu en tant que dispensateur de la vie. Ensuite, ils déposent les vêtements qu'ils ont mis pour le repas, vu que ce sont des vêtements sacrés, et ils s'adonnent à nouveau au travail jusqu'au soir » (GJ ii, 129-131). Ces informations recoupent et précisent celles que la Règle nous fournit.

La Communauté se rassemble de nouveau pour le repas du soir, dont l'heure n'est pas précisée : « Alors ils reviennent et prennent leur dîner de la même manière, et les hôtes s'assoient à leur table s'il s'en trouve de passage chez eux » (132).

Josèphe ne parle pas non plus de la prière du soir, bien attestée par la Règle. Elle intervient au moment où le soleil se couche. Le repas du soir doit donc avoir lieu auparavant.

La veillée nocturne (1QS vi, 7-8) n'est pas davantage mentionnée par Josèphe. Sans doute fait-elle suite à la prière vespérale. Elle occupe « un tiers de chaque nuit », soit environ trois heures et demie. Il reste donc environ sept heures pour le sommeil. Une remarque que Josèphe fait aussitôt après semble pourtant se rapporter à cette veillée, plus précisément à la séance des Rabbim : « Aucun cri ni aucun tumulte ne souille jamais la maison : ils se donnent la parole les uns aux autres dans l'ordre... » (132). Il ajoute encore : « Dans l'ensemble, donc, il n'y a rien qu'ils accomplissent sans l'ordre des administrateurs. Mais les deux choses que voici ne relèvent que d'eux-mêmes : l'assistance et la pitié. Il leur est permis, en effet, et cela de leur propre chef, de secourir ceux qui en sont dignes, chaque fois que ceux-ci le demandent, et de tendre de la nourriture aux indigents » (134).

Le repas essénien, précédé par le bain de purification, paraît avoir un caractère sacré (cf. vêtements). C'est lui, selon toute vraisemblance, que la Règle appelle le « banquet (*mashqeh*) des Rabbim ». Pour y participer, il faut être en état de parfaite pureté : le nouveau membre de la Communauté n'y est admis qu'après les deux ans de préparation. La sainteté de la Communauté et son lien communautaire s'y expriment aussi fortement que dans la prière liturgique.

Doit-on aller jusqu'à lui reconnaître un caractère cultuel ? On l'a parfois affirmé. On y a vu un substitut des sacrifices du Temple. D'autres le considèrent comme une anticipation du banquet messianique (L.H. Schiffman, *Communal Meals at Qumran*, RQ, n. 37, p. 45-56). Il semble bien que les repas soient l'un des actes de la fonction sacerdotale accomplie par la Communauté. C'est ce qui ressort non seulement du texte de Josèphe, mais des indications de la Règle elle-même : la « bénédiction » prononcée par le prêtre (Josèphe précise : avant *et après*). Il faut donc les aligner sur les autres prières d'action de grâces ou de bénédiction qui constituent le « service » de la Communauté. A l'occasion du repas et à travers lui la Communauté rend grâce au Créateur. Il importe de noter aussi que la « bénédiction » concerne essentiellement l'élément « pain et vin ».

Des éclaircissements supplémentaires seraient à puiser dans le livre des Jubilés à propos de divers repas des Patriarches (Noé, Abraham, Jacob, Lévi) en certaines circonstances. Ils paraissent liés à une activité sacerdotale et servir de modèle à ce que la Loi prescrira pour les prêtres dans le service du Temple.

Précisons encore que le repas essénien n'avait pas toujours le caractère de frugalité ascétique souligné complaisamment par Josèphe. Dans certaines circonstances il devait être festif. Les dépôts d'ossements d'animaux qu'on a retrouvés en sont les vestiges (cf. E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân*, Paris, 1976, p. 211-21).

M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes. Thiases et Haburoth*, RQ, n. 23, 1968, p. 401-25. – H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'A.T.*, dans *La Maison-Dieu*, n. 123, 1975, p. 7-28 ; *Les repas à Qumrân*, dans *Le monde de la Bible*, n. 4, 1978, p. 34-36. – L.H. Schiffman, *Communal Meals at Qumran*, RQ, n. 37, 1979, p. 45-56.

L'attitude envers les sacrifices. – Le « Rouleau du Temple » édicte la halakha essénienne sur le véritable Temple et son culte qui comporte des sacrifices. Cette perspective paraît antérieure à la fondation de Qoumran. Après la fondation, l'espérance de l'instauration de ce culte légitime à l'époque messianique a pu persister (cf. divers documents liturgiques, dont la « Règle des Chants pour l'holocauste du sabbat »). Mais, de fait, les gens de Qoumran ont rompu avec le Temple de Jérusalem (cf. Règle et, plus nettement, *Document de Damas*). Ceci est confirmé par Josèphe : « Ils envoient des offrandes au Temple, mais ne font pas de sacrifices, parce qu'ils pratiquent un autre genre de purifications. C'est pourquoi ils s'abstiennent de l'enceinte sacrée pour faire des sacrifices à part » (AJ xviii, 19).

Ces « sacrifices à part » visent-ils une réelle pratique sacrificielle ? On l'a soutenu (cf. H. Steckoll, RQ, n. 21, p. 55). Mais il s'agit d'une méprise. Josèphe vise-t-il alors simplement le culte de louange incluant

les repas comme nous l'avons précisé ? Sans doute. On peut se demander enfin si l'expérience qoumranienne n'a pas modifié plus radicalement l'attitude des Esséniens envers les sacrifices, même par rapport à l'époque messianique.

O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif,* dans le collectif, *La secte de Qumrân et les origines du christianisme,* Louvain, 1959, p. 162-202. – G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im N.T.,* Göttingen, 1971. – J. Nolland, *A misleading Statement of the Essene attitude to the Temple,* RQ, n. 36, 1978, p. 555-62.

N.B. *Le nom d'« Esséniens ».* – « Esséniens » (*Essênoi*) est le terme qu'emploie habituellement Josèphe suivi par la plupart. Philon emploie la forme « Essèens » (*Essaioi*) qu'on retrouve aussi ultérieurement. Eux-mêmes ne se désignent pas par ce nom, apparemment. Quel en est le sens ? On a proposé de multiples hypothèses. Les plus plausibles sont celles qui le rattachent à *'ésah,* « Conseil » (« les hommes du Conseil » ou « Parti »), à l'araméen *ḥasên,* « saints » (même étymologie que *ḥassidim* : Assidéens) ou encore à l'hébreu *ḥasah,* « se réfugier » ou « se confier » (en Dieu).

4. **Parallèles et postérité.** – Quelques influences étrangères ont pu marquer l'Essénisme sur certains points (notamment la science babylonienne, puis grecque ; cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus,* Tübingen, 1969 ; *Qumran und der Hellenismus,* dans le collectif *Qumrân. Sa piété...,* 1978, p. 333-72). Cependant son enracinement essentiel est le Judaïsme ; et c'est là qu'on peut chercher des parallèles et des rapprochements.

1° Les Thérapeutes dont parle Philon dans son *De vita contemplativa* présentent bien des ressemblances avec Qoumran, en particulier leur mode de vie communautaire : prières, repas, vêtements blancs... S'agit-il d'un rameau de l'Essénisme implanté en terre égyptienne, comme certains le pensent, ou d'un groupe autonome ? La description de Philon est parfois floue et paraît idéalisée. En tout cas c'est une communauté mixte, hommes et femmes, et Philon les distingue expressément des Esséniens, ces derniers représentant à ses yeux la « vie active » (*De vita...* 1). Les liens avec Qoumran et l'Essénisme restent donc finalement problématiques.

G. Vermès, *Essenes and Therapeutai,* RQ, n. 12, 1962, p. 495-502. – F. Daumas, Introd. (p. 11-66) à Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa,* coll. Les Œuvres de P. d'A., par R. Arnaldez, etc., Paris, 1963.

2° Jean-Baptiste. – La question des relations entre Jean-Baptiste et Qoumran se pose également ; du moins on la pose. Les ressemblances alléguées sont le séjour au Désert (région du Jourdain vers la Mer Morte, avec la référence à *Is.* 40, 3), le rite baptiste avec l'invitation à se convertir et l'opposition au Judaïsme officiel. Mais le baptême de Jean, unique et ayant le sens d'une préparation à l'avènement messianique ou au Jugement, n'a rien à voir avec les bains quotidiens des Esséniens. D'autre part, le mode de vie de Jean n'est pas communautaire. Enfin son séjour au Désert n'a pas le sens d'une fuite des souillures. Bref, si Jean a par hasard cheminé quelque temps avec les qoumraniens il s'en est séparé.

É. Cothenet, art. *Qumrân,* DBS, t. 9, 1979, col. 981-96 (bibliographie). – Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire,* Paris, 1979, p. 97-136.

3° Il en va de même de Jésus, qui s'est rangé d'abord parmi les disciples de Jean et se rattache au mouvement baptiste. A-t-il suivi le calendrier essénien pour la Pâque comme on l'a prétendu ? En tout cas, il fréquente le Temple et observe les fêtes du Judaïsme officiel. Encore moins que Jean, il n'a la hantise des souillures : il mange avec les pécheurs...

Il y a toutefois quelques analogies remarquables. Jésus a donné au groupe de ses disciples une forme communautaire et fraternelle (« les frères »), surtout au groupe des Douze. Ces derniers constituent aussi les prémices de l'Israël véritable. A propos de Simon-Pierre il y a la déclaration « sur cette pierre je bâtirai mon Église » (*Mt.* 16, 18), étonnamment parallèle à un passage des Hymnes (cf. ci-dessus). Finalement Jésus apparaît comme rééditant, mais de façon nouvelle, le rôle du Maître de justice, si bien que malgré les différences essentielles on peut, pour l'aspect extérieur, considérer le Christianisme comme « un Essénisme qui a réussi ».

4° Le Christianisme naissant. – S'il n'y a pas de rattachement direct du Christianisme à l'Essénisme à travers Jésus, une influence indirecte n'est pas à exclure. Le mode de vie des Esséniens – à Qoumran et dans les autres lieux de Palestine – a dû, en suscitant l'admiration (cf. Philon et Josèphe), contribuer à un « réveil » dans diverses couches de la population. On peut donc se demander si l'action de Jésus n'a pas attiré à lui certains adeptes ou sympathisants de l'Essénisme qui auront vu dans son « projet » une plus authentique réalisation de ce qu'ils cherchaient (cf. *Mt.* 11, 28-30) et trouvé près de lui l'interprétation véritable de la Loi et des Prophètes.

Il semble que les adhésions se soient faites plutôt après la Pentecôte (*Actes* 6, 7b ?). Alors, ces adhérents venus de l'Essénisme n'auraient-ils pas apporté avec eux certaines de leurs particularités, entre autres la correction fraternelle telle qu'elle est réglementée en *Mt.* 18, 15-17, et la mise en commun des biens dont il est question à propos de la communauté de Jérusalem (avec la sévère sanction du mensonge en ce domaine qui a un parallèle dans la Règle : 1QS VI, 24-25 ; cf. CD XIV, 20) ?

Sur ce dernier point on a souvent souligné les différences. A Qoumran la mise en commun est une obligation, un élément constitutif de la communauté, qui se situe dans une perspective légaliste. Dans la communauté chrétienne elle est facultative ; la base de la communauté est autre : la foi à Jésus, Christ ressuscité, sanctionnée par le baptême. D'autre part le récit lucanien est fortement idéalisé, peut-être sous l'influence littéraire de notices concernant les Esséniens.

En définitive le Christianisme, même dans ses premières années, et l'Essénisme tel que nous le connaissons apparaissent comme deux mouvements divergents, malgré leur commune opposition au Judaïsme officiel (sur certains points) et leur commune volonté de s'appuyer sur « l'origine », le dessein originel du Créateur.

Il reste que le Christianisme naissant a comporté des courants divers reflétant la diversité du Judaïsme, certains se rattachant assez étroitement au Pharisaïsme.

C'est plutôt à la deuxième et à la troisième génération chrétienne qu'une influence plus précise se laisse apercevoir dans les textes. De fait, la destruction de Qoumran (68) et l'échec de la résistance juive (66-73) à laquelle des esséniens ont pris une part active (Jean l'Essénien, fouilles de Masada) ont dû entraîner l'écroulement du groupe essénien lui-même. C'est

alors que bon nombre de ses membres et de ses sympathisants ont pu rallier le Christianisme.

Les traces littéraires de l'influence qoumranienne apparaissent dans certaines parties du corpus paulinien considérées comme postérieures à Paul lui-même. Il s'agit principalement de 2 *Cor.* 6, 14 – 7, 1, de *Col.* 1, 12-13, et de l'Épître aux *Éphésiens* (la perspective dualiste lumière/ténèbres, l'image de la construction spirituelle et surtout le thème du « mystère » caché puis révélé). La confrontation des textes de Qoumran avec Paul d'une part, avec Jean d'autre part, a fait l'objet de travaux divers. Mais finalement le résultat est assez mince. Il semble qu'une exploration attentive de Matthieu et surtout de l'œuvre lucanienne serait plus féconde.

Paul and Qumran. Studies in N.T. Exegesis (éd. J. Murphy-O'Connor), Londres, 1968. – *John and Qumran* (éd. J.H. Charlesworth), Londres, 1972. – M. Del Verme, *Communione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confrontato,* Brescia, 1977. – J. Schmitt, art. *Qumrân,* DBS, t. 9, 1979, col. 996-1014. – *Qumrân et la première génération judéo-chrétienne,* dans le collectif *Qumrân. Sa piété...,* 1978, p. 385-402. – J. Coppens, *Où en est le problème des analogies qumrâniennes du N.T. ?, ibid.,* p. 373-83.

On peut observer d'autres survivances esséniennes dans le Christianisme au-delà du N.T. C'est le cas du « Duae viae », dont une forme remaniée a été incorporée à la *Didachè* (SC 248, p. 203, etc.). Mais c'est surtout le cas de divers ouvrages : le *livre d'Hénok* (en majeure partie pré-essénien) en diverses versions issues d'une traduction grecque, le *Testament des Douze Patriarches* (adaptation judéo-chrétienne d'écrits esséniens ou pré-esséniens) et le livre des *Jubilés* (versions éthiopienne et latine issues d'une traduction grecque de l'original hébreu dont les fragments ont été découverts à Qoumran).

5° Le Karaïsme. – Y a-t-il également des survivances dans le Judaïsme lui-même ? La question se pose à propos du Karaïsme. Tel qu'il apparaît au 8e siècle, le Karaïsme présente certaines ressemblances avec l'Essénisme (en particulier le rejet de la tradition orale et l'attachement à la *Scriptura sola*), mais aussi des différences importantes. Pourtant c'est dans la guéniza de leur ancienne synagogue du Caire qu'on a trouvé des copies du *Document de Damas* transcrites aux 10e-12e siècles. Mais là aussi le problème est de savoir s'il s'agit d'une filiation directe, dont les maillons sont perdus, ou d'une filiation indirecte. En particulier, la présence de l'Écrit de Damas (en deux recensions) peut-elle s'expliquer uniquement par la découverte de manuscrits au 9e siècle dans une grotte près de Jéricho, découverte dont les Karaïtes auraient tiré parti ?

A. Paul, *Recherches sur l'origine du Karaïsme,* Paris, 1969. – E. Szyszman, *Le Karaïsme,* Lausanne, 1980.

6° Le monachisme. – Reste la question de l'influence de Qoumran sur le monachisme chrétien. D'un côté comme de l'autre, il y a retraite au Désert et vie commune comportant le célibat. De plus on fait grand cas du discernement des esprits.

Ceux qui ont étudié le problème remarquent des analogies du côté de l'ascétisme syro-mésopotamien plus que du côté de la tradition égyptienne. Mais ils refusent de conclure à une continuité matérielle, tellement l'inspiration fondamentale est différente. Le monachisme chrétien, conditionné lui aussi par les circonstances (une Église qui s'installe), s'enracine directement dans l'Évangile, que ce soit pour le combat spirituel au Désert (cf. Jésus) ou pour le renoncement radical aux richesses, etc. Pourtant il est possible que le précédent qoumranien, dont le souvenir persistait (cf. Eusèbe), lui ait préparé le terrain.

En définitive le « monachisme » qoumranien et le monachisme chrétien sont issus d'un même germe : l'idéal communautaire et fraternel esquissé dans l'A.T. et aussi la vocation à être un peuple saint par une pratique parfaite de la volonté divine. La différence essentielle est que les gens de Qoumran se situent dans une perspective d'A.T., c'est-à-dire une perspective légaliste, même lorsqu'ils s'efforcent de se laisser conduire par l'Esprit de la Vérité. L'effusion de l'Esprit de sainteté reste l'objet d'une attente. Le monachisme chrétien se réfère à l'événement Jésus. En lui qui est le Fils, le monde nouveau est déjà advenu : l'univers angélique lui est subordonné, Satan est déjà vaincu et l'Esprit Saint déjà donné.

H. Dalmais, *Qumrân et l'ancien monachisme chrétien,* dans *Le Monde de la Bible,* n. 4, 1978, p. 64-65.

Hubert Ligneé.

QUODVULTDEUS, évêque de Carthage, † avant oct. 454. – Précisant une intuition de Tillemont, G. Morin a proposé d'attribuer à Quodvultdeus un groupe de sermons pseudo-augustiniens, ainsi que le *Liber promissionum et praedictorum Dei* du Pseudo-Prosper. Quoiqu'elle ne repose pas sur un témoignage antique, cette hypothèse a été favorablement reçue, confirmée ensuite par différents travaux, et aujourd'hui, malgré certaines réserves (M. Simonetti), elle est généralement admise (cf. A. Di Berardino, *Patrologia* III, p. 473-75 ; A. Mandouze, *Prosopographie...,* p. 947-49). – 1. *Biographie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Biographie.** – Une seule certitude, fournie par Victor de Vita (*Hist. pers. Afr. prou.* I, 15) : à la prise de Carthage par Genséric (oct. 439), l'évêque de la ville, Quodvultdeus, fut banni avec de nombreux clercs ; abandonnés à des navires en mauvais état, ils abordèrent cependant sans dommage à Naples. Ce Quodvultdeus doit être identique au diacre de même nom qui, en 428-429, fut le correspondant d'Augustin et le dédicataire du *De haeresibus.* Outre le patrimoine littéraire qu'on lui a attribué, ses échanges épistolaires avec Augustin et le *De haeresibus* fournissent quelques indices pour la reconstitution de sa biographie.

Porteur d'un nom très répandu dans l'onomastique africaine (latinisation d'un nom théophore punique), Quodvultdeus a dû naître à Carthage, à moins qu'il n'ait été originaire de l'*Auaritana prouincia* (l'Aurès) où il se trouvait lors de la proscription du paganisme (cf. *Liber* III, 45). Il était en tout cas présent à Carthage lors de la consécration du temple de Caelestis comme église, à Pâques 408 (selon notre chronologie de l'opération antipaïenne) ou 399 (selon la chronologie traditionnelle, défendue par O. Perler, *Les voyages de s. Augustin,* p. 391-95) : ce qui placerait sa naissance vers 390 ou vers 380, puisqu'il était *adulescens* à l'époque (*Liber* III, 44). Destiné à la vie religieuse par son éducation (*De IV uirt.* 7) nous le retrouvons diacre de cette église dans les années 417-421 ; il prend part à divers événements de la communauté : arrestation de manichéens (*De haer.* 46), arasement de la Basilica Honoriana, ancien temple de Caelestis (*Liber* III, 44), peut-être aussi ralliement des derniers tertullianistes (*De haer.* 86). Des liens, favorisés sans doute par son évêque Aurélius, dont il parlera plus tard en termes émus (cf. *Liber*

III, 44), se nouent alors entre lui et Augustin, auquel il envoie les *Gesta episcopalia* de Carthage (*De haer.* 46). Ce commerce aboutit, en 428, à une pressante démarche qu'il fait auprès d'Augustin pour obtenir de lui, à l'intention du clergé carthaginois, la rédaction d'un bref traité sur les hérésies (Aug., *Epist.* 221) : l'évêque d'Hippone se récuse d'abord (*Epist.* 222), mais après une nouvelle insistance de Quodvultdeus (*Epist.* 223), il finit par accepter (*Epist.* 224) : son *De haeresibus* (début 429) lui est dédié avec une lettre-préface très élogieuse pour le diacre.

A ce moment-là commencent des années bien sombres pour l'Afrique romaine et pour l'Église de cette province : en mai 429 les Vandales franchissent le détroit de Gibraltar sous la conduite de Genséric ; ce roi arien va développer une politique de conquêtes et de persécutions contre le catholicisme, cependant que disparaissent les grandes figures d'Aurélius et d'Augustin (430). En 434, lors du consulat d'Aspar, présent à Carthage, Quodvultdeus accompagne son évêque (sans doute Capriolus) au couvent de Saint-Étienne quand celui-ci est le théâtre d'un miracle : la guérison d'une jeune possédée (*Liber* D.10). C'est après 435, date de la conclusion d'un traité, resté précaire, avec Genséric, qu'il a dû être appelé à la tête de l'église carthaginoise (vraisemblablement en 437). L'activité sermonnaire qu'il déploie retrace l'agonie de la métropole chrétienne : progression de la menace barbare, insouciance de trop de fidèles, supplantation de la *catholica* par l'*haeresis arriana*. A l'automne de 439, Genséric s'empare de Carthage : devant les massacres, les destructions, la dépossession des églises, l'évêque élève la voix. Nous avons dit plus haut la riposte brutale du roi. Quodvultdeus ne devait plus revoir Carthage, dont la nostalgie le poursuit dans son exil (cf. *Liber* II, 72 ; G.15). Il réside désormais en Campanie et participe à la vie de l'Église de Naples (*Liber* D.12). Entre 445 et 450, il compose le *Liber promissionum et praedictorum Dei*, paru sans nom d'auteur. Sa mort doit avoir précédé octobre 454, date à laquelle le siège épiscopal de Carthage, resté vacant jusque-là, est pourvu par l'élection de Deogratias, autorisée par Genséric à la prière de Valentinien III.

2. **Œuvres.** – 1° L'ŒUVRE HOMILÉTIQUE est formée de treize sermons, probablement tous prêchés à Carthage, entre 434 (environ) et 439, la plupart à l'intention des catéchumènes s'apprêtant à recevoir le baptême : ils sont marqués par un assombrissement progressif du climat politique et religieux.

1) *De quattuor uirtutibus caritatis* : ce sermon, prononcé par Quodvultdeus encore *iuuenis* (sans doute quand il est devenu coadjuteur de Capriolus), s'appuie sur 1 *Cor.* 13, 7-8a pour distinguer quatre « vertus » de la charité : « se résigner à tout », « croire à tout », « espérer tout », « supporter tout sans succomber ». Le développement illustre successivement ces « vertus » par des exemples (bibliques pour les trois premières, le Christ lui-même pour la quatrième), en appelant chaque fois l'âme chrétienne à vivre en conformité avec ces modèles et dans l'Église.

2) *De cantico nouo* : le thème en est la rénovation chrétienne, que symbolise le « cantique nouveau ». Ce symbole est prolongé par celui du cheminement vers la patrie céleste et par celui de la Voie. La distinction faite entre trois catégories de fidèles (ceux qui s'arrêtent, ceux qui rebroussent chemin, ceux qui s'écartent) débouche sur un tableau des hérésies (manichéisme, arianisme, pélagianisme) contre lesquelles ils sont mis en garde s'ils veulent atteindre le bonheur de la patrie céleste.

3-5) *De symbolo I, II, III* : ces trois sermons, liés à la liturgie de la *traditio symboli*, et dont l'ordre chronologique paraît être II, I, III (II, plus modéré de ton, ne témoigne pas d'un affrontement au péril barbare et s'en prend plus aux païens et aux juifs qu'aux ariens), sont chacun un commentaire suivi des différents articles du symbole de foi. Ils ont en commun une même orientation polémique, marquée par des attaques contre les païens (surtout dans II, où les éléments de la nature sont invoqués comme témoins contre l'erreur idolâtrique), contre les juifs (thème des saints innocents), et par-dessus tout contre les ariens (thème de l'égalité des trois Personnes divines).

6) *Aduersus quinque haereses* : ce long sermon, plus polémique encore, est dominé par l'image du combat contre cinq sortes d'ennemis de l'Église : païens, juifs, manichéens, sabelliens, ariens. Pour chaque catégorie (seuls les sabelliens ne font pas l'objet d'un développement propre, étant associés soit aux juifs, soit aux ariens) est mise en œuvre une argumentation spécifique : *testimonia* de la littérature hermétique et sibylline contre les païens ; passages de l'Ancien Testament prouvant une altérité divine contre les juifs ; *Rom.* 1, 1-3 contre les manichéens ; enfin toute la dernière partie, plus de la moitié (ch. 6-8), est dirigée contre l'arianisme, ses thèses antitrinitaires et sa pratique de rebaptiser les catholiques, qui brise l'unité de l'Église.

7) *De cataclysmo* : ce sermon développe la typologie baptismale de la sortie d'Égypte, de la traversée de la mer Rouge, de la Pâque. Le bâton de Moïse transformé en serpent (*Ex.* 7, 9-12) est l'occasion d'un rappel des hérésies où l'arianisme joue le plus grand rôle : plusieurs témoins du Nouveau Testament (Jésus, Paul, Pierre, Jean) sont invoqués contre lui. L'image de la croix suscite pour finir un développement ingénieux, inspiré de *Éph.* 3, 18, sur les quatre degrés (hauteur, largeur, longueur, profondeur) de l'échelle par laquelle on gagne le ciel.

8-9) *De accedentibus ad gratiam I, II* (= *Acc.*) : solidaires l'un de l'autre (la promesse d'expliquer 2 *Sam.* 6, 14-22, faite en I, est tenue en II), ces deux sermons associent à une prédication morale (appel au retranchement des vices en I, défense de la justice divine en II) des développements plus théologiques : I commente des articles du symbole contre les païens, les juifs et surtout les ariens ; II interprète l'épisode de David dansant nu devant l'arche comme figuratif du Christ dépouillé sur la croix.

10) *De tempore barbarico I* : prononcé probablement en mars 439 (quelques jours après la fête du *Natalicium* de Perpétue et Félicité), ce sermon s'interroge sur les malheurs du moment et la colère divine ; l'orateur défend la justice de Dieu et appelle à la pénitence en s'appuyant sur l'exemple des deux martyres, sur ceux de l'A.T. (Job) et du N.T. (fils prodigue) ; il conclut par une vigoureuse mise en garde contre la « peste arienne » et sa pratique de rebaptiser.

11) *De ultima quarta feria* (= *De ult.*) : sermon pour le mercredi saint (sans doute de 439 : cf. 7, 2, qui semble faire allusion au sermon précédent), il est construit sur la parabole du semeur et foisonne d'un symbolisme agraire : c'est une invite à se laisser labourer par la croix-charrue et à communier au mystère du sang du Christ. Toute la fin s'en prend aux insulteurs de l'Église, notamment aux ariens qui administrent un nouveau baptême, et elle contient une exhortation à prier pour la paix, la libération du pays et la fin de la colère divine.

12) *Contra iudaeos, paganos et arrianos* (= *Iud.*) : ce long sermon, lié à la *traditio symboli* (de Pâques 439 ?), commente l'abrénonciation baptismale et les articles du symbole dans une perspective de polémique antijudaïque et antiarienne. La partie centrale (ch. 11-18) s'en prend aux juifs selon le procédé rhétorique du défilé de témoins (A.T., gentilité, nature) ; elle a bénéficié d'une grande célébrité au Moyen Âge. Le début (ch. 6-8) et la fin (ch. 19-22) sont une vive controverse de l'arianisme (inégalité des Personnes divines, administration d'un second baptême).

13) *De tempore barbarico II* : ce sermon (d'octobre 439 ?) fait un tableau pathétique des malheurs du moment, pour avertir ceux qui veulent se corriger, et admoneste ceux qui persistent dans le péché ; c'est un vibrant appel à prendre patience, à faire pénitence, à se confier en la miséricorde divine.

2° Liber promissionum et praedictorum Dei. – Cet ouvrage, écrit entre 445 et 450, sans doute en Campanie (son titre habituel depuis la première édition, *De promissionibus et praedictionibus Dei,* est moins bien fondé dans la tradition manuscrite) se présente comme une sorte de *compendium* de l'histoire sainte, avec pour fil directeur l'idée que cette histoire est la réalisation progressive d'une suite ininterrompue de « promesses » et « prophéties » divines et que par conséquent celles qui sont déjà accomplies justifient la foi en celles qui doivent encore s'accomplir. Plus que par le dessein – qui reflète une interprétation « mystique » des Écritures, générale dans l'Église ancienne où l'A.T. était compris comme annonce et préfiguration du N.T. –, c'est par l'organisation que l'originalité du *Liber* se marque surtout.

Il est divisé en trois parties (*Ante legem, Sub lege, Sub gratia*), selon un découpage ecclésiastique des temps en trois ères : celle des patriarches jusqu'au don de la Loi à Moïse, celle du peuple juif, celle de la manifestation du Fils de Dieu en Jésus. La troisième partie se prolonge par deux additifs dont le premier (= D), le *Dimidium temporis* (d'une expression empruntée à l'apocalyptique ; cf. *Dan.* 7, 25 ; 12, 7 ; *Apoc.* 12, 14), est dominé par la figure de l'Antichrist et concerne les efforts démoniaques contre les saints, avec les derniers combats précédant la Parousie, et dont le second, intitulé *Gloria regnumque sanctorum* (= G), évoque la félicité promise aux élus.

A l'intérieur de ce cadre se succèdent – et se répartissent avec une rigoureuse symétrie (trois fois 40 + 20 + 13) – 153 chapitres : nombre des poissons de la seconde pêche miraculeuse (*Jean* 21, 11) et qui symbolise la multitude infinie des élus. Concernant le contenu, les deux premières parties forment un traité de typologie biblique où non seulement les paroles de Dieu, mais aussi les faits (événements, personnages, institutions) de l'Ancienne Alliance sont conçus comme promesses et prophéties de la venue du Christ, de l'établissement de l'Église, de la conduite du peuple chrétien : *sacramenta* dont la Nouvelle Alliance révèle le sens profond. Du début de la *Genèse* (création et chute de l'homme) aux Macchabées (les sept martyrs et leur mère), l'auteur s'attache, dans cette perspective, aux faits saillants de l'histoire du salut. La *Pars III* prend plutôt l'aspect d'un recueil de promesses et prophéties *verbales* sur la venue du Sauveur (sa vie terrestre, sa passion, son ascension, et l'apparition de son Église). Dans chaque chapitre sont soigneusement rangés, selon un ordre de valeur, les témoignages prophétiques, évangéliques, apostoliques et même les « aveux » des démons s'exprimant à travers la littérature profane (Hermès, Sibylle, Virgile). Quelques confidences et observations personnelles, surtout dans la *Pars III,* le *Dimidium temporis* et la Conclusion (ainsi sur les martyrs en III, ch. 34 ; sur le renversement des idoles en III, ch. 38 ; sur les ariens persécuteurs en *D.*, ch. 5, etc.), viennent rompre la sécheresse de ce catalogue de *testimonia* et apportent une note originale qui, jointe à l'ingéniosité dans la recherche des correspondances et la disposition de la matière, confère un indéniable mérite à cet ouvrage apologétique.

3. **Doctrine.** – Pasteur dont l'activité s'est mise au service de son troupeau en un temps de crise, Quodvultdeus apparaît surtout comme un homme de foi. Exigeante et ombrageuse, cette foi s'est alimentée à l'enseignement de saint Augustin. A défaut d'une doctrine proprement spirituelle, on trouve dans son œuvre une réflexion qui s'appuie principalement sur la Bible et reste dominée par des intérêts d'ordre apologétique et moral. On en retiendra ici quatre aspects majeurs.

1° Foi trinitaire. – Le premier sermon souligne les liens exclusifs de la foi et de l'espérance avec l'amour (*De IV uirt.* 2, 2-5 ; 5-10), et le dernier ouvrage commence par une définition de la foi qui, en écho à Augustin (*Ench.* 3-8), se fonde sur la combinaison des trois vertus théologales : « Toute démarche de foi s'enferme dans l'espérance et l'amour. C'est en effet en aimant la promesse objet de sa croyance que chacun lui accorde sa foi jusqu'à ce qu'il détienne tout l'objet de son espérance » (*Liber* I, *Prol.* 1). Portant sur les choses invisibles, par les yeux de l'âme (*Liber* I, *Prol.* 1 ; *Cant.* 1, 12-13), la foi est un exercice que Dieu impose à ses serviteurs avant de récompenser leur fidélité par la « vision » : non par refus jaloux, mais « en différant sa vision, il recommande son don ; en le différant davantage, il veut le faire désirer, afin qu'il n'aille pas, trop tôt donné, s'avilir » (*Symb.* III, 2, 4). Don de la grâce (*Symb.* II, 2, 2), elle est la condition indispensable de toute intelligence (*Liber* I, 17 ; *Adu. V haer.* 3, 9 ; *Symb.* II, 2, 2), mais elle tourne le dos à une indiscrète curiosité (*Symb.* I, 12, 15) : car elle est écoute de la parole du Christ (*Adu. V haer.* 4, 29 ; *Liber* I, 17 ; cf. *Rom.* 10, 17), et c'est dans son Église qu'elle s'énonce ; elle est *fides catholica* (*Symb.* I, 4, 5 ; 4, 35 ; *Acc.* I, 8, 1) ou *Romana* (*Acc.* II, 13, 6) et le symbole en est le fondement (*Symb.* II, 1, 1).

Au commentaire du *Credo* de Carthage (cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres, 1960, p. 175-76), Quodvultdeus s'est plusieurs fois consacré. S'il lui arrive d'insister sur l'invisibilité du Dieu Tout-Puissant (*Symb.* II, 3, 5-14) qui est « lumière perpétuelle » (*Symb.* III, 3, 7) et sur la création *ex nihilo* (*Symb.* I, 3, 1-8), c'est au thème théologique de l'égalité du Père et du Fils qu'il donne le plus de poids, dans le contexte de polémique antiarienne où il se situe : il use d'arguments rationnels aussi bien que scripturaires (*Symb.* I, 3, 9-22 ; *Adu. V haer.* 6, 13-16 ; *Cant.* 7, 31-33 ; *Acc.* I, 15) et il s'insurge pathétiquement contre l'orgueil de l'arien diviseur de la « sainte unité », pire que la courtisane du jugement de Salomon (*Adu. V haer.* 6, 19-25 ; *Iud.* 6-8 ; *De ult.* 6, 4 etc.). L'égalité de l'Esprit avec le Père et le Fils n'est pas proclamée avec moins de force (*Symb.* I, 9, 1-5 ; *Adu. V haer.* 8), ainsi que l'inséparabilité des trois Personnes de l'« unité trine » ou de la « trinité une » (*Symb.* I, 4, 7-38 ; *Symb.* III, 9, 8 ; *Cant.* 7, 24-30 ; *Acc.* II, 11, 2 ; *Iud.* 19) ; une comparaison avec trois réalités terrestres également inséparables (feu, éclat, chaleur) sert à l'approche rationnelle de ce mystère (*Symb.* II, 9, 1-9 ; *De ult.* 6, 22 ; *Adu. V haer.* 6, 72-76).

2° Exégèse christologique. – Si le commentaire du *Credo,* en ce qui concerne l'incarnation du Fils, met l'accent sur la préparation prophétique (*Symb.* II, 4, 1-5 ; *Adu. V haer.* 4 ; *Iud.* 11-13) et sur l'aveuglement des juifs qui ont porté aux gentils la lumière de leurs livres sans y voir clair eux-mêmes (*Symb.* III, 4, 12-14 ; *Iud.* 18), on peut dire que toute l'œuvre est poursuite continue, à travers la Bible, des *sacramenta* figuratifs de la venue du Christ. Car « la divine Écriture s'exprime en figures mystiques (*mysticis figuris*), observant des temps pour chaque chose, de façon à nous exercer, quand nous les reconnaissons, par la manifestation de la vérité » (*Symb.* III, 3, 12) ; et le *Liber* réalise ce que *Iud.* 13, 10 avait comme annoncé : « ex Lege et Prophetis omnia quae de Christo dicta sunt colligere ». La venue du Sauveur n'a pas été préparée seulement par des prophéties verbales, mais par les « types » des personnages et événements de l'Ancienne Alliance dont le sens mystérieux s'est dévoilé en Jésus Christ.

L'attention de Quodvultdeus s'est intensément appliquée à scruter ces *sacramenta* traditionnels dans la catéchèse baptismale (sortie d'Égypte, traversée de la Mer Rouge, etc., cf. *Catac.* 3, 10-24) ; mais elle a débouché quelquefois sur des

raffinements d'ingéniosité quand son exégèse s'attache à de trop subtiles correspondances de nombres : ainsi les trois animaux de trois ans, sacrifiés par Abraham (*Gen.* 15, 7), sont mis en rapport avec les trois temps de l'histoire du salut (*Liber* I, 18) ; les cinq paires de bœufs de la parabole évangélique (*Lc* 14, 19) sont interprétées des cinq sens de l'homme (*De ult.* 1, 5-10). Les meilleurs exemples de cette exégèse enracinée dans la tradition de l'ancien christianisme, mais déconcertante pour les modernes à cause de la gratuité de certaines interprétations, sont à chercher dans le court parallèle entre Jonas et le Christ (*Symb.* III, 6, 4-10), dans celui beaucoup plus vaste qui met vis-à-vis le Christ et Joseph (*Liber* I, 34-43), et surtout dans l'explication, proposée par *Symb.* II, 6, 3-18, de la *triduana mors* du Christ : ces trois jours y sont référés aux trois temps du monde et ces trois nuits aux trois résurrections opérées par Jésus (fille du chef de la synagogue, fils de la veuve, Lazare) en une progression liée à la conscience que l'âme a eue du péché : péché caché avant la Loi, péché au grand jour sous la Loi, péché accru sous la Grâce où l'âme connaît la volonté de Dieu.

3° Ecclésiologie. – Dans la préfiguration vétérotestamentaire, l'Église est étroitement associée au Christ. Quodvultdeus ne reprend pas seulement les figures traditionnelles : Ève (*Symb.* III, 1, 2 ; *Liber* I, 3), Arche (*De IV uirt.* 3-4 ; *Liber* I, 11) etc. Il la voit annoncée même dans les greniers établis par Joseph en Égypte (*Liber* I, 41) ou dans la noix produite par le rameau d'Aaron selon *Nombr.* 17, 23 (*Liber* II, 19). Mais sa prédication souligne surtout les traits saillants de l'ecclésiologie augustinienne. Jaillie de l'eau et du sang du Crucifié (*De ult.* 5, 2-10), l'Église est l'épouse vierge du Christ (*Iud.* 22, 4-14 ; *Symb.* I, 6, 9-12 ; *Symb.* II, 4, 27-28 ; *Symb.* III, 13, 2-7 ; *Liber* II, 88), le corps du Christ Tête (*Iud.* 22, 2), la « mère féconde, intègre et chaste, partout répandue » (*Symb.* II, 12, 6-10 ; *Iud.* 22, 3-4), dont l'unité est inlassablement proclamée en face des tentatives de division des hérétiques et, notamment, de l'arien rebaptiseur : unité symbolisée par la tunique sans couture du Christ, « tunique de divinité et d'immortalité léguée par le Crucifié à son épouse » (*Adu. V haer.* 6, 77-78 ; *De ult.* 5, 16 ; *Temp.* I, 8, 7 ; *Liber* I, 37 ; III, 24 ; D. 7).

Cette unité, le prédicateur la retrouve jusque dans la liturgie de l'abrénonciation baptismale où les *competentes*, si nombreux soient-ils, ne prononcent pas *renuntiamus*, mais *renuntio* pour que « leur multitude unifiée manifeste la sainte Église qui, d'un seul cœur et d'une seule bouche, fait profession de renoncer au diable et croit au Dieu Tout-Puissant » (*Acc.* I, 2, 5-7). Il met aussi en lumière cette disposition du *Credo* carthaginois qui est de conclure *per sanctam ecclesiam* : « c'est que celui qui aura été trouvé en dehors d'elle sera étranger au nombre de ses fils et n'aura pas Dieu pour père, lui qui n'aura pas voulu avoir l'Église pour mère » (*Symb.* III, 13, 1 ; cf. *Symb.* I, 13, 1). L'invite à ne pas se séparer de l'Église, à s'attacher « inséparablement » à elle sans écouter les briseurs de l'unité est un des thèmes de prédilection (*Symb.* II, 12 ; 6-10 ; *Symb.* III, 9, 10-11 ; *Catac.* 2, 7 ; *Acc.* II, 12 ; *Cant.* 10, 1-4).

4° Prédication morale. – Avec l'ardeur inlassable de sa foi, Quodvulteus enseigne aux membres de sa communauté la « purification du cœur », la perfection morale selon l'Évangile. Confronté avec eux aux « tempêtes » d'un monde rempli de dangers (*Catac.* 1, 3-6) dont il mesure encore les séductions (*Symb.* III, 1, 19-21), il les appelle à le quitter, à surmonter les trois concupiscences de 1 *Jean* 2, 16 (*Symb.* II, 1, 4-6), à se mortifier et à se renoncer en toutes choses (*Acc.* I, 7, 9), à vaincre l'avarice (*Temp.* II, 7-9 ; *Liber* II, 55 ; G. 16) et, en particulier, à fuir les spectacles dont il prononce, à plusieurs reprises, une vigoureuse condamnation (*Symb.* I, 1, 19-2, 1-28 ; *Symb.* III, 1, 13 ; *Catac.* 2 ; *Acc.* I, 5, 4 ; *Iud.* 4, 8). Il les appelle instamment à la pénitence et à la correction personnelle ici-bas « quand il est encore temps » (*Symb.* II, 8, 6-7 ; *Symb.* III, 8, 7 ; *Cant.* 2 ; *Temp.* I, 1 ; 7, 6 ; *Temp.* II, 11 ; *Liber* II, 72) ; également à la patience : car l'homme est instruit à patienter par la patience même de Dieu qui supporte sans les châtier les péchés du monde (*De IV uirt.* 4 ; *Symb.* III, 2, 16-21 ; *Temp.* I, 3, 6) et il doit comprendre que Dieu lui envoie la tribulation pour l'amener à se souvenir de Lui (*Liber* II, 55). La Voie qui s'offre aux fidèles quand ils se sont libérés des chaînes de l'attachement au monde, c'est le Christ ; et cette Voie droite, par les quatre degrés de la Croix – eucharistie, bonnes œuvres, pratiques ascétiques, espérance (*Catac.* 6, 12-16) – les achemine vers le bonheur céleste (*Cant.* 2, 4 ; 10, 4-7). Les saints de l'A.T. et du N.T. (*Catac.* 6, 17 s.) et les martyrs (*De ult.* 4 ; *Temp.* I, 5) les aident de leur exemple dans l'accomplissement de leur vie chrétienne. De celle-ci, les ressorts essentiels sont la charité (*De IV uirt. passim* ; *Temp.* I, 8, 14 ; *Liber* II, 13) et l'humilité (*Acc.* I, 1, 5-8 ; *Temp.* II, 11, 8-9 ; *Liber* II, 72 ; G. 18).

1. **Œuvres.** – *Opera Quoduultdeo Carthaginiensi episcopo tributa*, ed. R. Braun, CCL 60, 1976 (les problèmes de tradition manuscrite sont étudiés, p. VIII-XXXIX pour le *Liber*, p. XL-CVI pour les sermons). – Éd. et trad. franç. par R. Braun, *Livre des Promesses et des Prédictions de Dieu*, SC 101-102, 1964 ; trad. angl. de deux sermons par R.G. Kalkmann, *Two sermons De tempore barbarico attributed to St. Quodvultdeus, bishop of Carthage. A study of text and attribution with translation and commentary*, Diss., Cath. Univ. of America, 1963 (microf. ; résumé dans *Diss. Abstracts*, Ann Arbor, t. 29, 1964, p. 4299).

2. **Problèmes d'identification et d'attribution.** – G. Morin, *Pour une future édition des opuscules de saint Quodvultdeus, évêque de Carthage au 5e siècle*, RBén. t. 31, 1914-1919, p. 156-62. – P. Schepens, *Un traité à restituer à Quodvultdeus, évêque de Carthage au 5e siècle*, RSR, t. 9, 1919, p. 230-43 ; *Les œuvres de s. Q...*, RSR, t. 13, 1923, p. 76-78. – D. Franses, *Die Werke des hg. Q., Bischofs von Karthago, gestorben um 453*, Munich, 1920. – A. Kappelmacher, *Echte und unechte Predigten Augustins*, dans *Wiener Studien*, t. 49, 1931, p. 89-102. – M. Simonetti, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandalica*, dans *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di lettere*, t. 83, 1950, p. 407-24. – C. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre*, Alger, 1954 (en partic. p. 31 et n. 53, p. 60 et n. 305) ; *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955 (en partic. p. 163, n. 1). – L.G. Mueller, édit. d'Augustin, *De haeresibus* (Patristic Studies 90), Washington, 1956 (en partic. p. 10-22). – A. Lippold, *Quodvultdeus, Bischof von Karthago*, dans Pauly-Wissowa, 47. Halbb., 1963, col. 1396-98.

R. Braun, SC 101, 1964, introd., p. 11-113. – P. Courcelle, *Quodvultdeus redivivus*, dans *Revue des Études Anciennes*, t. 67, 1965, p. 165-70. – Y.M. Duval, *Un nouveau lecteur probable de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, l'auteur du Liber promissionum et praedictorum Dei*, dans *Latomus*, t. 26, 1967, p. 762-77 (nouvel indice pour l'identification, p. 777, n. 4). – O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969 (surtout p. 391-95). – M. Simonetti, *Qualche riflessione su Quodvulteus di Cartagine*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, t. 14, 1978, p. 201-07 (maintien des réserves contre ces attributions). – A. Di Berardino, *Patrologia III* (suite de J. Quasten), Rome, 1978, p. 473-75. – A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-553)*, Paris, 1982, p. 947-49 ; – P. Langlois, article *Africa II*, RAC, *Supplement* 1/2, 1985, col. 201-03.

3. **Intérêt littéraire et doctrinal.** – K. Strecker, *Iam noua progenies caelo demittitur alto*, dans *Studi Medievali*, t. 5, 1932, p. 167-86. – P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes*

invasions germaniques, 3e éd., Paris, 1964 (surtout p. 125-38). – R.J. De Simone, *The baptismal and christological catechesis of Quodvultdeus,* dans *Augustinianum,* t. 25, 1985, p. 265-82 (= Miscellanea Trapé).

4. **Sermons attribuables à Q.** – D. Franses, *Die Werke...* (cf. *supra*), p. 79-90. – M. Bogaert, *Sermon sur le cantique de la vigne attribuable à Q.,* RBén., t. 75, 1965, p. 109-35.

René Braun.

PÉLAGE ET PÉLAGIANISME. – I. *Les écrivains.* – II. *Le mouvement et sa doctrine.*

C'est bien Pélage qui a donné son nom à un mouvement de pensée et d'action dit *pélagianisme* et dont les adeptes furent appelés *pélagiens.* En fait cependant l'unité de cette dénomination, voulue par les hérésiologues – mais lézardée en partie par eux-mêmes à cause de la mention des « célestiens », employée parfois comme synonyme – correspond mal à la situation historique connue et reflète plutôt la suite des discussions et des condamnations officielles.

Une autre méthode s'imposait, qui prenne en considération individuellement chaque auteur « pélagien », sa production présumée – fût-elle perdue, fragmentaire ou hypothétique – et les études qui le concernent. D'autre part, il fallait éviter de réduire la théologie « pélagienne » à une réaction antiaugustinienne, à une spiritualité individualiste, à un mouvement d'inspiration sociale, ou d'en faire un système monolithique et clos, déraciné de son contexte socio-théologique, à l'intérieur duquel se trouveraient confondues les positions diversifiées d'inspirateurs, amis, disciples et simples imitateurs.

Le DS ne présentait jusqu'ici du pélagianisme que des éléments d'intérêt général (par ex. Église *Latine,* t. 9, col. 354-61, 373-75), des aspects particuliers (t. 3, col. 133-34 et 1067-68, à propos de *Démétriade*), voire des renvois peu explicites (*Fastidius,* t. 5, col. 102 ; *Julien d'Éclane,* t. 8, col. 1592). Il était donc nécessaire de reprendre ces aspects ou ces articles dans la perspective de l'option envisagée ci-dessus.

On aboutit ainsi à une suite de notices relativement indépendantes sur chaque écrivain (vie, œuvres, bibliographie), présentées dans l'ordre suivant : 1. *Rufin le Syrien,* 2. *Célestius,* 3. *Pélage,* 4. *Julien d'Éclane,* 5. *Anianus,* 6. *Fastidius,* 7. *Les Anonymes.* Quant aux aspects thématiques, ils sont repris globalement, et dans une perspective sélective, dans la deuxième partie de l'article, introduite par deux remarques et un aperçu sur les origines du mouvement « pélagien ». On étudiera ensuite : 1. *l'arrière-plan anthropologique et théologique,* 2. *l'ecclésiologie,* 3. *l'eschatologie,* 4. *le programme ascétique.*

La documentation en fin d'article groupe *par ordre alphabétique* la bibliographie d'intérêt général, celle qui concerne la partie thématique et, citées *in extenso,* les études mentionnées *en abrégé* dans la première partie ; celles qui sont propres à chaque notice n'y seront pas reprises. Les bibliographies par section de la première partie – dans l'ordre chronologique de parution, sauf à regrouper les études d'un même auteur – se limitent aux études plus importantes ou récentes ; pour la bibliographie ancienne, consulter U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie,* 2 vol., Paris, 1905-1907, au nom des auteurs étudiés. Outre les sigles habituels du DS, nous utiliserons aussi les suivants :

ACO = *Acta Conciliorum Œcumenicorum,* éd. E. Schwartz, t. I, 1-IV, 3,3, Berlin, 1914-1984. – BA = Bibliothèque Augustinienne (collection), Paris. – BHM = B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta,* 7 vol., Steenbrugge, 1969-1972. – Diz. Patr. = *Dizionario patristico e di Antichità cristiane,* éd. A. Di Berardino, 2 vol., Rome et Casale, 1983-1984. – Frede = H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller Verzeichnis und Sigel* (*Vetus Latina 1/1*), 3e éd., Fribourg/Br., 1981. – Greg. = *Gregorianum,* Rome. – JTS = *Journal of Theological Studies,* Oxford. – Patr. St. = Patristic Studies (collection), Washington. – Patrol. III = *Patrologia,* vol. III... *I Padri latini* (continuation de J. Quasten, *Patrology*), éd. A. Di Berardino, Rome et Casale, 1978. – Rech. Aug. = *Recherches Augustiniennes,* Paris. – REAug. = *Revue des Études Augustiniennes,* Paris. – REByz. = *Revue des Études Byzantines,* Paris. – SE = *Sacris Erudiri...,* Steenbrugge. – Stegmüller = F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* 11 vol. Madrid, 1940-1980. – StT = Studi e Testi (collection), Rome. – St. Patr. = Studia Patristica (Congrès d'Oxford ; collection), Berlin et Kalamazoo. – TSt. = Texts and Studies (coll.), Cambridge.

I. LES ÉCRIVAINS

1. **Rufin le Syrien.** – 1° Vie. – Prêtre de la province de Palestine, probablement d'origine « syrienne » (*qu[i]dam natione Syrus,* Marius Mercator, *Comm.* = ACO, t. I, 5, 1, p. 5), il logeait déjà en 393 au monastère de Bêsandouch (Vetus Ad), sous l'abbé Grégoire et la supervision d'Épiphane de Salamine (cf. Jérôme, *Epist.* 51, 2, affaire de Paulinien) ; après un séjour au monastère de Bethléem, lors d'un voyage en Italie il emmène vraisemblablement les *Epist.* 81 et 84 de Jérôme et sa version du *De Principiis* d'Origène (cf. Jérôme, *Epist.* 81, 2 ; *Contra Ruf.* 3, 24) ; il est ensuite l'hôte du sénateur Pammachius († vers 410) à partir du printemps 399 ; dans son entourage, il rencontre et influence Célestius et Pélage, enseigne la non-transmission du péché (cf. Augustin, *De gratia Chr.* II, 3, 3), rédige son *Liber de fide* et se consacre, selon une hypothèse relativement récente (cf. Fischer, Frede, Thiele), à la version latine d'une partie de la Vulgate du N.T. Il se peut, si l'œuvre n. 2 est vraiment de son cru, qu'il soit revenu *propter uenerationem sanctorum locorum* en Palestine, à un moment (415 ?) où ses *fratres* (de Bethléem ?) contestaient son enseignement antérieur : à cette occasion il aurait été obligé de préciser sa foi dans un sens antiorigéniste, antidocète, antiarien et, sur un seul point (la nécessité de l'aide divine pour que n'importe quel homme puisse être parfait), antipélagien. La date de son décès est inconnue (après 415).

2° Œuvres. – 1) *Liber de fide* (CPL 200 = 779), éd. avec version angl. dans Miller, p. 52-145 ; éd. antérieures de J. Sirmond, Paris, 1650 (= PL 21, 1123-54) et J. Garnier, Paris, 1673 (= PL 48, 451-88). W. Dunphy (Rome) prépare une nouvelle édition. Rufin y expose sa foi dérivée de Dieu, Moïse, les Prophètes, les Apôtres et les Évangélistes : l'unité substantielle et la simplicité de Dieu Père, Fils et Sagesse (§ 1-15 ; 52-61) ; sa toute-puissance créatrice vis-à-vis des êtres invisibles (16-18) et des corps célestes (19-20) ; la liberté dont Dieu pourvoit les créatures célestes – le diable aussi – et les hommes (21-24) ; la création et la nature de l'âme (25-28) ; le sens de la mort naturelle, la portée individuelle de la faute, la signification du baptême des enfants (29-41) ; l'incarnation, la passion, le jugement et la résurrection (42-51). L'auteur s'intéresse aux problèmes trinitaires et christologiques, à ceux soulevés par l'origénisme en Égypte et en Palestine et par un augustinisme naissant à Rome.

2) *Libellus de fide,* ou *Duodecim Anathematismi* (CPL 199), ACO, t. I, 5, 1, p. 4s ; cf. l'éd. de J. Garnier, Paris, 1673 (= PL 48, 239-54), De Noris (p. 26) et D. Vallarsi, *Rufini Torani... opera...,* Vérone, 1745, t. 2, p. 580 (= PL 21, 1123s).

3) *Vulgatae Versionis textus Actuum Ap., Epistularum, Apocalypsis,* dans *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem...,* par R. Weber, Stuttgart, 3e éd., 1983, t. 2, p. 1698-1906.

Cavallera, t. 2, p. 96s. – O. Dobiache-Rojdestvensky, *Le codex Q.v.I.6-10 de la Bibl. publique de Léningrad,* dans *Speculum,* t. 5, 1930, p. 21-42. – Hedde-Amann, c. 677s. – B. Altaner, *Der Liber de fide, ein Werk des... Rufinus des « Syrers »,* dans *Theologische Quartalschrift,* t. 130, 1950, p. 432-49 = *Kleine patristische Schriften,* TU 83, 1967, p. 467-82. – A. Vaccari, *Rufini presb. Liber de fide,* Greg., t. 42, 1961, p. 733-36. – Refoulé, *Datation.* – Miller, p. 1-51, 146-97. – N. Gauthier, *Rufinus...,* dans Marrou-Palanque, p. 30. – Sage, p. 235-37. – Marrou, *Les attaches.* – Bonner, 1970. – B. Fischer, *Das N.T. in lateinischer Sprache,* dans *Die alten Uebersetzungen des N.T.,* éd. K. Aland, Berlin, 1970, p. 27, 47, 73s ; W. Thiele, *Probleme der Versio Latina in den katholischen Briefen, ibid.,* p. 93-119. – Rondet. – TeSelle. – Frede, t. 1, 1973, p. 252-55. – A.-M. La Bonnardière, *Jérôme « informateur » d'Augustin au sujet d'Origène,* REAug., t. 20, 1974, p. 42-54. – Wermelinger, 1975, p. 11-15. – J. Gribomont, *Rufino il Siro,* Patrol. III, p. 233s ; Diz. Patr., t. 2, c. 3036. – Dunphy, 1983 ; 1984. – Girard, 1986, p. 103-07.

2. **Célestius.** – 1° Vie. – De famille aristocratique inconnue, il suivit, tout en restant célibataire – par défaut de naissance selon Marius Mercator (*Comm.,* ACO, t. I, 5, 1, p. 6) –, une formation d'avocat. Selon Gennade (*De viris ill.* 45, TU 14, 1, p. 77s), encore *adolescens,* et avant de se joindre à Pélage vers 390, C. s'adonna à une forme de vie ascétique dans un *monasterium.* De cette retraite il adressa à ses parents trois lettres d'exhortation morale sous forme de *libelli* (œuvres n. 1-3). Ensuite il se lia pendant une vingtaine d'années à Pélage, dont il subit l'influence et schématisa l'enseignement. A partir de 399 il rencontra Rufin le Syrien dans l'entourage du sénateur Pammachius ; il remarqua ses idées à propos du caractère strictement personnel de la faute originelle et il s'exprima le premier, par écrit, *contra traducem peccati* (n. 4 ; cf. *Praedestinatus* 88, PL 53, 618).

Ses propos provoquent, alors qu'il se trouve en Afrique avec des exilés romains et demande à être ordonné prêtre (411), la réaction du diacre Paulin de Milan, *defensor et procurator ecclesiae Mediolanensis* (*Praedest.* 88, 617), soit que ce dernier ait connu déjà en Italie les *Libri* de C. et les termes de la discussion, soit qu'il ait été chargé d'intervenir contre son compatriote par les Africains. Paulin rédige un *Libellus accusationis* et le soumet à une assemblée d'évêques, présidée par Aurélius de Carthage, après septembre 411 : six thèses, tirées des *Libri* de C., y sont condensées (« œuvre » n. 5 ; cf. Wermelinger, 1975, p. 11 ; DS, t. 12, col. 590). Pendant le procès C. rédige un *Libellus brevissimus* (n. 6), défend ses affirmations, mais fait aussi des concessions par écrit ; il est alors condamné et fait appel contre cette sentence à l'évêque de Rome, tout en quittant l'Afrique. On le retrouve (après des étapes en Sicile et à Rhodes ?) à Éphèse, pendant quelques années : il y reçoit la prêtrise vers la fin 415. Pendant ce temps Augustin réfute les *Definitiones,* circulant en Sicile sous son nom (n. 9 ; cf. *De perf. iust. hom.* 1, 1).

En Palestine, le 28 juillet 415 à Jérusalem, devant Jean de Jérusalem (cf. DS, t. 8, col. 568-70), et autour du 20 déc. à Diospolis devant Eulogius de Césarée, C. est respectivement mis en cause par Orose (cf. DS, t. 11, p. 965-69) et par les évêques déposés Lazare d'Aix et Héros d'Arles. Dans la première assemblée on rappelle le dossier de sa condamnation de 411. Dans la seconde, synode palestinien présidé par le métropolite, les évêques de Gaule réunissent dans un *Libellus* des extraits d'œuvres attribuées à Pélage et des propositions de C. extraites d'un *Liber* inconnu ainsi que d'autres déjà condamnées à Carthage. Les deux assemblées sont dirigées contre Pélage : celle de Diospolis voit ce dernier se rallier aux anathèmes prononcés par les évêques contre les affirmations de C., en syntonie avec Carthage, et les condamner globalement dans sa *Chartula defensionis.*

En juin-juillet 416 deux synodes africains, à Carthage (Proconsulaire) et à Milève (Numidie), accusent d'hérésie C. et Pélage et demandent au Siège apostolique d'anathématiser l'erreur qui met en danger la grâce, la prière et le baptême des enfants. Un dossier ainsi qu'une lettre de cinq évêques accompagnent la requête (cf. Augustin, *Epist.* 175-177, CSEL, t. 44, p. 650-88). Innocent I^er^ leur répond (27 janvier 417) en excommuniant C. et Pélage, en confirmant les décisions de Carthage et en approuvant d'une façon globale la doctrine des Africains. L'essentiel pour Rome était d'affirmer d'un côté la nécessité de la *quotidiana gratia* et de la prière, et de promouvoir de l'autre la soumission des décisions épiscopales locales à la ratification du siège de Pierre (cf. *Collectio Avellana* 41, CSEL 35, p. 92-97 ; Augustin, *Epist.* 181-183, CSEL 44, p. 689-730). Par une résolution parallèle – à la suite d'une requête africaine ? – C. est expulsé de Constantinople par le patriarche Atticus et Carthage en est informée directement avec Thessalonique et Éphèse.

Après la mort d'Innocent (12 mars 417), C. profite de l'avènement de Zosime (18 mars) pour lui soumettre un *Libellus appellationis,* assorti d'un *Libellus fidei* fort semblable à celui que Pélage avait déjà envoyé à l'intention d'Innocent, entre temps décédé, mais mieux caractérisé dans les points touchant au baptême et au péché originel (n. 10-11). L'appel accepté, le prêtre C. comparaît devant une assemblée présidée par Zosime. L'examen de ses *Libelli,* son interrogatoire, sa condamnation des thèses qui lui étaient attribuées, en faisant référence à la sentence d'Innocent, aboutissent à une récusation des jugements de 415 et 416 (Diospolis, Carthage et Milève) à son encontre, pour graves vices de forme. Les termes de la discussion redeviennent ceux de 411 et les accusateurs sont invités par Zosime à faire preuve de leurs assertions dans les deux mois en vue d'une confrontation avec C. devant un tribunal romain ; sinon C. sera déclaré justifié d'après la procédure récente. Une deuxième lettre de Zosime (21 sept.), après le deuxième synode romain qui a réhabilité Pélage, invite les évêques africains à reconnaître que C. et Pélage n'ont jamais été retranchés de la communion catholique (cf. *Coll. Avell.* 45-46, CSEL 35, p. 99-108).

Ce revirement provoque alors : 1) une *obtestatio* des Africains, confiée le 2 nov. 417 à l'envoyé de Zosime, demandant à l'Église romaine de surseoir à toute décision, en revenant aux sentences d'Innocent ; 2) un *Libellus* de Paulin de Milan (8 nov.), refusant de se rendre à Rome et portant plusieurs accusations contre C. (*Coll. Avell.* 47, p. 108-11) ; 3) un *Volumen* du *Concilium africanum,* assorti des dossiers antérieurs et demandant que C. condamne les *Capitula* de 411 ; *Libellus* et *Volumen* sont envoyés à Rome en nov. ; 4) probablement une documentation analogue adressée à Ravenne pour obtenir l'intervention de l'état, en conformité aux résolutions d'Innocent. Zosime répond les 18-21 mars 418 ; il se rallie, sous d'autres apparences, à la procédure envisagée par les Africains et laisse l'affaire en l'état antérieur (cf. *Coll. Avell.* 50, p. 115-17).

La situation de C. et de Pélage se précipite. A Ravenne, le 30 avril 418, Honorius adresse à Palladius, préfet du prétoire, une constitution qui les condamne à cause de troubles survenus à Rome et de leur doctrine, et les expulse de l'*Urbs* : ce qui devient effectif avec la promulgation du préfet (cf. *Coll.*

Quesnelliana 14-15, PL 56, 490-93). Le 1er mai 418, le *Concilium plenarium* de Carthage, présidé par Aurélius, rédige neuf canons qui condensent l'enseignement catholique sur la nature et la transmission du péché originel, la nécessité de la grâce, l'universalité du péché (cf. *Concilia Africae,* CCL 149, p. 69-77). Selon la lettre d'envoi des canons à Rome, C. et Pélage, afin de retrouver la communion de l'Église, doivent reconnaître la nécessité de la grâce non seulement pour la connaissance mais aussi pour l'accomplissement du bien en chaque acte. Quant à Zosime, il convoque à une date inconnue C. pour une audience publique, mais ce dernier quitte la ville ; contumace, il est condamné avec Pélage au cours d'un synode local. Enfin, en juin-juillet (28 juin ?), une longue lettre *Tractoria* du pape, assortie d'un important dossier, est adressée à toutes les Églises (Alexandrie, Jérusalem, Thessalonique, Constantinople, Carthage, Baléares, etc.) ; elle sanctionne la condamnation de C. et de Pélage (cf. Wermelinger, 1975, p. 209-14, 307s). L'autorité civile intervient encore : avant la fin 418 pour bannir C. à 100 milles de l'*Urbs,* par une constitution de Constantius, notifiée au préfet de la ville Volusianus (cf. *Coll. Quesn.* 19-20, PL 56, 499s) ; en 419 pour sanctionner l'obligation de l'expulser avec Pélage de toute province ou de les livrer ; Honorius en informe Aurélius de Carthage le 9 juin (*ibid.,* 493s). Bien que C. ait poursuivi une certaine activité littéraire en Italie (n. 12 et 13), il n'arriva pas à obtenir une audience du pape Célestin qui l'expulsa même de la péninsule.

Il se rend plus tard à Constantinople auprès de Nestorius. Là, il est attaqué par Marius Mercator auprès de Théodose II, de l'Église et d'autres personnalités, dans un *Commonitorium super nomine Caelestii,* en 428-429, et mêlé aux querelles entre Nestorius et le prêtre Philippe de Sidé ; dans ce dernier contexte il aurait rédigé des *Libelli* accusant Philippe de manichéisme (n. 14), sans toutefois comparaître pour soutenir sa cause à l'appui de Nestorius. C'est la raison pour laquelle il est attaqué par Cyrille d'Alexandrie en 430. Le *Commonitorium* de Marius M. semble avoir eu pour effet de le faire expulser par Théodose II de Constantinople au début de 431 ; Nestorius lui adresse une lettre de consolation dans l'attente du Concile d'Éphèse (cf. *Coll. Palatina* 35, ACO, t. I, 5, 1, p. 65). Mais justement lors de cette assemblée le groupe cyrillien ratifie les mesures prises à Rome à l'encontre de C., Pélage et des autres évêques déposés (cf. ACO, t. I, 1, 3, p. 26-28 gr. ; t. I, 4, p. 242s lat.), et en transmet la communication à Célestin dans le cadre d'une lettre synodale (22 juil. 431 ; cf. ACO, t. I, 3, p. 5-9 et t. I, 2, p. 85-88 = t. I, 3, p. 169-73). Vers la fin 431, dans un deuxième *Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani,* Marius M. reprend l'historique du groupe pélagien et fait mention de C. pour la dernière fois (cf. ACO, t. I, 5, 1, p. 5-23).

2° Œuvres. – Toutes, à l'exception d'une attribution plausible et de trois écrits problématiques, sont fragmentaires, difficiles à déterminer ou perdues.

1-3) *Epistolae tres ad parentes suos* (cf. Gennade, *De viris ill.* 44, p. 77s), avant 390, perdues. – 4) *Contra traducem peccati,* avant 410, un seul écrit ? ; perdu.

5) *Propositiones in concilio Carthaginiensi damnatae* (a. 411), six affirmations tirées des *Libri* de C. par Paulin de Milan ; éd. dans Marius Merc., *Comm.,* ACO, t. I, 5, 1, p. 66 ; Augustin, *De gratia Christi* II, 3-4, CSEL 42, p. 167-69 ; *Praedestinatus* 88, PL 53, 618cd ; synopse dans Wermelinger, 1975, p. 11. – 6) *Libellus breuissimus,* rédigé pendant le même procès de 411 ; fragment dans Augustin, *De pecc. meritis et rem.* I, 34, 63, CSEL 60, p. 64 ; cf. *Epist.* 157, 3, 22 et 175, 6. – 7) *Dicta in concilio Carthaginiensi prolata* (a. 411), compte rendu partiel des échanges entre C., Paulin de M. et Aurélius ; fragments dans Augustin, *De gratia Christi* II, 3-4, CSEL 42, p. 168s.

8) *Liber,* de 13 *capitula* ou plus (avant 415) ; éd. des fragm. dans Augustin, *De gestis Pelagii,* CSEL 42, p. 82-121 *passim,* réunis dans Bruckner, 1906, p. 14-20 et Wermelinger, 1975, p. 297-99 (lat.) et 73-75 (allem. ; cf. spéc. D 20-29) ; trad. franç. et texte latin dans BA 21, p. 432-579. – 9) *Definitiones (de impeccantia)* (CPL 767) ; fragm. dans Augustin, *De perf. iust. hom.* 2, 1-20, 43, CSEL 42, p. 4-48, *passim* ; réunis dans Garnier, 1673 (= PL 48, 617-22) et dans Bruckner, 1906, p. 70-78. Trad. franç. avec lat., BA 21, 1966, p. 126-219 ; joindre à ce dossier, d'une façon dubitative, le fragm. cité par Jérôme, *Epist.* 133, 5, CSEL 56, p. 243, qui, en 414, caractérise son auteur comme « unus discipulorum..., immo iam magister et totius ductor exercitus ».

10) *Libellus appellationis* (sept. 417), présenté à Zosime et examiné lors d'un synode romain, perdu (cf. *Coll. Avell.* 45, 3, 8, CSEL 35, p. 100, 102). Lui est joint un 11) *Libellus fidei* (CPL 768), fragm. dans Augustin, *De gratia Christi* II, 5.6.26, CSEL 42, p. 167-206 (trad. franç. et lat., BA 22, p. 52-269) ; leur réunion dans Garnier, 1673 (= PL 48, 499-505), n'est qu'une reconstitution « savante » ; mieux dans Bruckner, 1906, p. 78s.

12) *Pseudo-Hieronymi interpolationes in Pelagii Commentaria supra tredecim epistulas Pauli* (CPL 759 = 952 ; cf. BHM 481-483 ; Frede, PS-HI Rm, etc.) ; éd. dans Souter, TSt. 1931, et plus correctement dans Frede, 1974. Produit d'un correcteur entre 418-430 : H.J. Frede pense qu'il peut s'agir de Célestius. – 13) *Libri Caelestii,* un ou plusieurs écrits ?, avant oct. 422 (cf. Augustin, *Epist.* 10*, 1, CSEL 88, p. 46). Nous n'en savons rien de plus. – 14) *Libelli adversus Philippum presbyterum (Sidensem),* en 429 (cf. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.* 11a *Commonitorium ad Posidonium diac,* ACO, t. I, 1, 7, p. 171 ; version lat. moderne dans PL 50, 455 = PG 77, 87).

Très problématique est l'attribution à C. de trois pièces fort différentes ; nous n'avons, au-delà des n. 1-3 perdus, aucun terme de comparaison sûr. – 15) *Ad Oceanum de vita clericorum* (CPL 633 ; BHM 342 ; Frede, PS-HI ep 42) ; éd. dans Vallarsi, t. 11, col. 262-64 (= PL 30, 288-92). Pièce médiocre, composite, incomplète, dépendant du Pseudo-Cyprien, *De singularitate clericorum* et exploitant Jérôme, *Contra Iovinianum* ; rien de particulièrement « pélagien » dans cette exhortation à un évêque pour qu'il évite la cohabitation féminine (agapètes). Époque plus récente. Ancienne trad. ital. dans *Epistole,* f. 3va-5ra. – 16) *Ad Turasium super morte filiae suae consolatoria* (CPL 64 = 633, 40 = 769 ; BHM 340 ; Frede, PS-HI ep 40 = PS-CY ep 4), éd. dans Hartel, *Cypriani... Opera,* CSEL 3/3, p. 274-82 ; éditions à comparer : S. Baluze, Paris, 1726 (= PL 4, 434-38) ; Vallarsi, t. 11, c. 261-64 (= PL 30, 278-82) ; extraits sous le nom d'Augustin dans PL 33, 1175s. Lettre de consolation, fort enchevêtrée, répondant à trois objections, découlant de la douleur devant la mort, et peignant l'attitude du « sage » chrétien. Antérieure à la querelle pélagienne. Trad. franç. dans Duhr, p. 530-38 ; ancienne version ital. dans *Epistole,* f. 104ra-105vb. – 17) *De singularitate clericorum* (CPL 62 = 770 ; Frede, PS-CY sing), éd. Hartel, CSEL 3/3, p. 173-220. Traité développant le thème du n. 15, mais d'une autre valeur et d'une époque antérieure (2e moitié 4e s. ?).

Voir aussi la bibliogr. sous *Pélage.* – Garnier, t. 1 = PL 48, 255-698. – Von Schubert, p. 28-35, 70-87. – H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen,* Bonn, 1926, p. 465-69. – Souter, *Pelagius's Expos...,* t. 3, 1931, p. VII-XIV, 71-78. – Hedde-Amann, c. 682-86, 697s. – De Plinval, 1943, p. 253-60, 303-05, 311-17. – Duhr, p. 530, 538-85. – G. Bardy, *C.,* DHGE, t. 12, 1953, c. 104-07. – F. Floëri, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel,* dans *Augustinus Magister,* Paris, 1954, t. 2, p. 755-61. – J.H. Koopmans, *Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage,* dans *Vigiliae Christianae,* t. 8, 1954, p. 149-53. – Refoulé, *Datation.* – Zumkeller, 1964, p. 19-22. – Morris, p. 40-43. – Coleman-

Norton, p. 581-635. – De Plinval, BA 21, p. 592s (Les écrits de C.). – A.-M. La Bonnardière, *C.*, dans Marrou-Palanque, p. 4-8. – Abel. – Grossi, 1969. – Marrou, 1969, p. 460-63. – BHM 3A, 1970, p. 156-62, 167-76 ; 4A, 1972, p. 250. – TeSelle. – Frede, 1973, p. 185-96. – De Veer, BA 22, p. 691s (Le dossier C.). – Wermelinger, 1975, p. 6-45 et *passim* ; 1978 ; 1979. – Chastagnol, p. 98-102. – Pietri, 1976, p. 934-44, 1182-1258. – Duval, 1978, p. 243-62. – V. Grossi, *Celestio,* Patrol. III, p. 458s ; Diz. Patr., c. 639s. – Berrouard, *Lettres,* p. 270-77. – Wojtowytsch, p. 226-64. – Chr. Fraisse-Coué, *Caelestius* (prévu pour *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire,* t. 2, *Italie ;* dactyl., Paris, 1983). – É. Lamirande, *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »* (Recherches 30), Paris, 1983, p. 36-39, 87-91. – Wermelinger, 1983 ; *Caelestius* (à paraître dans *Augustinus-Lexikon,* t. 1, Bâle, 1986). – Girard, 1986, p. 107-10.

3. **Pélage.** – 1° Vie. – *Britto, Britannus, Britannicus* (Augustin, *Epist.* 186, 1, CSEL 57, p. 45 ; Marius Mercator, *Comm.,* ACO, t. I, 5, 1, p. 5 ; Orose, *Apologeticum* 12, 3, CSEL 5, p. 620) et non *Scotus* ou *Scoticus* (Jérôme, *In Hieremiam* I, prol. 4 et III, prol. 4 ; CCL 74, p. 2, 120), quant à ses origines, d'extraction peut-être modeste, P. s'établit à une date indéterminée à Rome, où sa vie ascétique, en qualité de *servus Dei* (Augustin, *ibid.*), et son enseignement reçoivent une audience remarquable. Célestius se joint à lui vers 390 et les deux rencontrent à partir de 399 Rufin le Syrien, non sans s'influencer réciproquement lors des discussions locales sur les rapports entre grâce, prédestination, justice et libre arbitre. Dans un tel contexte d'idées, vers 402, P. attaque publiquement une certaine conception de la grâce et un passage des *Confessions* d'Augustin, qui lui est rattaché (cf. August., *De dono persev.* 20, 53, PL 45, 1026). *Antequam proderetur hereticus,* selon Gennade (*De viris ill.* 43, p. 77), P. rédige les *Libri tres de fide Trinitatis* (œuvre n. 1) et un livre d'*Églogues* (n. 2). Les problèmes de la grâce et de la nature sont traités dans une longue lettre à Paulin de Nole (n. 3), en 405-406 ; avant 410, il travaille au *Commentaire sur Paul* (n. 4).

Après l'invasion des Goths d'Alaric, P. se rend en Afrique et débarque à Hippone, sans s'engager dans aucune discussion ; il écrit un billet élogieux à Augustin (n. 5) et en reçoit une courte réponse (Augustin, *De gestis Pelagii* 27-28, 52, CSEL 42, p. 105s) ; il entrevoit ce dernier peu après à Carthage, pendant l'organisation de la conférence avec les Donatistes et repart immédiatement pour l'Orient, contrairement à certains disciples, dont Célestius, qui provoque l'assemblée et la condamnation de 411. En 411-412, on lui attribue un *Codex* anonyme, renfermant des *Libri* d'exhortation ou de consolation adressés à *quandam viduam,* correspondant, au moins en partie, aux 2 écrits *ad viduam* cités à Diospolis en 415 et dont la paternité, réaffirmée par Jérôme (*Dialogi contra Pel.* III, 14-16, PL 23, 583-86), est contestée par P. L'un de ces *Libri* (n. 19) est probablement le pseudaugustinien *De vita christiana.* On a aussi rapproché de ce dossier un *Libellus ad quandam Liuaniam uiduam* (n. 7), cité en 431 par Marius M. (*Comm.,* ACO, t. I, 5, 1, p. 69). Bien qu'Augustin, en 412, combatte quelques thèses de P. (*De pecc. meritis* III, 1ss, CSEL 60, p. 128ss) et qu'en juin 413 il prêche dans le même sens (*Sermones* 115, 3s ; 293-94, PL 38, 656s, 1327-48), P. qui se trouve en Palestine, après avoir vraisemblablement visité quelques sièges épiscopaux d'Orient (Augustin, *De gestis Pel.* 25, 50, CSEL 42, p. 104), est invité en 413, en même temps qu'Innocent, Augustin et Jérôme, à écrire à Démétriade (cf. DS, t. 3, col. 133-39), fille de Iuliana Anicia. La lettre (n. 8), adressée par P. à la vierge lors de sa « consécration », représente en même temps une charte doctrinale et un écrit d'instruction auxquels répond probablement en partie l'*Epist.* 130 de Jérôme (CSEL 56, p. 175-201).

Les rapports entre P. et Jérôme, apparemment de longue date amicaux, se gâtent. P., établi dans l'ancien monastère de Rufin d'Aquilée et lié aux milieux accusés par Jérôme, en critique le *Contra Iovinianum* et le *Commentaire aux Ephésiens* et voit en lui un jaloux. Il a probablement rédigé son *De natura* (n. 9) ; en effet, toujours en 414, Timasius et Iacobus, disciples de P., envoient ce dernier *libellus* à Augustin, qui le réfute dans le *De natura et gratia* (CSEL 60, p. 233-99). Au début de 415, Orose (cf. DS, t. 11, 965-69) est envoyé par Augustin auprès de Jérôme, avec ses *Epist.* 166 et 167 et un important dossier informatif (condamnation de Célestius en 411 et au moins le *De natura et gratia* et les *Epist.* 156-57, CSEL 44, p. 448-88). Jérôme, qui se fait l'écho de cette polémique dans ses *In Hieremiam libri VI* (CCL 74), met en chantier le *Dialogus* contre les pélagiens (PL 23, 495-590), achevé après le concile de Diospolis ; il rédige l'Epist. 133 *Ad Ctesiphontem* (CSEL 56, p. 241-60) où il attaque de front le groupe pélagien et P. en particulier, en les désignant sous un pseudonyme.

Orose parvient à faire réunir par Jean de Jérusalem une assemblée ecclésiastique (28-29 juin 415), devant laquelle il produit la documentation concernant Célestius en 411 ; mais à cette occasion P. reconnaît la nécessité de la grâce divine pour que l'homme atteigne la perfection. Alors, face à l'échec de sa propre démarche, Orose réclame un tribunal latin : la question est ainsi déférée par des lettres et des envoyés au Pape Innocent. Accusé de blasphème par l'évêque Jean (13 nov.), Orose lui répond peu après par son *Liber apologeticus* (à la fois relation de l'assemblée de Jérusalem, apologie personnelle et pamphlet contre Jean et P. ; CSEL 5, p. 603-64) ; la tâche de l'accusation est alors transférée à deux évêques gaulois déposés, Lazare d'Aix et Héros d'Arles : ils adressent un *Libellus accusationis* contre P. au métropolite Eulogius de Césarée.

Appelé à s'expliquer dans le synode de Diospolis (vers le 20 déc. 415), réunissant 14 évêques dont Jean de J., P. répond à un dossier complexe réuni par Orose et Jérôme : 6 extraits de son *Liber testimoniorum* (n. 2), 3 des *Libri ad uiduam,* les 6 *Capitula* de Célestius condamnés à Carthage en 411, 3 affirmations envoyées par Hilaire de Syracuse à Augustin (cf. Augustin, *Epist.* 156, CSEL 44, p. 448s), un *dictum* de P. et enfin 10 extraits d'un *Liber* de Célestius (cf. l'ensemble chez Wermelinger, 1975, p. 71-75 ; texte latin, p. 295-99). P. réagit d'une façon nuancée : il refuse la paternité des *Libri ad uiduam,* assume et explique ses propres passages et se dissocie sur plusieurs points de Célestius ; ses éclaircissements et ses anathèmes (« œuvre » n. 10) satisfont le synode : le *moine* P. est déclaré en communion avec l'Église universelle. Alors que P. s'empresse de communiquer à Augustin et à Rome les sentences de Diospolis, par la *Chartula defensionis suae* (n. 11), et répond à la mise en garde d'un ami prêtre (n. 12), Jérôme parachève et édite son *Dialogus,* qu'il envoie à la cour de Ravenne et en Afrique ; il informe aussi à quatre reprises Augustin des événements palestiniens (cf. Augustin, *Epist.* 19*, CSEL 88, p. 91-93). De son côté, Augustin répond à l'envoi de P. (?) et à ceux de Jérôme (cf. *ibid.*), écrit à Jean de J. (*Epist.* 179, CSEL 44, p. 691-97), à Eulogius de Césarée et au presbytre Passerius pour obtenir documents et explications ; il

leur transmet un dossier comprenant le *De natura* et la *Chartula* de P. plus son propre *De natura et gratia.* Comme de coutume, Jérôme reçoit l'ensemble des envois.

Il semble qu'Augustin ait aussi contacté d'autres sièges, dont Alexandrie. Son action est en effet plus étoffée : avant même que ne lui parvienne la réponse de Cyrille d'Alexandrie, assortie des Actes de Diospolis (cf. *Epist.* 4*, CSEL 88, p. 26-29), les Conciles de Carthage et de Milève (juin-fin août 416), ainsi que cinq évêques (Aurélius, Alypius, Augustin, Evodius, Possidius) s'adressent séparément au pape Innocent (cf. *supra,* Célestius). Les trois lettres sont accompagnées des Actes de 411, des lettres de Lazare et Héros, des *gesta episcopalia* de Palestine, du *De natura* de P., de sa réfutation augustinienne dans le *De natura et gr.,* de la lettre de Timasius et Iacobus, de la *Chartula defensionis* pélagienne et d'une première réponse d'Augustin, que le pape est prié de faire suivre à son véritable destinataire, P. Pendant cette période (414-416), répondant aux attaques de Jérôme, Orose et Augustin, P. édite un *Opusculum pro libero arbitrio* (n. 13).

D'autre part, en automne 416, l'établissement monastique latin de Bethléem, où résident Jérôme, Paula et Eustochium, est mis à sac et un diacre tué : les intéressés en informent Innocent, *via* Aurélius de Carthage (cf. Jérôme, *Epist.* 136-37, CSEL 56, p. 263-65 = *Coll. Avell.* 42-43, CSEL 35, p. 96-98), sans accuser personne ; Augustin (*De gestis Pel.* 35, 66, CSEL 42, p. 121) parle d'un « cuneo perditorum, qui ualde in peruersum perhibentur Pelagio suffragari ». Innocent pense savoir le nom du responsable, bien qu'il en demande l'identité à Jérôme, afin de pouvoir établir une procédure judiciaire ou intervenir *urgentius sollicitiusque* (cf. Jérôme, *Epist.* 136, remise *via* Aurélius ; *Epist.* 135, CSEL 56, p. 263 = *Coll. Avell.* 44, CSEL 35, p. 98) dans le cadre de son autorité apostolique. Entre-temps il adresse une réprimande et une mise en garde à Jean de J. (Jérôme, *Epist.* 137, CSEL 56, p. 264-65 = *Coll. Avell.* 43, p. 97s). Cet incident, ainsi que la rédaction du *De Gestis Pelagii* (CSEL 42, p. 51-122), adressé à Aurélius, mais distribué probablement aussi à Rome, Alexandrie et en Palestine, accélèrent la réponse d'Innocent aux trois lettres des Africains. Le 27 janv. 417, Jean de J. étant décédé, le pape répond aux envois des Conciles de Carthage et de Milève et à l'écrit particulier des cinq évêques, remis par l'évêque Iulius en 416. Il y prive P. et Célestius de l'*ecclesiastica communio,* se rallie aux interprétations augustiniennes de Diospolis et de la *Chartula defensionis,* celle-ci lui étant parvenue par l'intermédiaire de « certains laïcs » et sans lettre d'accompagnement. Si P. le veut, il doit se hâter de faire appel ou de se justifier, soit personnellement, soit par lettre (cf. Augustin, *Epist.* 181-83, CSEL 44, p. 701-30). P. adresse au pape une *epistula purgationis* et un *Libellus fidei* (n. 14-15), accompagnés d'une lettre du nouvel évêque de Jérusalem Praylios ; mais Innocent est mort le 12 mars 417 et les documents parviennent à son successeur Zosime, consacré le 18 mars. Une démarche analogue de Célestius, présent à Rome, aboutit à un examen favorable de son dossier (cf. *supra,* Célestius).

Le 21 sept. 417 Zosime, après une deuxième audience romaine qui a examiné la documentation de P. et l'a blanchi, se félicite d'en donner nouvelle aux Africains, et leur transmet le dossier reçu depuis la Palestine. La réaction de ses interlocuteurs est immédiate : par des documents remis les 2 et 8 nov. (des *currentibus et recurrentibus scriptis ecclesiasticis* entre l'Afrique et Rome), et par l'obtention des actes des audiences romaines concernant Célestius (cf. Augustin, *Contra II ep. pel.* II, 3, 5, CSEL 60, p. 464), ils parviennent à rallier Zosime à leur *obtestatio* et à précipiter la décision du pape sous la pression du pouvoir impérial. En effet, un rescrit d'Honorius (30 avril 418) comportait une condamnation impliquant autant Célestius que P. La lettre de Zosime (18-21 mars 418), parvenue à Carthage le 29 avril, ouvrait la voie aux décisions des évêques en train de s'y réunir ; elle permettait aussi de rassembler à nouveau sous un seul chef les deux dossiers que Zosime avait voulu maintenir séparés.

A la suite de l'*epistola synodalis* et des *Acta* du Concile carthaginois du 1er mai 418 d'un côté, des décisions politiques de l'autre, et après des discussions et des condamnations synodales romaines en l'absence de Célestius, convoqué mais fugitif, et de P. resté en Palestine (date exacte et modalités de cette ou ces assemblées indéterminées), Zosime publie en juin-juillet son *epistula tractoria* qui s'appuie sur un dossier étendu et composite (cf. Wermelinger, *Das Pelagiusdossier,* 1979) et condamne Célestius et P. ; document conservé d'une façon fragmentaire (pour les faits et les écrits, cf. Célestius). La *Tractoria* reçoit l'appui public du prêtre Sixtus (plus tard Sixte III), connu pour ses sympathies pélagiennes d'antan, mais elle n'est pas signée par tous les évêques (cf. Julien d'Éclane).

Augustin profite de l'occasion pour adresser à Sixte une longue lettre (*Epist.* 194, CSEL 57, p. 176-214), comme il l'avait déjà fait, pendant le recours de P., avec Paulin de Nole et Iuliana Anicia (*Epist.* 186 et 188, *ibid.,* p. 45-80, 119-30), dans le but évident d'isoler P. de ses amitiés et de ses protecteurs. Il achève aussi le *De Gratia Christi et de pecc. orig.* (CSEL, t. 42, p. 125-206) en réponse à la demande d'Albine, Pinien et Mélanie la Jeune, qui avaient établi des rapports avec P. en Palestine et connaissaient le dossier envoyé par celui-ci à Innocent (cf. DS, t. 10, col. 962). D'autre part P., qui a peut-être protesté contre la procédure et les décisions occidentales, est expulsé de Jérusalem et de Palestine vers la fin 418 ; Praylios en informe le pape (cf. Marius Merc., *Comm.,* ACO, t. I, 5, 1, p. 67) ; bien que quelques sympathisants pélagiens, dont l'énigmatique Lentulus, soient restés à Joppé, Jérôme est aussi contraint de s'éloigner (cf. *Epist.* 138, CSEL 56, p. 265s). La même politique est envisagée par la *Sanctio* d'Honorius, transmise à Aurélius de Carthage le 9 juin 419, alors que Zosime est décédé le 26 déc. 418 et que son successeur Boniface ébauche une politique conciliatrice.

P. se rend peut-être à Antioche, chez le patriarche Alexandre, favorable à Jean Chrysostome ; sous son successeur Théodote, hostile, il est, après 420-421, *deprehensus* par un synode présidé par le patriarche et expulsé (Marius M. a probablement synthétisé deux faits distincts). P. se réfugia-t-il alors parmi d'autres *capites* du mouvement qui se trouvaient déjà en Égypte (cf. Eusèbe de Crémone, *Coll. Avell.* 49, CSEL 35, p. 113-15, date non précisée, mais probablement 1e moitié 418) ?

Fréquemment rappelé et cité par Augustin (par ex. *Contra II ep. Pel.,* CSEL 60, p. 423-570), alors engagé contre Julien d'Éclane, en établissent une filiation hérésiologique entre les deux, P. sera encore condamné à Éphèse en 431, avec Célestius, Julien et quatre autres évêques (cf. ACO, t. I, 3, p. 173) ; il ne semble plus survivre qu'à travers les autres « pélagiens » et « célestiens », dans les textes des polémistes et des historiens du mouvement, tel un Marius Mercator. On ignore la date de sa mort.

2° Œuvres. – 1) *Libri tres de fide Trinitatis* (CPL 748a-f ; Frede, PEL Ar + tri 1-4 + PS-AU s 246 2. Teil) ; six fragments (a-f) ou sept (a = deux fr.) répertoriés. Les premières éd. partielles sont indiquées en CPL 748 ; série complète dans C. Martini, *Ambrosiaster...,* Rome, 1944, p. 189-210, avec indication plus précise des éd. antérieures (cf. p. 161-87 : attribution à Pélage) ; reprise en PLS 1, 1544-60 dans un ordre différent (a, f, d, c, e ; b est à chercher en PL 39, 2198-2200).

2) *Eclogarum ex diuinis scripturis Liber* (CPL 750 ; Frede, PEL, p. 480) ; fragments dans Jérôme, *Dialogi contra Pel.*, I, 25-32, PL 23, 519-26 ; Augustin, *De gestis Pel., passim*, CSEL 42, p. 52-107 ; *Contra II ep. Pel.*, IV, 21, CSEL 60, p. 547. Essai de réunion des premiers fragments en PL 48, 594-96 par J. Garnier. – 3) *Epistula ad s. uirum Paulinum episcopum* (cf. Augustin, *De gratia Christi* 35, 38, CSEL 42, p. 154), perdue. – 4) *Epistula (breuis) ad s. Constantium episcopum* (cf. *ibid.*), perdue, date et correspondant indéterminés. – 5) *Epistola (I) ad Augustinum episcopum* (cf. Augustin, *De gestis Pel.* 26, 51-27, 52, CSEL 42, p. 104s), perdue.

6) *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli* (CPL 728 ; Stegmüller, n. 6355-67 ; BHM 480 ; Frede, PEL Rm...), éd. A. Souter, TSt 9/1-2, 1926, reprise en PLS 1, 1110-1374, sans apparat ; mais voir Frede, 1961, p. 48-58 ; 1973-1974, p. 185-205 (une nouvelle éd. s'imposerait).

7) *Libellus (exhortatorius) ad quandam Liuaniam uiduam* (CPL 754 ; Frede, PEL, p. 480), éd. des fragm. dans Marius Merc., *Comm.*, ACO, t. I, 5, 1, p. 69 ; assemblage plus riche mais hypothétique par J. Garnier, PL 48, 598 ; mieux chez Wermelinger, 1979, p. 352s (lat. et allem.). – 8) *Epistula ad sacram Christi uirginem Demetriadem* (CPL 737 = 633, 1 ; BHM 301 ; Frede, PEL Dem) ; éd. d'Augustin par les Maristes, t. 2, App., col. 5-18 ; Pseudo-Augustin, *Epist.* 17 = PL 33, 1099-1120 ; de Jérôme par Vallarsi, t. 11, col. 1-26 (Pseudo-Jérôme, *Epist.* 1) = PL 30, 15-45. Éd. « savante » dans Semler, p. 1-166 ; version franç. avec lat. des Mauristes dans Péronne, t. 6, p. 339-79 ; trad. allem. sur une nouvelle collation du texte lat. dans Greshake, 1980, p. 141-78 ; deux différentes versions ital. dans *Epistole*, f. 71ra-84ra et B. Fabricatore, *Dei fondamenti della vita spirituale... volgarizata da M. Zanobi...*, Naples, 1863, p. 1-63. Nouvelle éd. en préparation par nos soins. – 9) *Liber de natura*, avant 414 (CPL 753 ; Frede, PEL, p. 480) ; fragments dans Augustin, *De natura et gratia, passim*, CSEL 60, p. 231-99 ; *De gratia Christi* II, 26, 30, CSEL 42, p. 190 ; cf. II, 26, 31-37, 42, p. 190-200 et *Contra II ep. Pel.* I, 21, 39, CSEL 60, p. 456s. Réunion partielle des fragm. par J. Garnier, PL 48, 599-606 ; pour les premiers trad. franç. avec lat., BA 21, p. 244-413.

10) *Dicta Pelagii in ecclesiastico iudicio Palaestino*, autour du 20 déc. 415 (Frede, PEL p. 480), doublement fragmentaires ; à chercher dans Augustin, *De gestis Pel., passim*, CSEL 42, p. 52-118, d'après les *Ecclesiastica Gesta* de Diospolis ; réunion des déclarations dans Bruckner, 1906, p. 14-20 et mieux chez Wermelinger, 1975, p. 295-99. – 11) *Chartula defensionis suae* ou *Breuis defensio... ad Augustinum missa*, fin 415-début 416 ; fragments dans Augustin, *De gestis Pel.* 32, 57-34, 58, CSEL 42, p. 111-13 ; cf. Wermelinger, 1975, p. 297, 299. – 12) *Epistola ad amicum suum quendam presbyterum...*, début 416 (CPL 749b ; Frede, PEL p. 480) ; fragment dans Augustin, *De gestis Pel.* 30, 54, p. 107 ; cf. Garnier, PL 48, 609.

13) *Pro libero arbitrio libri IV*, en 416 (CPL 749 ; Frede, PEL Sou 1-3 + p. 480), sous forme de fragments : – 1-3 (l. I), dans Augustin, *De gratia Christi* I, 18, 19 ; 22, 24 ; 23, 24 ; II, 13, 14 ; I, 28, 29, CSEL 42, p. 140, 143s, 175, 148 ; – 4-8 (l. III), *ibid.*, I, 4, 5 ; 8, 7 ; 39, 43 ; 10, 11 ; 43, 47, p. 127s, 130s, 156s, 133s, 159s ; – 9-10 (l. III ?), dans A. Souter, 1905-1906, p. 437s ; – 11 (l. III), Souter, *Another New Fragment of Pelagius*, JTS, t. 12, 1911, p. 34s ; la finale, *Hoc enim quod – exemplo* (46-57), correspond au fragm. 6. Les extraits d'Augustin sont réunis par J. Garnier, reproduit dans PL 48, 611-13, les n. 9-11 dans PLS 1, 1539-43 ; cf. les corrections de G. Mercati, *Some new fragments of Pelagius*, JTS, t. 8, 1907, p. 526-29.

14) *Epistula purgationis ad Innocentium papam*, vers mars 417 (CPL 749a ; Frede, PEL p. 480) ; fragments dans Augustin, *De gratia Christi, passim* (CSEL, t. 42, p. 150-81) ; reconstitution « savante » par Garnier = PL 48, 610s ; cf. PL 20, 608. – 15) *Libellus fidei ad Innocentium papam*, même époque (CPL 731 = 368, s. 236 = 633, 16 ; Stegmüller, n. 6370, 7 ; BHM 316 ; Frede, PEL fi). Éd. : Garnier,1673, t. 1 = PL 48, 488-91 ; Mauristes, t. 10, App., col. 96s = PL 45, 1716-18 ; Vallarsi, t. 11, col. 146-48 (non repris en PL 30). Deux formes textuelles particulières dans Pseudo-Augustin, *Sermo* 236, PL 39, 2181-83 ; *Libri Carolini...*, éd. H. Bastgen, = MGH. *Conc.* 2 suppl., Hanovre, 1924, p. 106-08. Une édition synoptique, Pseudo-Jérôme et Pseudo-Augustin, dans *Joannis Launoii... Opera...*, t. 2/2, Cologne, 1731, p. 306-08 ; essai de « collation » chez Hahn, p. 288-92 ; trad. angl. de la profession de foi (avec lat.) dans *Guilielmi Walli... Historia Baptismi Infantum*, éd. annotée par I.L. Schlosser..., Brême, 1748, p. 372-91 ; en ancien ital. dans *Epistole*, f. 2r-3rb.

16) *Fragmenta e Collectaneo Sedulii Scotti* (CPL 756 ; Frede, PEL p. 480), deux petits fragm. ; éd. S. Hellmann, *Sedulius Scottus*, Munich, 1906, p. 99s, n. 2 = PLS 1, 1570. – 17-18) *Fragmenta pelagiana Vindobonensia* (CPL 755 ; Frede, PEL Mor), éd. G. Morin, *Fragments pélagiens inédits du ms 954 de Vienne*, RBén, t. 34, 1922, p. 266-74, qui indique deux écrits, l'un adressé à un homme, l'autre à une femme ; texte plus complet que celui qu'offre A. Dold, *Ein aszetischer Brief aus dem 5. Jahrhundert in Codex Vindob. Lat. 954*, RBén, t. 51, 1939, p. 128-36, qui pense à un seul écrit, adressé à une mère de famille. Alors que soit l'un soit l'autre gardent la bonne leçon, Morin semble avoir raison quant à la dualité des interlocuteurs et des écrits. La reproduction combinée en PLS 1, 1561-70 manque de clarté.

Si ces derniers fragments restent encore à vérifier quant à leur authenticité, l'homogénéité relative des n. 19-23, en partie déjà connue, a été établie par Evans, *Four Letters*, 1968, qui n'hésite pas à les attribuer à P. Cette identification ne fait pas encore l'unanimité.

19) *Liber de vita christiana* (CPL 730 ; Frede, PS-AU vit). Éd. : L. Holstenius, *Fastidii Ep. De Vita Christiana Liber...*, Rome, 1663 = PL 50, 383-402 ; Mauristes, t. 6, App., c. 183-92 = PL 40, 1031-46 (trad. franç. avec lat. dans Péronne, t. 23, p. 2-20) ; cf. les amendements de Baer, p. 51s. – 20) *Liber (primus) ad viduam*, 2 petits fragm. dans Augustin, *De gestis Pel.* 6, 16, CSEL 42, p. 68 ; les mêmes, aménagés, dans Jérôme, *Dialogi contra Pel.* III, 16, PL 23, 586. – 21) *Epistula ad Celantiam* (CPL 745 ; BHM 148 = 369 ; Frede, [HI] ep 148 = PS-PAU ep 2). Éd. : Semler, p. 172-92 ; G. Hartel, *S. Paulini Nolani Epistulae*, CSEL 29, 1894, p. 436-59 ; préférer Hilberg, CSEL 56, p. 329-56. Trad. franç. dans Bareille, t. 2, p. 383-401 (n. 147) ; *S. Jérôme, Avis et Instructions...*, Tours, 1894, p. 43-88 ; A. Dumas, *S. Jérôme, Lettres*, Namur, 1960, p. 92-97 (extr.) ; trad. angl. *The Epistle to Celantia*, dans *Macarius... Institutes of Christian Perfection...*, par G. Penn..., Londres, 1828 ; trad. esp. avec lat. par D. Ruiz Bueno, *Cartas de S. Jerónimo*, t. 2 (BAC 220), Madrid, 1962, p. 822-50. Versions ital. dans *Epistole*, f. 84ra-90rb ; *Epistole di S. Girolamo...*, Florence, 1861, p. 126-48 ; *Lettera di S. Girolamo alla nobilissima matrona Celeanzia...*, par F.M., Prato, 1879 ; San Girolamo, *Le Lettere*, traduzione e note di S. Cola, t. 4, Rome, 1964, p. 494-524. – 22) *Epistula (ad Thesiphontem) de scientia divinae legis* (CPL 740 ; Stegmüller, n. 6370, 4 ; BHM 307 ; Frede, PS-HI ep 7), éd. dans Vallarsi, t. 11, col. 77-87 = PL 30, 105-16. – 23) *Epistula ad Claudiam de virginitate* ou *Ad Mauritii filiam laus Virginitatis*, mise aussi sous les noms d'Hilaire, Sulpice Sévère, Jérôme, Athanase (CPL 741 ; CPG 2309 ; BHM 313 ; Frede, PS-HI ep 13 = PS-SUL 2 = PS-ATH ap BEN-A). Éd. : L. Holstenius, Paris, 1663 = PL 18, 77-90 et Augsburg,1759 =

PL 103, 671-84 (Pseudo-Athanase dans la collection de Benoît d'Aniane) ; Vallarsi, t. 11, c. 127-38 = PL 30, 163-75 (Pseudo-Jérôme) ; Halm, p. 225-50 (Pseudo-Sulpice Sévère). Trad. franç. avec lat. dans Riton, p. 388-423 ; angl. dans Roberts, p. 58-67.

Pour les autres écrits, plus ou moins étroitement rattachés par les critiques à P., cf. les Anonymes.

Parmi les études parues avant 1970, nous retenons seulement les plus importantes ; voir les bibliogr. de Greshake, 1972, p. 311-32 ; Wermelinger, 1975, p. 315-27 ; Garcia Allen, p. 390-416 ; Valero, 1980, p. 15-23.

Garnier, t. 1 = PL 48, 18-698. – Caspari, p. 223-389 *passim*. – De Plinval, 1934 ; 1939 ; 1943 ; 1947 ; 1951 ; 1966 ; 1973. – Bohlin, 1957. – Ferguson. – Esser, 1960-1961 ; 1966. – Frede, 1961 ; 1973-1974. – Prete. – F.H. Tinnefeld, *Untersuchungen zur altlateinischen Ueberlieferung des I. Timotheusbriefes. Der lateinische Paulustext... in den Kommentaren des Ambrosiaster und Pelagius* (Klass. Philolog. Studien 26), Wiesbaden, 1963. – Bonner, 1964. – Zumkeller, 1964 ; 1971 ; 1977. – Morris. – E. Nellessen, *Untersuchungen zur altlat. Ueberlieferung des ersten Thessalonikersbriefes* (Bonner Bibl. Beiträge 22), Bonn, 1965, p. 206-61. – Skibbe. – U. Borse, *Der Kolosserbriefiext des Pelagius*, Bonn, 1966. – H.-I. Marrou, *P.*, dans Marrou-Palanque, p. 22-27. – Evans, *Four Letters* ; *Pelagius*. – Brown, 1968 et 1970 = 1972.

Nellessen. – M.E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel* (Qu. und Forsch. zur Reformationsgeschichte 39), Gütersloh, 1970, p. 75-88. – Marschall, p. 127-60. – Martinetto. – A. Wayens, *Un chrétien nommé Pélage*, Bruxelles (1971). – Bonner, 1972. – Cannone. – Greshake, 1972. – BHM 1A, p. 73 ; 1B, p. 1064-67 ; 3A, p. 1-7, 20s, 61-66, 79-88 ; 3B, p. 383s ; 4A, p. 178, 239, 242-44. – TeSelle. – B.J. Amengual, *La exegesis de Jo 6 44-45 en el periodo de la controversia pelagiana y semipelagiana*, dans *Teología Deusto*, t. 2, 1973, p. 41-161. – M.K. Wernicke, *Kard. Enrico Noris und seine Verteidigung Augustins* (Cassiciacum 28), Würzburg, 1973. – R.D. Haight, *Notes on the Pelagian Controversy*, dans *Philippine Studies*, t. 22, 1974, p. 26-48. – Munier, p. 67-78. – BA 23, notes complémentaires, spéc. p. 661-69, 698-702, 784-89. – A. Zumkeller, *Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustins ?*, dans *Augustinian Studies = August. St.*, t. 5, 1974, p. 209-26 ; *Eph. 5, 27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner*, dans *Augustinianum*, t. 16, 1976, p. 457-74. – BA 22 (introd. et notes).

A. Mengarelli, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio*, dans *Augustinianum*, t. 15, 1975, p. 347-66. – Pietri, 1975 ; 1976, p. 1177-1244. – Speigl, *Hauptgebot*, 1975 ; *Der Weg eines Pelagiusfragments*, dans *Vig. Chr.*, t. 29, 1975, p. 227-29. – Wermelinger, 1975 ; 1978 ; 1979 ; 1983. – Chastagnol, p. 98-102. – V. Grossi, *La formula « credo (in) remissionem peccatorum » agli inizi della polemica pelagiana*, St. Patr. 14 = TU 117, 1976, p. 428-42. – J.R. Lucas, *Pelagius and St. Augustine*, JTS, t. 22, 1971, p. 73-85 ; retouché dans son *Freedom and Grace*, Londres, 1976, p. 1-15. – F.G. Nuvolone, *Concordance verbale de l'Epist. ad Demetriadem de P.*, Fribourg/S., 1976, p. I-VII, 1-122 (ms). – Beatrice, p. 41-63, 191-202. – V. Grossi, *Pelagio...*, Patrol III, p. 439-58 ; DIP, t. 6, 1980, c. 1327-30 ; Diz. Patr., c. 2729-36. – J.F. Kelly, *Pelagius, Pelagianism and the Early Christian Irish*, dans *Mediaevalia*, t. 4, 1978, p. 99-124. – Burns, *Augustine* ; *Interpretation* ; *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris, 1980. – Fontaine. – Garcia Allen, 1979. – Huber.

Duval, 1980. – Girard, 1980, p. 11-14 ; 1986, p. 110-13. – Greshake-Geerlings, 1980. – S. Pieszczoch, « Sur la genèse de la théologie de P. » (polon.), dans *Studia Gnesnensia*, t. 5, 1979-1980, p. 227-44. – Valero, 1980 ; 1982. – Berrouard, *Exégèse ; Lettres*. – Dunphy, 1981. – Wojtowytsch, p. 226-64. – J. Doignon, *J'acquiesce à la loi (Rom. 7, 16) dans l'exégèse latine ancienne*, dans *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, t. 29, 1982, p. 131-39. – C.A. Garcia Allen, *Was Pelagius influenced by Chromatius of Aquileia ?*, St. Patr. 17, 1982, p. 1251-57. – A. Louth, *Messalianism and Pelagianism, ibid.*, p. 127-35. – J. Mc William Dewart, *The Christology of Pelagian Controversy, ibid.*, p. 1221-44. – C. Moreschini, *Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana*, dans *Cristianesimo nella Storia*, t. 3, 1982, p. 61-71. – Chr. Fraisse-Coué, *Pelagius 1* (prévu pour *Prosopographie chrétienne du Bas Empire*, t. 2, *Italie* ; Dactyl., Paris, 1983). – W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Londres, 1984, p. 673-80, 694-96. – O. Wermelinger, *Zur Gottesvorstellung des Pelagius im Demetriasbrief*, dans *Kairos*, t. 28, 1986.

4. **Julien d'Éclane.** – 1. Vie. – Représentant d'un « pélagianisme » clérical et lettré, figure de proue de la réaction à l'*Epistula tractoria* de Zosime (418), Julien naquit vers 380-386 en Apulie ; le père s'appelait Mémor(ius), évêque d'un siège indéterminé, et la mère Iuliana. Le père étant lié à Paulin de Nole et à Augustin, J. dut connaître assez tôt les problèmes théologiques discutés dans leurs cercles respectifs. Devenu lecteur dans l'église paternelle, et ayant reçu une bonne formation (*graeca et latina lingua scholasticus*, Gennade, *De viris ill.* 45, p. 78), il épousa la fille de l'évêque bénéventin Aemilius, Titia, dont on perd rapidement la trace. Un épithalame de Paulin fut composé à cette occasion (*Carm.* 25, CSEL 30, p. 238-45). Diacre, il reçoit en 408 par Possidius une copie du vi^e^ livre *De Musica* d'Augustin, qui l'invite à lui rendre visite (*Epist.* 101, CSEL 34, p. 539-43 ; Mémor était le destinataire d'une autre lettre perdue). J. vint en Afrique à un moment indéterminé, et y rencontra Honoratus, un ami manichéen d'Augustin, auquel celui-ci adressait l'*Epist.* 140 (hiver 411-412), avec un point supplémentaire, *quae sit gratia testamenti noui* (1, 2, CSEL t. 44, p. 156), lié aux récentes discussions autour de Célestius : qu'Honoratus ne se laisse pas convaincre par des adversaires de la grâce, bien que *continenter uiuentes* (cf. 37, 83-85, p. 231-34). Vers 416 J. est consacré évêque d'Aeclanum, en Campanie, par Innocent I^er^ ; il ne réagit pas officiellement à la condamnation de Pélage et Célestius du 27 janv. 417, bien que déjà *clarus in doctoribus ecclesiae* (Gennade, *ibid.*).

La triple condamnation de l'empereur (30 avril 418), du Concile de Carthage (1^er^ mai), et du pape (audience-synode et *Tractoria* de juin-juillet) enclencha le mouvement de résistance de J., qui avait assisté à la réhabilitation de Célestius et de Pélage par Zosime. Le deuxième volet de la querelle pélagienne est ainsi inauguré par le refus de souscrire à la *Tractoria*, refus déclaré par J. et 18 autres évêques italiens, les centres de résistance étant surtout circonscrits au patriarcat d'Aquilée et à la Campanie. J. ressent la condamnation récente comme un volte-face papal, fruit de l'action de quelques évêques puniques, imposé à l'Église romaine grâce à la manipulation du pouvoir impérial, et aboutissant à la reconnaissance de principes manichéens qui sapent la justice divine, la liberté de l'homme, la bonté de la création et du mariage. Il s'adresse au comte Valérius, à Ravenne (œuvre n. 1). Après le rescrit impérial du 30 avril, il participe à une assemblée romaine contre la transmission du péché d'Adam (« œuvre » n. 2). Il adresse au pape Zosime deux lettres (n. 3-4), l'une au moins, la seule identifiable bien que fragmentaire, « ouverte ». Il signe avec les 18 évêques une épître (n. 5) à l'intention de Rufus de Thessalonique, qui avait aussi reçu la *Tractoria*.

Il est possible que J. ait aussi collaboré à la rédaction d'une autre lettre collective d'évêques. Le document en trois parties (profession, anathèmes, explications), adressé vraisemblablement au bénéventin Augustin, métropolite d'Aquilée, lui explique le refus de souscrire à une condamnation de personnes absentes ; il lui demande qu'on tienne compte des

libelli donnés par les accusés, que dans le cas de divergences de foi il réponde par lettre aux signataires et que dans celui de contradictions publiques il les convoque *ad audientiam plenariae synodi* (n. 14). Le but de ces démarches était d'obtenir un réexamen conciliaire de la question, non seulement dans les provinces d'Aquilée et de Thessalonique, sièges favorables à Jean Chrysostome, mais, avec les termes mêmes de Zosime, auprès de l'évêque de Rome, éventuellement au cours d'un concile général entre Occidentaux et Orientaux. A Ravenne J. requiert des juges compétents.

La réaction de Zosime est sans appel : J. et ses collègues sont condamnés et déposés, à moins de faire acte de soumission ; mais Zosime meurt le 26 déc. 418 et la succession est partagée entre Boniface et Eulalius jusqu'en avril 419. La *sanctio* impériale intervient peu après : remise probablement aux différentes Églises occidentales, elle est notifiée par une lettre d'Honorius et Théodosius, qui la qualifie de *recens,* à Aurélius de Carthage, le 9 juin 419 ; elle prévoit entre autres la correction de l'entêtement de certains évêques qui appuient tacitement ou refusent d'attaquer publiquement les idées pélagiennes. En particulier, le refus de signer la condamnation sera sanctionné par la perte perpétuelle de l'épiscopat, l'expulsion des villes et l'excommunication (cf. *Coll. Quesn.* 16, PL 56, 493s). Aurélius envoie à ses confrères le texte à signer le 28(?) juil. (*ibid.* 17, 495s), et celui-ci correspond à Augustin, *Epist.* 186, 31-33 (CSEL 57, p. 70-73 = *Coll. Quesn.* 18, PL 56, 497-99 ; cf. Wermelinger, 1975, p. 300s).

Entre-temps, à l'intérieur du réseau d'échanges intensifs avec Rome et Ravenne, déjà avant fin octobre 418, Augustin est mis au courant par trois lettres du comte Valérius de la démarche de J. auprès de la cour et de ses accusations assimilant son enseignement sur mariage et nouveau-nés à des positions manichéennes. Il répond par le *De nuptiis* I et l'*Epist.* 200, dédicaçant le *De Nuptiis* à Valérius et le lui envoyant par le prêtre Firmus qui avait déjà transmis deux des trois lettres de Valérius et une lettre de Sixte en 418 et ramène cette fois une réponse d'Augustin pour ce dernier. J. réagit au *De nuptiis* I par quatre *Libellos ad Turbantium* (n. 6), qui passent au crible l'ouvrage d'Augustin pour rejeter le péché de naissance et le caractère essentiellement mauvais de la concupiscence, souligner les rôles de la justice et de la vertu, et demander un jugement synodal qui rectifie l'abus de pouvoir de Zosime.

L'ouvrage est connu à Rome et à Ravenne, où Valérius en fait réaliser une suite d'extraits (*chartulae*) sous le titre de « Capitula de libro Augustini quem scripsit, contra quae de libris pauca decerpsi » (cf. Augustin, *De nuptiis et conc.* II, 2, 2, CSEL, t. 42, p. 254). Alypius, qui se trouvait en Italie depuis sept.-oct. 419, et avait séjourné à la cour pour des tractations multiples, reçoit ces extraits à Rome avec une lettre de Valérius à Augustin lui demandant de répondre. Le pape Boniface, lors d'un accueil chaleureux, transmet à Alypius l'*Ep. ad Rufum* et la récente *Ep. ad Romanos* (n. 7) de J., rédigée dans le premier semestre 419, immédiatement après la pièce n. 6, et vraisemblablement alors que le schisme papal n'était pas encore réglé. Elle était adressée aux évêques romains pour demander une condamnation des doctrines augustino-manichéennes lors d'une audience épiscopale, pour exposer une foi qui refuse toute collusion et inviter à un isolement des évêques « manichéens ».

Augustin dut recevoir ces matériaux en avril-mai 420, au retour d'Alypius. Dans la suite et dès l'hiver 420-421, il répondit aux divers textes, plus ou moins abondamment cités : le *De nuptiis* II réplique aux extraits du n. 6, le *Contra duas epistulas Pelagianorum* I au n. 7, les livres II-IV au n. 5 ; le premier écrit est dédicacé à Valérius, le second au pape Boniface. Alypius se rendit de nouveau, après le Concile de Carthage du 13 juin 421, en Italie et remit ces œuvres aux intéressés, via Rome, Ce fut le *De nuptiis* II qui déclencha la réaction de J. avec ses huit livres *Ad Florum* (n. 8), rédigés en Cilicie, auprès de Théodore de Mopsueste, où il s'était réfugié avec quelques-uns des évêques non signataires de la *Tractoria,* après leur déposition et leur expulsion décrétées par Zosime et par Ravenne en 418 et 419. Si l'exil a débuté en 419-420, cela explique que, malgré ses *nuper,* J. ait répondu à retardement à l'une des œuvres remises en 421 à Rome, en ignorant apparemment la réfutation *in extenso* de son *Ad Turbantium* dans le *Contra Iulianum* (cf. Augustin, *Contra Iul, opus imperf.,* préf. ; I, 7, CSEL 85, p. 1, 9) ; retard cumulé par une double rédaction (*ibid.* I, 2, p. 6), mais qui est accomplie avant 426-427.

L'*Ad Florum* fut remis à Alypius, lors de son quatrième voyage en Italie (427) ; il en copia les livres I-V et promit l'envoi des suivants à Augustin ; celui-ci consacra ses nuits à les réfuter, mais ne put achever son travail (cf. *Epist.* 224, 2, CSEL 57, p. 452). Les livres I-VI ont été conservés probablement en entier par la réfutation d'Augustin dans son *Opus imperfectum* ; en l'hiver 428, il venait de répondre aux livres I-III et laissa à sa mort (28 août 430) une réponse aux l. IV-VI ; VII-VIII nous sont inconnus. Reprenant ce qu'il avait déjà détaillé dans l'*Ad Turbantium,* J. explique comment la justice de Dieu et le libre arbitre de l'homme, attestés dans l'Écriture, excluent le péché de naissance ; Augustin, par ses principes sur la grâce, la concupiscence et le péché de nature, élimine la liberté et côtoie l'enseignement manichéen.

Toutefois, entre-temps, Augustin avait reçu en 421 déjà l'*Ad Turbantium* (version intégrale) grâce aux bons offices de l'évêque Claudius ; il en prépara donc en l'hiver 421-422 une réfutation dans ses *Contra Iulianum Libri VI* (PL 44, 641-874), dont l'*Epist.* 207 à Claudius représente à la fois la lettre d'envoi et la préface (CSEL 57, p. 341s). Vraisemblablement une deuxième copie des 4 livres *Ad Turbantium* – s'il ne s'agit pas d'autres écrits de J. qu'Augustin aurait jugés sans intérêt pour la discussion – fut envoyée à Augustin par Alypius (confiée au diacre Commilito en octobre 422), quand, après l'affaire d'Antoninus de Fussala, il se rendit pour la troisième fois à Rome pour un séjour prolongé ; il y joignait un *Commonitorium* et des écrits de Célestius. La deuxième réponse d'Augustin à son collègue (*Epist.* 10*, CSEL 88, p. 46-51 ; la première étant perdue mais de peu antérieure) est emmenée par des frères et des évêques revenant de Carthage à Rome : elle nous apprend que, sans qu'Alypius en parle, l'évêque d'Hippone avait déjà été informé de la *correctio* de Turbantius, accueilli dans la communion ecclésiale par le nouveau pape Célestin (consacré le 10 sept. 422 ; donc la démarche est de la fin sept.), fait qu'ignore, ou veut ignorer, J., contrairement à Augustin (*Opus imp.* I, 1, CSEL 85, p. 5).

Les faits montrent ainsi comment un véritable travail parallèle fut poursuivi par Augustin et J. : à la remise du *Contra Iulianum* au printemps 422, J. ne répondra pas, bien que travaillant à son *Ad Florum,* et la réponse relativement tardive et inachevée d'Augustin à l'*Ad Florum,* peu diffusée mais déjà connue de Marius Mercator, ne reçut pas non plus de réplique. Il n'est pas exclu d'autre part que J. mit à profit cette période cilicienne et ses relations avec Théodore pour rédiger ses propres Commentaires scripturaires (n. 10-12) et traduire en latin le commentaire de Théodore sur les Psaumes (n. 13) ; le *De bono constantiae,* qui ne manque pas dans ses rares fragments d'attaques polémiques et renvoie au *Quod nemo laeditur nisi a seipso* de Jean Chrysostome, traduit par

Anianus, pour célébrer l'endurance des proscrits, pourrait appartenir à la même époque (n. 9).

Dans sa retraite-refuge de Cilicie, J. ne fût gêné ni par l'action du pape Boniface en 419 (cf. Augustin, *Epist.* 16 *, 3, CSEL 88, p. 87), application ecclésiastique des dispositions impériales, ni par celle d'Aurélius en Afrique, ou celle de Célestin dans l'opposition à une nouvelle procédure engagée par Célestius (cf. *supra*) ; pas davantage par celle des deux édits impériaux de 425, liés peut-être à cette même affaire, prescrivant la poursuite des hérétiques et de tous les excommuniés par Célestin (cf. *Cod. Theod.* XVI, 5, 62s). D'autre part, Augustin s'occupait alors des explications adressées aux moines d'Hadrumète (*De gratia et libero arb.* ; *De corr. et gratia* ; en 426 et 426-427). En 429-430, il rédige le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*, à l'intention de Prosper et d'Hilaire, pour répondre aux interrogations suscitées par ses œuvres chez les moines de Provence.

Après avoir quitté la Cilicie (où, après leur départ mais avant la mort de Théodore en 428, un synode provincial l'aurait condamné ; cf. Marius Merc., *Coll. Pal.* 15, ACO, t. I, 5, 1, p. 23), Julien, avec Florus, Orontius et Fabius, évêques italiens déposés, viennent à Constantinople et s'adressent à l'empereur et au patriarche, non sans difficultés, s'affirmant orthodoxes et persécutés. Le patriarche Nestorius écrit alors à deux reprises au pape Célestin pour demander s'ils ont été condamnés en tant qu'hérétiques et envoie la deuxième fois le cubiculaire Valérius (cf. ACO, t. I, 2, p. 12-15). La réponse du pape (10 août 430) est claire : faisant état de la condamnation de Célestius et Pélage, de l'orthodoxie de Nestorius en matière de péché originel, mais aussi de ses ambiguïtés vis-à-vis des clercs proscrits, Célestin lui demande de suivre ses prédécesseurs Atticus et Sisinnius dans la condamnation des pélagiens et confirme sa sentence, à moins d'une pleine *correctio* de la part des déposés (cf. ACO, t. I, 2, p. 7-12). Sans se compromettre, Nestorius dut attendre, de même que dans le cas de Célestius, les décisions d'Éphèse ; mais Marius Mercator, ayant rassemblé une documentation foncièrement latine sur la controverse pélagienne, rédigea en grec un *Commonitorium super nomine Caelestii*, l'adressa aux autorités religieuses et civiles de Constantinople, et provoqua un décret impérial expulsant de la ville J. et ses complices.

Le Concile d'Éphèse ne fit que confirmer la déposition de J., Persidius, Florus, Marcellinus et Orientius (cf. Lettre synodale à Célestin, du 22 juil. 431, ACO, t. I, 1, 3, p. 9), sans s'engager sur la voie, attendue depuis tant d'années par J., d'un véritable débat général avec les évêques d'Orient et d'Occident : le problème n'était que marginal et la cause pélagienne fut vite réglée selon le vent des tendances (cf. ACO, t. I, 1, 3, p. 42). Il n'est pas exclu que, vu le caractère très officiel de cette décision, les pressions exercées (cf. Lettre de Célestin à Maximien de Constantinople, ACO, t. I, 2, p. 90s) et la précédente résolution synodale de Cilicie, J. ait cherché ailleurs une terre d'asile. Prosper nous apprend qu'en l'année 439 J. essaya de retrouver la communion de l'Église mais que Sixte, conseillé par le diacre Léon, ne le lui permit pas (cf. *Chronicon*, a. 439, MGH, *Auct. antiquiss.*, t. 9, p. 477). Léon, devenu pape, y est dit poursuivre lui-même Manichéens et Pélagiens, dont J. A la même époque Florus, peut-être l'un des évêques déposés, se trouve en Campanie : dans son activité locale il se réclame du martyr Sossus. L'évêque de Naples, Nostrianus, l'expulse (cf. Quodvultdeus, *De promiss.* IV, 6, 12, CCL 60, p. 198). Gennade (*De viris ill.* 45, p. 75) fait état d'une distribution par J. de tous ses biens à un moment de famine, dans l'intention de séduire beaucoup d'aristocrates et de *religiosi*. Mais en plaçant l'événement en conclusion de notice, il a dû extrapoler à partir d'un fait bien antérieur. De même, il ne faut pas interpréter le début de la notice « *in divinis Scripturis doctus* » comme signe d'une activité exégétique prépélagienne. Gennade précise encore que le décès de J. survint sous Valentinien, donc dans la période 443-455.

Quant aux sources anciennes qui témoigneraient d'un séjour de J. à Lérins, chez Fauste de Riez, de sa survie jusqu'au temps de Fulgence de Ruspe, de son activité dans un village *ignobilis* de Sicile en qualité de *ludimagister*, de son inscription tombale que l'on pouvait lire encore au 9e siècle (cf. J. Vignier, *S. Aur. Augustini... Operum... Supplementum*, Paris, 1654, t. 2, praef.), elles restent incontrôlables. Sa surprenante « canonisation littéraire » (cf. Marrou, bibliogr. *infra*), passée des mss dans les imprimés et dans leurs versions, est le fruit d'un bien superficiel *Catalogus Sanctorum* (rédigé vers 1369-72 par Petrus De Natalibus), empruntant la notice que Gennade a consacrée à J., tout en la transformant.

2° Œuvres. – 1) *Epist. ad Valerium comitem* (cf. CPL 775), fragment chez Augustin, *Opus imperfectum*, I, 10 et *De nuptiis et concupiscentia* I, 1 ; éd. De Coninck, CCL 88, 1977, p. 334 (cf. REAug., t. 24, 1978, p. 252). – 2) *Dicta in quadam disputatione publica* (cf. CPL 775a), fragm. chez Marius Mercator, *Comm.* 13 (ACO, t. I, 5, 1, p. 13), qui assista à la discussion conduite par J. ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 336 (= ACO) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 109.

3) *Epist. ad Zosimum* (cf. CPL 775), fragm. *ibid.* ; éd. De Coninck, CCL 88, p. 335s (= ACO, t. I, 5, 1, p. 11s) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 108s. – 4) *Epist. altera ad Zosimum* (cf. Augustin, *Opus imperfectum* I, 18, CSEL 85, 1, p. 15), que d'aucuns pensent correspondre au n. 14 ; sinon perdue. – 5) *Ep. Iuliano communis cum pluribus pelagianis episcopis ad Rufum Thessalonicensem episcopum* (cf. CPL 775), fragments chez Augustin, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5-IV, 34, *passim* (trad. franç. et latin, BA 23) ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 336-40 (= CSEL 60, p. 421-570) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 111-13 et la reconstitution savante de J. Garnier, reprise dans PL 48, 534-36.

6) *Libri IV ad Turbantium* (CPL 774), fragments dans Augustin, *De nuptiis et concup.* ; *Contra Iulianum* ; *Opus imperfectum* ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 340-96, à partir de CSEL 42 ; PL 44, 641-874 ; CSEL 85, 1 ; à comparer Bruckner, 1910, p. 24-76. Trad. franç. d'Augustin, BA 23, p. 52-289 (*De nupt.*) ; Péronne..., t. 31, p. 123-453 (*C. Iul.*), p. 706-824 et t. 32, p. 1-634 (*Op. imperf.*). – 7) *Epistula ad Romanos* (CPL 775), fragments chez Augustin, *Contra duas ep. Pel.* I, 4-42, *passim* ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 396-98 (= CSEL 60) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 109-11.

8) *Libri VIII ad Florum* (CPL 773), fragments (ou totalité) des l. I-VI chez Augustin, *Opus imperfectum* ; liste dans Bruckner, 1897, p. 49-51, n. 2 ; éd. de l'*Op. imperf.* I-III par E. Kalinka et M. Zelzer, CSEL 85, 1 ; voir IV-VI en PL 45, 1049-1608, d'après les Mauristes, t. 10, col. 873-1386 ; trad. franç., cf. n. 6. – 9) *De bono constantiae* (CPL 752 = 775d ; Frede, JUL-E frg 2), fragm. chez Bède, *In Cantica Canticorum* ; éd. De Coninck, CCL 88, p. 401s (= PL 91, 1072s) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 116.

10) *Commentarius in Canticum Canticorum* (seu) *Libellus de amore* (CPL 751 = 775c ; Frede, JUL-E frg 1), fragm. chez Bède, *ibid.* ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 398-401 (= PL 91, 1065-71) ; à comparer Bruckner, 1910, p. 103-06 ; partie probable d'un ensemble de *Commentaria super volumina Salomonis*, par ailleurs perdus. – 11) *Expositio libri Iob* (CPL 777 ; Frede, JUL-E Jb), conservée abrégée ; éd. De Coninck, CCL 88, p. 1-109 ; à comparer l'éd. antérieure d'Amelli,

Spicilegium Casinense, t. 3, 1, Mont-Cassin, 1897, p. 333-417, reprise dans PLS 1, 1571-1679. – 12) *Explanationes duodecim prophetarum* (CPL 776 ; Frede, JUL-E Am Jl Os) ; ne sont conservés que les commentaires sur *Amos*, *Joël* et *Osée* ; éd. De Coninck, *ibid.*, p. 115-329 ; à comparer R.L. de La Barre, *Ruffini Aquileiensis presbyteri opuscula...*, Paris, 1580, p. 25-168 ; D. Vallarsi, *Rufini... opera...*, Vérone, App., c. 389-560 (= PL 21, 959-1104). – 13) *Translatio Theodori Mopsuesteni expositionis in Psalmos* (CPL 777° ; CPG 3833 ; Frede, JUL-E Ps), texte complet pour les Ps. 1-16, retravaillé pour les Ps. 17-40, résumé pour les Ps. 16, 11b-150 (voir cependant M.J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier*, t. 1, p. 175-88) ; éd. De Coninck, CCL 88 A, 1977, p. 5-397 ; à comparer G.I. Ascoli, 1878 ; R. Devreesse, *Le commentaire de Th. de Mops.*, 1939.

14 ?) *Libellus fidei S. I(ohannis) C(onstantinopolitani)*, ou *Epistula ad Augustinum Aquileiensem episcopum* (CPL 775b ; cf. 778 ; Frede, JUL-E fi) ; attribution discutée ; l'unique ms de Vérone est actuellement égaré ou perdu. Éd. J. Garnier, *Juliani Eclan. libellus fidei*, Paris, 1668 ; 1673 = PL 48, 509-26 ; à comparer Mauristes, t. 10, App., col. 110-13 = PL 45, 1732-36. Hahn (p. 293s) et Amelli (t. 1, p. 30-33) n'en présentent que des portions.

Voir les bibliogr. de Bouwman, 1958 ; V. Grossi, Patrol. III, p. 463s. – Ascoli. – Bruckner, 1897 ; 1910 – 1973. – G. Morin, *Un ouvrage restitué à J. d'É. : le commentaire du Ps.-Rufin...*, RBén., t. 30, 1913, p. 1-24. – A. Vaccari, 1915 ; 1920 ; *La « theoria » nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 3-36 ; complém. *ibid.*, t. 15, 1934, p. 94-101 (repris dans *Scritti di erudizione e filologia*, t. 1, Rome, 1952, p. 101-35, 135-42). – J. Forget, *J. d'É.*, DTC, t. 8, 1925, c. 1926-31. – Devreesse, p. XXI-XXVIII ; *Essai sur Théodore de Mopsueste* (StT 141), Vatican, 1948, p. 161-65. – De Plinval, 1943, p. 355-64 et *passim* ; *J. d'É. devant la Bible*, RSR, t. 47, 1959, p. 345-66. – J.H. Baxter, *Notes on the Latin of J. of E.*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. 21, 1951, p. 5-54. – M. Meslin, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. S. Augustin et J. d'É.*, dans *Mystique et continence = Études carmélitaines*, t. 31, 1952, p. 293-307. – Bouwman, 1958. – H.-I. Marrou, *La canonisation de J. d'É.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958 (Festschrift B. Altaner), p. 434-37, repris dans *Patristique et Humanisme* (Patristica Sorbonensia 9), Paris, 1976, p. 373-77.

F. Clodius, *El libre albedrío según Julián de E.*, dans *Anales de la Fac. de teología, Univers. cat. de Chile*, t. 13, 1961, p. 5-51, 273-87 ; t. 14, 1962, p. 99-134. – F. Perago, *Una « querelle » del V secolo sulla giustizia, la virtù, la salvezza degl'infedeli*, dans *Asprenas*, t. 9, 1962, p. 32-40 ; *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'E.*, dans *Annali della Fac. di Lett. e Filos... Napoli*, t. 10, 1962-1963, p. 143-60. – Bonner, 1964. – F. Refoulé, *J. d'É. théologien et philosophe*, RSR, t. 52, 1964, p. 42-84, 233-47. – E.S.P. Jones, *Julian... Exegete and Theologian*, Univ. of St. Andrews, 1965 (dactyl.). – F.-J. Thonnard, *L'aristotélisme de J. d'É. et S. Augustin*, REAug., t. 11, 1965, p. 296-304 ; *S. Jean Chrys. et s. Augustin dans la controverse pélagienne*, REByz., t. 25, 1967, p. 189-218. – N. Gambino, *Le vicende storiche della « Sancta Ecclesia Aeclanensis »*, Naples, 1967. – M. Meslin, *Iulianus*, dans Marrou-Palanque, p. 16-19. – Perler-Maier, p. 360-89.

Harkins. – Bouhot, 1971. – Marschall, p. 127-60. – Datz, p. 54-57. – BA 23 (introd. et notes). – N. Cipriani, *Aspetti letterari dell'Ad Florum di G. d'E.*, dans *Augustinianum*, t. 15, 1975, p. 125-67. – Wermelinger, 1975, p. 219-53. – Pietri, 1976, p. 937-54 et *passim*. – A. Primmer, *Rhythmus- und Textprobleme in Iul...*, dans *Wiener Studien*, t. 9, 1975, p. 186-212 ; t. 11, 1977, p. 192-218 ; *Textvorschläge zu Augustinus Opus imperfectum*, dans *Latinität und alte Kirche* (Festschrift R. Hanslik = *Wiener Studien*, Bh. 8), Vienne, 1977, p. 235-50. – Duval, 1978. – V. Grossi, *Giuliano*, Patrol. III, p. 460-64 ; Diz. Patr., c. 1609-11. – Y.-M. Duval, *Iulianus Aeclanensis restitutus. La première éd. « incomplète » de l'œuvre de J. d'É.*, REAug., t. 25, 1979, p. 162-70. – Girard, 1980 p. 17-28. – Berrouard, *Lettres*, 1981. – N. Cipriani, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di G. d'E.*, dans *Augustinianum*, t. 21, 1981, p. 373-89. – G.R. Evans. – Wojtowytsch, p. 226-64, 283-303. – A. Mandouze, *Alypius* et *Honoratus 4*, dans *Prosopographie chrétienne*, t. 1, Paris, 1982, p. 53-65, 564s. – J. Doignon, *Clichés cicéroniens dans la polémique de J. d'É. avec Augustin*, dans *Rheinisches Museum...*, t. 125, 1982, p. 88-95 (cf. Doignon, *Vig. christ.*, t. 25, 1981, p. 209-21 et RBén., t. 91, 1981, p. 7-19 : utilisation d'Hilaire par Augustin dans le *Contra Iul.*). – M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (3e-5e s.)*, OCA 219, 1982 (t. 1), p. 93-107, 175-88. – Ziegler, p. 23-25. – Brown, 1983. – A.E. McGrath, *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Aug. and J. of E.*, dans *Downside Review*, t. 101, 1983, p. 312-19. – Berrouard, 1985. – Wermelinger, 1986.

5. **Anianus de Cele(n)da.** – 1° Vie. – Anianus (Annianus) est connu grâce à Jérôme, qui le qualifie de *pseudodiaconus Cele(n)densis* (*Epist.* 143, 2, CSEL 56, p. 293).

L'Église à laquelle il se rattachait reste toutefois imprécisée et objet de conjectures multiples : Ceneda (Vittorio Veneto, selon Baronius, PL 22, 1181), Celen(n)a (Campanie, Garnier, PL 48, 303 ; cf. un *Vaticanus ep. Celeniensis*, a. 501, MGH. *Auct. antiquiss.*, t. 12, p. 436, 503 et A. Thiel, *Epistolae Rom. Pont.*, t. 1, Brunsberg, 1868, p. 669), Celida (= Callis = El-Leucia, selon Honigmann, p. 57), Celeia (Noricum, suivant Skalitzky, 1968, p. V). En tout cas, il faut tenir compte du fait que le diacre parle du latin comme de *nostra lingua* et du grec comme d'un *sermo peregrinus* (PG 50, 471s) et faire correspondre le toponyme à un siège épiscopal qui existait au début du 5e siècle.

A. entre en scène par des *Libri* (perdus) répondant à la lettre 133 de Jérôme *ad Ctesiphontem* (414), qui attaquait de front Pélage et son groupe. Cette lettre pousse Pélage à une réponse dans son *Pro libero arbitrio* et provoque aussi la réaction (concertée ?) d'A. Les *Libri* (œuvre n. 1) sont rédigés entre 414 et 417, plus vraisemblablement en 416 et peut-être en Italie, où A. serait rentré au printemps avec une documentation sur les faits de Palestine, dont la *Chartula* de Pélage.

Avant la maladie de Jérôme et la mort d'Eustochium (fin 418-début 419), donc vers 417, le prêtre Eusèbe de Crémone, de longue date propagandiste et informateur de Jérôme – il interviendra encore dans la 1e moitié 418 auprès de Cyrille d'Alexandrie –, envoie à Jérôme *in schedulis* les *Libri* ; il dut procéder d'une façon analogue avec Augustin, afin d'obtenir un ensemble de réfutations. En 419 Augustin et Alypius s'enquirent auprès de Jérôme de l'état de sa réplique, mais ce dernier y a pratiquement renoncé. Dans sa courte lettre de réponse (*Epist.* 143 ; cf. *supra*) Jérôme se limite à traiter A. d'*hereticus* dépourvu de toute originalité, qui s'est trahi publiquement dans son écrit, alors qu'à Diospolis, fin 415, il avait démenti des affirmations analogues. Jérôme aimerait voir Augustin se charger de la réfutation, afin de ne pas être obligé de louer ses propres affirmations, cibles des attaques d'A. L'affaire n'eut pas de suite, mais elle révèle la présence d'A. à côté de Pélage à Diospolis, lui servant probablement d'interprète et se dissociant comme lui, et peut-être plus nettement, des affirmations condamnées. A. devait déjà se trouver à la conférence de Jérusalem (28-29 juillet 415), fournissant à Pélage *aeris ac ferri suffragia* (Orose, *Apol.* 2, 5, CSEL 5, p. 605s) tel qu'un *armiger* (24, 3, p. 642), mais ne s'identifie pas à l'interprète officiel, ignorant et maladroit (6, 1, p. 610), inconnu d'Orose.

A. est mieux connu pour ses versions des œuvres attribuées à Jean Chrysostome, point de référence pour Julien d'Éclane et ses collègues « pélagiens » dans leur opposition à Augustin et dans leur destinée personnelle de persécutés par le pouvoir. Nous ignorons si A. y travailla déjà en Palestine : traditionnellement on admet qu'il ait traduit l'homélie *ad Neophytos* (cf. n. 23), qui apparaît en 418 dans la lettre

collective à Augustin d'Aquilée (cf. Julien d'É., n. 14), en 419 dans l'*Ad Turbantium* (*ibid.*, n. 6) et à laquelle A. se réfère dans sa préface originale à Orontius. A défaut d'autres précisions, et bien qu'il soit probable qu'au moins une partie de la collection qui inclut cette homélie ait vu le jour en latin à la même époque, nous gardons groupées ces pièces qui exigent une meilleure analyse critique.

En 418 (après 421 selon Altaner et Primmer) A. aurait traduit les *De laudibus Pauli homiliae VII* (n. 3), avec une lettre-préface *Ad Euangelum presbyterum* (n. 2), qui l'avait chargé de lui fournir la version de quelques écrits de Jean Chrysostome ; le destinataire, à distinguer d'Evangelus évêque d'Assuras, pourrait s'identifier avec celui des lettres 73 (en 398) et 146 (date inconnue) de Jérôme, qui était romain. A. semble en général respecter le texte, quoique la transmission de la traduction fasse ressentir la nécessité d'une éd. critique. Dans la préface se fait jour une situation non encore compromise. Le « manichéen » et le « traducianiste » y désignent Augustin, à l'origine d'une *oppugnatio uerae fidei* qui salit saint Paul, exemple de bonté naturelle, de perfection et de charité, et qui prône la *necessitas peccandi*. Y fait encore défaut toute allusion à une persécution. Le destinataire, pas nécessairement un pélagien déclaré, et les matériaux traduits font penser à un écrit de propagande, destiné au public romain pour étayer les thèses antiaugustiniennes.

Après le départ en exil de Julien et de ses collègues (419-420), et en Cilicie auprès de Théodore, A. traduit les *Homélies sur Matthieu* de Jean Chrysostome, probablement l'ensemble de la série 1-90, bien que seules les 25 premières aient été conservées (n. 5) ; il les fait précéder d'une préface *Ad Orontium episcopum* (n. 4). Le destinataire est l'un des évêques italiens déposés et proscrits pour avoir refusé de signer la *Tractoria* de Zosime et qui, sous l'orthographe *Orientius*, sera encore condamné par le Concile d'Éphèse ; Julien avait déjà dédicacé à un collègue déposé son *Ad Turbantium* de 419 et l'*Ad Florum* d'avant 426-427 sera aussi adressé à un compagnon d'exil. A. révèle qu'il subit le même sort que l'évêque persécuté pour la foi et que pour le soustraire à la tristesse, à l'ennui et à l'angoisse, son père et maître Orontius lui a demandé de se remettre à l'étude de l'Écriture. L'auteur, qui ne se définit pas cette fois *admodum rudis* dans les lettres grecques, va traduire le recueil comme antidote au dogme et aux décisions du et des Manichéens, à cause desquels s'est opérée une division au niveau de la terre entière. L'enseignement de Jean, par contre, au service de l'édification de l'Église, est clair quant à la liberté de l'homme, image de Dieu, non soumis au *fatum* et à la *peccandi necessitas*, mais *capax virtutis*, ayant reçu des *possibilia mandata* et naissant sans aucun péché. La grâce de Dieu ne remplace pas mais aide la liberté de l'homme.

Cette préface a été conservée intègre dans un seul ms, alors qu'une recension pro-catholique l'a remplacée dans presque tous les autres témoins. A. s'y dévoile assez proche des positions de Julien et, en partie, de Pélage : ce qui explique son rôle en Palestine.

Au travail de traduction d'A. sont attribuées, avec des motifs inégaux, les versions latines d'autres écrits transmis sous le nom de Chrysostome (cf. n. 6-26), qui ne comportent pas de préfaces avec d'éventuels détails biographiques. Elles sont à reconsidérer d'une façon critique et globale, sans négliger l'éventualité d'une version partielle, précédant la crise pélagienne, et relative à l'affaire chrysostomienne.

Enfin, selon E. Honigmann, A. serait l'auteur d'une chronographie grecque, conservée en quelques fragments (cf. *infra*), et attribuée habituellement à un contemporain, le moine Annianos d'Alexandrie, qui l'aurait composée sous le patriarche Théophile (385-412). La thèse se fonde sur l'homonymie, la contemporanéité des personnages, l'emplacement supposé de Celeda (El-Leucia, à 20 milles de Ptolémaïs en Cyrénaïque) et le bilinguisme prétendu d'A. Ingénieuse, elle paraît toutefois à rejeter.

2° Œuvres. – 1) *Libri*, perdus ; cf. *supra, Vie*. – 2) *Epistula ad Euangelum presbyterum* (CPL 772), PG 50, 471s = PL 48, 628-30, d'après Montfaucon ; cf. PL 45, 1750 extrait. – 3) *Translatio Iohannis Constantinopolitani episcopi de laudibus apostoli Pauli libellorum VII* (CPG 4344 ; BHG 1460k-s ; Stegmüller 4360 ; Frede, ANI s) ; latin et grec en PG 50, 473-514, d'après Montfaucon, avec de nombreuses corrections pour rapprocher le lat. du grec ; meilleure éd. du grec par A. Piédagnel, SC 300, 1982, p. 112-320.

4) *Epistula ad Orontium episcopum* (CPL 771), éd. du texte interpolé en PG 58, 975-78 = PL 48, 626-28, d'après Montfaucon ; cf. PL 45, 1749 extrait ; éd. partielle du texte original et de la réc. interpolée dans Primmer, p. 279-82. – 5) *Translatio Iohannis Const. ep. commentarii in Matthaeum* (CPG 4424 ; Stegmüller 4348 ; Frede, ANI h). *Hom.* 1-8, PG 58, 977-1058 ; 9-25 dans Guldenbek, *Opera D. Iohan. Chrys...*, Bâle, 1558, t. 2, p. 83-243 (latin modifié d'après le grec) ; 15-18, meilleure éd. dans R. Skalitzky, 1968, p. 1-184 ; 17 aussi dans Skalitzky, 1971, p. 221-33, à corriger selon Primmer, p. 285-89 ; 19 seulement en partie dans *Bibliotheca*, t. 3, p. 330-32. La version des *hom.* 26-90 est perdue ; la quantité qui reste correspond à un *volumen*. Grec en PG 57, 13-334 d'après F. Field, Cambridge, 1839.

Les versions de Jean Chrysostome qui suivent sont seulement attribuées à A. ; dans l'ordre : les pièces contenues dans la collection des 38 homélies (6-21), l'appendice ascétique à cette même coll. et dont la transmission est aussi indépendante (22-25), et une pièce supplémentaire (26).

6) *Hom. de psalmo 122* (CPG 4413 ; Wilmart, JTS, t. 19, 1918, p. 305-27, n. 3), éd. Guldenbek, t. 1, p. 975-77 ; grec, PG 55, 351-53. – 7) *Hom. de psalmo 150* (CPG 4413 ; Wilmart, n. 4), éd. Guldenbek, t. 1, p. 978s ; grec, PG 55, 495-98. – 8) *Hom. de nativitate septem Machabaeorum* (CPG 4354, 1 ; BHG 1008 ; Wilmart, n. 7), éd. Guldenbek, t. 1, p. 868-74 ; grec, PG 50, 617-24. – 9) *Hom. de proditione Iudae* (CPG 4336, 1 ; Wilmart, n. 10 ; Coll. d'Alanus 1, 90), éd. Guldenbek, t. 3, p. 816-24 ; grec, PG 49, 373-82 ; refonte partielle du lat. dans Pseudo-Augustin, *Sermo* Mai 143, 2-3 = PLS 2, 1238. – 10) *De cruce et latrone hom. prima* (CPG 4338a ; BHG 438m ; Wilmart, n. 11 ; Coll. d'Alanus 1, 91), éd. Guldenbek, t. 3, p. 826-33 ; grec, PG 49, 399-408 ; le *Sermo* pseudo-augustinien 155, PL 39, 2047-53 représente une autre version ancienne, citée par Julien de Tolède, légèrement abrégée. La première, citée par l'*Epist.* 165 de Léon le Grand, est reprise par l'*Hom. an.* 7 *Armamentarii* (cf. PLS 4, 651), du 5e s., et par le Pseudo-Augustin, *Sermo* Caillau II, App. 43. – 11) *(Ps. Chrys.) de cruce et latrone hom. secunda* (CPG 4728, à distinguer de 4339 ; BHG 414p.q ; Wilmart, n. 12 ; Frede, PS-AU s MAI 80), éd. dans Wenger, 1954, p. 177-82, avec grec et lat. d'une même recension. Par ailleurs, plusieurs recensions grecques subsistent. Dans Frede, *loc. cit.*, les réemplois. A comparer A. Mai, *Novae patrum Bibliothecae*, t. 1, Rome, 1852, p. 156-59.

12) *Hom. de Ascensione Domini* (CPG 4342 ; BHG 1191n ; Wilmart, n. 14 ; Frede, PS-AU s CAI II, App. 56 = s Cas II, 98), éd. Guldenbek, t. 3, p. 865-73 ; Caillau, t. 24 bis, p. 292-305 et *Bibliotheca*, t. 2, 2 p. 98-102 (sous le nom de Léon le Grand qui l'emploie dans son *Epist.* 165) ; grec, PG 50, 441-52. – 13) *Hom. de recipiendo Severiano* (CPG 4395 ; Wilmart, n. 24), éd. Guldenbek, t. 5, p. 955-57 et PG 52, 423-26 ; grec perdu. – 14) *Hom. de ieiuniis et Geneseos*

lectione (CPG 4410, 1 ; Wilmart, n. 26), éd. Guldenbek, t. 1, p. 530-36 ; grec, PG 54, 581-86. – 15) *Ad Eutropium* (CPG 4392 ; Wilmart, n. 28), éd. Guldenbek, t. 5, p. 1315-20 ; préférer l'éd. Bâle, 1547, t. 5, p. 1325-30 ; grec, PG 52, 391-96. – 16) *Sermo antequam iret in exsilium* (CPG 4396, Wilmart, n. 29), éd. grec et lat., PG 52, 427-36 ; à comparer l'éd. Guldenbek, t. 5, p. 942-45. La partie finale du grec, faisant défaut dans la trad. lat., est probablement secondaire.

17) *Epist. ad Theodorum monachum* (CPG 4305, 2 ; Wilmart, n. 30), éd. J. Dumortier, SC 117, 1966, p. 46-78 (grec) et p. 241-56 (lat.). – 18) *(Ps.-Chrys.) de militia spiritali* (CPL 1147 ; CPG 2888 ; Wilmart, n. 31), éd. Guldenbek, t. 5, p. 736-39 ; grec, PG 31, 620-25 ; attribution discutée à Basile de Césarée. – 19) *Hom. ad Neophytos* (CPG 4467 ; BHG 1930w, Wilmart, n. 34), éd. Wenger, SC 150 bis, p. 150-67 (grec), et 168-89 (lat.) ; voir aussi Bouhot, p. 33-37, *Omelia ad baptizatos et illuminatos, die sancto paschae* : translation née comme révision catholique de la première ? – 20) *Hom. quando de Asia regressus est* (CPG 4394 ; Wilmart, n. 36), éd. Wenger, REByz. t. 19, 114-23 (grec et lat.). – 21) *Hom. post reditum prioris exsilii* (CPG 4398 ; Wilmart, n. 37), éd. Guldenbek, t. 5, p. 945-47 ; pour le grec, omis dans PG 52, 439-42 (trad. moderne de Montfaucon et trad. ancienne), recourir à B. de Montfaucon, *S.P.N. Ioannis Chrysostomi Opera...*, t. 3, Paris, 1721, p. 424s.

22) *De eo quod nemo laeditur nisi ab semetipso* (CPG 4400 ; BHG 488d ; Wilmart, n. 39 ; Frede, CHRY ep), éd. Malingrey, SE, t. 16, 1965, p. 327-54, grec dans SC 103, p. 56-144. L'éd. de J.-J. Canavan, *S.J. Chrys. Quod nemo laeditur nisi a seipso*, Ithaca/N.Y., 1956, exploite une base manuscrite plus réduite. – 23) *De cordis compunctione liber I ad Demetrium* (CPG 4308 ; Wilmart, n. 40 ; Frede, CHRY cor 1), éd. G. Schmitz, *Monumenta Tachygraphica Cod. Par. lat. 2718, Fasc. alter...*, Hanovre, 1883, p. 1-20 ; grec, PG 47, 393-410. – 24) *De cordis compunctione liber II ad Stelechium* (CPG 4309 ; Wilmart, n. 41 ; Frede, CHRY cor 2), éd. Schmitz, *loc. cit.*, p. 20-31 ; la partie finale faisant défaut dans le ms reproduit, voir Guldenbek, t. 5, p. 584-97 ; grec, PG 47, 411-22.

25) *De reparatione lapsi ad Theodorum* (CPG 4305, 1 ; Wilmart, n. 42 ; Frede, CHRY lap), éd. Dumortier, SC 117, p. 80-218 (grec), 257-322 (lat.). – 26) *Dialogorum Basilii et Iohannis Const. de sacerdotio libri VI* (CPG 4316) ; grec dans A.-M. Malingrey, *J. Chrys. Sur le sacerdoce*, SC 272, 1980, p. 60-362. Le texte d'un *vetus interpres latinus* est publié dans *Incipit liber dyalogorum Sancti Iohannis crisostomi... De dignitate sacerdotij* (Cologne, Ulr. Zell ? vers 1470), en six livres = Hain, n. 5048, cf. aussi 5050.

Sur la *Chronographia*, d'attribution bien douteuse, cf. CPG 3, 5537, qui signale quelques fragments conservés.

Voir la bibliogr. de Skalitzky, 1968, p. 185-92. – Garnier, 1673 = PL 48, 298-305, 626-30. – H. De Noris (Norisius), *Hist. pelagiana*, I, ch. 19. – S. Haidacher, ZKT, t. 28, 1904, p. 168-93. – C. Baur, *L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin*, RHE, t. 8, 1907, p. 249-65 ; *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907, p. 60-82, 139-82. – E. Portalié, *Anien ou Annien*, DTC, t. 1, 1909, c. 1303-05. – Wilmart. – Lanzoni, p. 364-65. – B. Altaner, *Beiträge zur Geschichte der altlat. Uebersetzungen von Väterschriften (Basilius... Joh. Chrys...)*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 61, 1941, p. 208-26 = *Kleine patrist. Schriften*, TU 83, p. 416-36 ; *Augustinus und J. Chrysostomus*, dans *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, t. 44, 1952-1953, p. 76-84 = TU 83, p. 302-11. – A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche...*, Munich, 1949, p. 91-101 ; Joh. Chysost. – Honigmann. – Wenger, 1954, p. 175s ; 1957, p. 30-35 ; 1961, p. 110-13. – J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, p. 222s. – A.-M. Malingrey, 1965, p. 320-27 ; *La tradition latine d'un texte de J. Chrysostome (Quod nemo laeditur)*, St. Patr. t. 7 = TU 92, 1966, p. 248-54. – Dumortier, p. 30-34. – P. Borgomeo, *An(n)ianus de Celeda*, dans Marrou-Palanque, p. 2s. – A. Hamman-J.-P. Bouhot, *Chrysostomus Latinus*, PLS 4, c. 649-56. – Skalitzky, 1968, p. I-XXXII, 1*-3*.

J.-P. Bouhot, *La collection homilétique pseudochrysostomienne découverte par Dom Morin*, REAug., t. 16, 1970, p. 139-46 ; 1971 ; *Une homélie de Jean Chrys. citée par Julien de Tolède*, REAug., t. 23, 1977, p. 122s ; *Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale*, dans *Augustinianum*, t. 20, 1980, p. 69-78. – Musurillo, cf. DS, t. 8, col. 335. – Skalitzky, 1971. – Primmer. – H. Marti, *Uebersetzer der Augustin – Zeit* (Studia et testimonia antiqua 14), Munich, 1974, p. 304. – J.R. McKevitt, *A critical edition of two homilies from the collection of 38 latin homilies of St John Chrysostom*, New York Univ. Dissert., 1975. – Pietri, 1975 ; 1976, p. 944-48. – V. Grossi, *An(n)iano*, Patrol. III, p. 464s. – S.J. Voïcu, *Due sermoni pseudoagostiniani tradotti dal greco*, dans *Augustinianum*, t. 19, 1979, p. 517-19. – Malingrey, 1980, p. 40-42. – Wenk. – Piédagnel, p. 86-91. – V. Loi, *Anniano (cronista)*, Diz. Patr., c. 211. – S.J. Voïcu, *Anniano di Celeda*, *ibid.*, c. 210.

6. **Fastidius.** – 1° Vie. – « Fastidius, Britannorum episcopus, scripsit ad Fatalem quendam ' De vita christiana librum (unum) ' et alium ' De viduitate servanda ', sana et Deo digna doctrina » (Gennade, *De viris ill.* 57, p. 81). D'après cette courte notice, F. serait un évêque de Bretagne ou Grande-Bretagne au 5° s., auteur de deux œuvres, dont la première au moins adressée à un certain Fatalis. Bien que Gennade n'en souffle mot, on peut le mettre en relation avec le groupe de « pélagiens », qui sous le pape Célestin provoquent l'intervention outre-Manche de Germain d'Auxerre et du diacre Palladius, et en sont expulsés ; Agricola et son père, l'évêque Sévérianus, sont les seuls à être explicitement nommés par Prosper, en l'an 429 (*Chronicon*, MGH *Auct. antiquiss.*, t. 9, p. 660), et dénoncés comme les corrupteurs des Églises britanniques. Constance de Lyon, qui précise l'accompagnement de Germain par Loup de Troyes et ignore Palladius, donne comme but de la mission un synode gaulois, réuni à la demande d'une députation de catholiques de Bretagne (*Vie de S. Germain* 3, 12, SC 112, 1965, p. 144). Germain revint une deuxième fois (avant 437), avec Sévère, évêque de Vence, et il déporta sur le continent les *prauitatis auctores* (*Vie* 5, 26s, p. 170-73), mais ni dans un cas ni dans l'autre le biographe ne parle d'évêques parmi les pélagiens. Sur la crédibilité de la *Vie*, cf. E.A. Thompson, *S. Germanus of Aux. and the End of Roman Britain*, Woodbridge, 1984 (qui place la mort de Germain en 437, corrigeant son art. de AB, 1957 signalé *infra*).

L'état des recherches sur Fastidius écrivain et ses rapports avec le *corpus* des écrits de Pélage exige une mise au point qui dépasse les limites biographiques. G. Morin, en 1934, après démentis et compléments, aboutissait à délimiter ainsi les écrits fastidiens : les œuvres mentionnées par Gennade correspondraient, dans l'ordre, à l'*Admonitio Augiensis* (œuvre n. 1) et au pseudaugustinien *De vita christiana* (cf. *supra*, Pélage, n. 19) ; s'y ajouteraient les écrits 1-6 du *Corpus* Caspari (cf. *infra*, *Anonymes*, A) et (mais Morin hésite entre Pélage et F.) l'écrit de base excerpté par Césaire d'Arles dans le *De viduitate servanda* qui lui est attribué (n. 2).

I. Kirmer, en 1938, ignorant l'article de Morin, 1934, agrandit considérablement le lot de F. Les livres cités par Gennade correspondraient ensemble au *De vita christiana*, mais il faudrait y joindre Caspari 1-6 et les BHM 304 (cf. *Anonymes*, Pseudo-Jérôme), 307 et 313 (cf. Pélage, n. 22-23), 332 (œuvre n. 4), 341 (cf. *Anonymes*, Pseudo-Jérôme). Le lot de Pélage est réduit au Commentaire sur Paul, à l'*Epist. ad Demetriadem*, au *Libellus fidei*, et aux fragments. Kirmer écarte à raison la BHM 303 comme non-pélagienne (cf. *Anonymes*, Pseudo-Jérôme), attribue à trois auteurs différents l'*Epist. ad Celantiam* (cf. *Pélage*, n. 21), le *De induratione*

cordis Pharaonis (cf. *Anonymes*, Pseudo-Jérôme) et, ensemble, la BHM 333 et l'*Epist. ad virginem devotam* (cf. *Anonymes*, Pseudo-Jérôme et Pseudo-Ambroise).

G. de Plinval, en 1966, dans l'art. *Fastidius* du DHGE (t. 16, col. 676-77), refuse tout contenu littéraire repérable à la notice de Gennade, qui serait probablement fausse et ne concernerait au plus qu'une seule œuvre ; il s'oppose aux identifications successives de Morin et il suggère la candidature du *De viduitate servanda* auquel personne n'aurait jusqu'alors prêté attention (voir pourtant G. Morin, RBén, t. 15, 1898, p. 489 et CCL 104, 1953, p. 957). R.F. Evans, en 1968 (*Four Letters of Pelagius*), tout en critiquant les méthodes analytiques de Kirmer et de Plinval, reconduit dans le noyau littéraire traditionnellement attribué à Pélage le *De vita christiana* pseudaugustinien et les BHM 148, 307 et 317 (cf. Pélage, n. 19, 21-23). Le *Corpus* Caspari 1-6 serait l'œuvre d'un *Sicilian Briton* anonyme. Evans est intéressé plus à cette attribution qu'à délimiter le *bonum* de F. auquel il incline à attribuer, en 1962 et avec Morin, le fragment de Reicheneau (*Augiensis* ; cf. n. 1).

De notre côté, nous avons déjà tenu compte des dernières indications dans la notice sur Pélage, en constituant un deuxième bloc d'écrits privilégiés, mais dont l'attribution est encore sujette à caution, et nous en dissocions le *Corpus* Caspari (cf. *Anonymes*, Ps-Sixte II). Nous avons d'autre part suivi Morin pour l'identité du n. 1 et jugé modeste l'hypothèse de travail qui rapproche de Fastidius le n. 2. Quant aux n. 3-4, leur attribution reste assez problématique.

Ces écrits ne nous éclairent pas beaucoup sur le plan biographique. L'*Admonitio Augiensis* (*incipit* : « Ammoneo te »), dépourvue de titre et écourtée, est transmise par le seul ms Karlsruhe, Aug. Perg. CCXXI (fin 8e s., écriture anglo-saxonne) ; elle est utilisée aussi par Césaire d'Arles, ce qui permet d'en restituer quelques passages supplémentaires et le titre présumé : *Epistula S. Fa (stidii s. Fa)tali de vita christianorum* (n. 1). Adressée par un personnage d'un certain rang à un homme, vraisemblablement jeune et aristocrate, dans le cadre d'une *civitas*, elle traite de l'authenticité d'une vie chrétienne libérée des soucis des richesses et du mariage, à l'image des *patres*. L'exhortation *De viduitate servanda* (n. 2) est adressée à une femme, mère de quelques enfants, peut-être encore jeune, à laquelle l'auteur promet son aide ; c'est un éloge passionné du veuvage, comparant cet état à celui du mariage et exploitant les divers exemples des veuves bibliques.

L'épître intitulée *Humelia de penetentibus* (n. 3), attestée par le seul ms Munich, Clm. 6311 (10e s.), est adressée à un homme qui vient de se faire pénitent, c'est-à-dire de s'adonner à une vie ascétique, rythmée par une prière des heures déjà reconnue par l'autorité ecclésiastique, mais qui n'exclut pas des responsabilités auxquelles participe aussi l'auteur de l'épître, un *servus/minister Dei*. Il y est question d'une contestation de ce type de vie, caractérisé par un habit pauvre et la distribution des biens ; celle-ci ne saurait favoriser les détracteurs des ascètes et des clercs. La lettre, qui paraît s'inspirer de plusieurs pièces de Jérôme, cité explicitement mais de mémoire, et du Pseudo-Jérôme, ne semble pas « pélagienne ». Tout en reprenant des thèmes et des citations communs, elle prône une éthique des possibilités de chacun et souligne nettement que la conversion vient de Dieu, dont le pénitent doit constamment demander l'aide.

L'épître *Ad Pammachium et Oceanum*, utilisée par la conclusion de la pièce n. 3, est par contre bien pélagienne (n. 4). Habituellement transmise avec le Pseudo-Jérôme, dans un ms *Vossianus* non précisé édité par Pitra, elle présente le curieux titre de *Incipit epistola Fataui ad Fautalem*, rectifié par l'éditeur en *Fastidii ad Fatalem*. Avec une réprimande adressée à plusieurs, elle traite du vrai chrétien qui, à l'image de Job, des bons et des martyrs sait se soustraire aux soucis et aux crimes du monde, en particulier à la soif généralisée des richesses (l'or domine tout, il bouleverse l'ordre de la nature et de la religion, il permet de gagner l'empereur mais fait perdre l'image du Christ). Le chrétien se doit de progresser dans les vertus sous la crainte du jugement.

A part cette moisson maigre et extrêmement fragile, on ne saurait attribuer à F. le nom de Priscus, la charge de métropolite de Londres, la rédaction d'un *Chronicon Scotorum* ou celle de pièces artificiellement découpées dans le *De vita christiana* pseudaugustinien.

2° Œuvres. – 1) *Epistula s. Fatali de vita christianorum* ou *Admonitio e cod. Augiensi CCXXI* (CPL 763 ; Frede, FAS Mor), éd. Morin, RBén, t. 46, 1934, p. 5-15, reprise sans apparat dans PLS 1, 1699-1704 ; écrit mutilé, réutilisé par Césaire d'Arles dans le *Sermo* 20 ; celui-ci a été édité par Morin, RBén, t. 13, 1898, p. 484-87, *Incipit Excarpsum De Epistola Sancti Fatali De Vita Christianorum*, puis en synopse avec l'*Epistula*, RBén, t. 46, *ibid.*, et seul dans CCL 103, 1953, p. 91-94. Le S. 20 se fonde sur le seul ms Vat. Pal. Lat. 216 (8e-9e s.), mais reste utile pour la compréhension et la restitution du texte fastidien.

2) *De viduitate servanda*, que Morin voudrait identifier avec l'écrit excerpté par Césaire (CPL 1019a ; Frede, [CAE]) ; éd. de ce dernier dans J.C. Amaduzzi, *Anecdota Litteraria...*, Rome, 1773, t. 1, p. 45-60 = PL 67, 1094-98 ; trad. anglaise et texte lat. dans Haslehurst, p. 286-91. L'écrit reproduit en note de PL 67, 1095-96, bien que soudé à la partie finale du *De vid.* césarien, ne correspond qu'à la portion extrême du *Sermo* 63 de Césaire (CCL 103, p. 273).

3) *Humelia de penetentibus* (CPL 762 ; Frede, AN Casp ep 7), éd. dans Caspari, p. 171-78 sur la base du seul ms existant, reprise sans apparat dans PLS 1, 1694-98. Selon Caspari et d'autres, ce serait la BHM 307 qui emprunterait à cet écrit : c'est peu probable. – 4) *Epistula ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi* ou *Epistula ad Fatalem* (CPL 633, 32 – 742 ; BHM 332 ; Frede, PS-HI ep 32), éd. dans Vallarsi, t. 11, c. 227-29 = PL 30, 239-42 ; une forme excerptée, avec de légers compléments, est éditée par Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. 1, Paris, 1876, p. 134-36. Ancienne trad. ital. dans *Epistole*, f. 201ra-rb.

Voir aussi la bibliogr. sous *Anonymes*, A. – Caspari, p. 352-78, 389-97. – A. Hauck, *Agricola*, RE, t. 1, 1896, p. 249. – G. Morin, *La prétendue Epistola Fastidii ad Fatalem*, RBén, t. 13, 1896, p. 339-40 ; 1898, p. 481-84 ; 1904 ; *Études, textes, découvertes...*, t. 1, Maredsous, 1913, p. 25s ; 1927, p. 234-36 ; 1934, p. 3s, 16s ; 1953, p. 91. – N. Bonwetsch, *Fastidius...*, RE, t. 5, 1898, p. 780s ; t. 23, 1913, p. 447. – Künstle. – Baer. – V. Ermoni, *Agricola*, DHGE, t. 1, 1020s. – Bardenhewer, t. 4, 1924, p. 518-20. – Haslehurst, p. I-LI. – L. Prunel, *S. Germain d'Auxerre*, Paris, 1929, p. 57-117, 135-40. – R. Hedde, c. 708s. – De Plinval, 1934, p. 16-26, 32 ; 1939 ; 1943, p. 26-32 ; *Les campagnes de s. Germain en Grande-Bretagne contre les Pélagiens*, dans *S. Germain d'Aux. et son temps...*, Auxerre, 1950, p. 135-49. – Kirmer. – P. Godet, *Fastidius*, DTC, t. 5, c. 2094s. – N.K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, p. 240-74 ; S. G. of Aux. and the Growth of Ecclesiastical Biography. – F. Tollu, *Fastidius*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, c. 1109s. – P. Grosjean, *Le voyage de S. Germain en Bretagne*, AB, t. 75, 1957, p. 174s. – E.A. Thompson, *A Chronological Note on S. Germanus of Aux.*, *ibid.*, p. 135-38. – È. Demougeot, *Les invasions germaniques et la rupture des relations entre la Bretagne et la Gaule*, dans *Le Moyen Âge*, t. 68, 1962, p. 40-50. – R.F. Evans, 1962 ; 1964 ; 1968 : *Four Letters* et *Pelagius*. – R. Borius, *Constance de Lyon. Vie de S. Germain d'Auxerre*, SC 112, 1965, p. 79-89, 144-59, 170-73. – J. Evans, *S. Germanus in Britain*, dans *Archeologia Cantiana*, t. 80, 1965, p. 175-85. – H.-I. Marrou, *Agricola ; Fastidius ; Anonymi Britanni*, dans Marrou-Palanque, p. 1, 13, 34. – Cannone. – Dunphy, 1981. – R.W. Mathisen, *The Last Year of S. Germanus of Aux.*, AB, t. 99, 1981, p. 151-59. – V. Grossi, *Fastidio*, Diz. Patr., c. 1334.

7. **Les anonymes.** – Dans l'état actuel des recherches il apparaît difficile d'établir le profil de nombreux personnages touchés par la querelle dite pélagienne. Le pélagianisme n'est en effet que l'émergence d'une situation théologique complexe, dont beaucoup d'acteurs et écrivains resteront définitivement dans l'ombre. De certains nous avons des œuvres, faute d'en connaître les noms. De meilleures éditions, des analyses lexicales, stylistiques et littéraires approfondies pourront saisir des groupements plus satisfaisants. Pour le moment, en nous fondant sur la production bibliographique et sur nos propres recherches, nous préférons partager les écrits « anonymes » selon leurs attributions manuscrites : A. les écrits attribués à Sixte ; B. Jérôme ; C. Ambroise de Milan ; D. Ambroise de Chalcédoine ; E. Sulpice Sévère ; F. les fragments non imputés.

A. Le « Corpus » du Ps.-Sixte II = Sixte III ? – 1° *Le Corpus et son auteur.* – Il s'agit d'un groupe assez homogène de six écrits, dénommé d'après son éditeur « *Corpus* Caspari » (C.P. Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten,* 1890) ; ce dernier l'attribuait à Agricola, fils de l'évêque Sévérien, pélagien de Grande-Bretagne, avant 429. J. Baer (1902) y vit le même auteur que celui du *De vita christiana* pseudaugustinien, Fastidius, suivi en cela par G. Morin (1904, 1913, 1934) et I. Kirmer (1938), mais contredit par Plinval (1939, 1941, 1943, 1947, etc.) qui, mise à part la lettre Caspari 1, reprenait le tout pour Pélage. R.F. Evans (1962, 1964, 1968) sépara le cas du *De vita chr.* de celui du *Corpus* : il vit dans le premier la main de Pélage et dans le second celle d'un *Sicilian Briton.* Nous avons accepté la distinction entre le *Corpus* et l'héritage de Pélage, l'appartenance de son auteur à une même Église locale, à un mouvement identique ; l'osmose des exemples, des images et des arguments, relevant de la littérature ascétique, et l'échange des écrits peuvent expliquer les parentés entre les deux.

Les données biographiques contenues dans le *Corpus* sont minces et la plupart viennent de la première lettre (œuvre n. 1). Nous y apprenons que l'Auteur (= A.), un homme marié, donc autre que Célestius, a entrepris un voyage avec sa fille et un compagnon « douteux », *sanctus Antiochus.* Il s'est retrouvé en Sicile, après un dangereux parcours par mer, avec l'objectif de passer par d'autres provinces jusqu'en Orient, afin d'y servir Dieu. Ayant renoncé à la vie conjugale alors qu'il était encore dans sa patrie, il a maintenant rejoint la voie de la connaissance et de la vérité auprès d'une noble dame ascète, estimée de laïcs et prêtres : c'est elle qui l'a détourné de son voyage en Orient et qui est maintenant chargée de l'instruire et d'éduquer sa fille à la virginité. Il se dit prêt à revenir plus tard dans sa patrie, l'*Urbs* = Rome, avec la dame en question. Son destinataire est un noble *parens* et bienfaiteur, qui a une famille et pourvoit à l'entretien de l'A. et de son groupe ; se faisant l'interprète de plusieurs, il avait écrit à l'A. pour regretter son départ et celui de sa fille, le choix de son compagnon et celui d'une vie précaire, enfin pour l'inviter à revenir. Caspari 1 représente donc la réponse à cette lettre, réponse d'un *servus Dei* qui en profite pour détailler le contenu moral de sa profession chrétienne et la recherche d'un état de perfection totalement libre des biens (tout vendre !) et de leurs soucis.

Dans sa deuxième lettre (n. 2) l'A. s'adresse à un jeune, ayant fait des études, de famille consulaire, adonné à une vie ascétique sous la direction d'un maître, *sanctus Martyrius.* L'invitant à remplacer la lecture des classiques païens par celle de la Bible, il lui apprend ce qui fait le chrétien authentique, les vertus et l'observance intégrale des commandements. A la suite du Christ, il faut remplacer richesses, honneurs et charges par des valeurs éternelles. L'A. lui propose un tête-à-tête afin de mieux s'expliquer.

A ces deux épîtres, étroitement apparentées et attestées normalement dans l'ordre inverse à celui de leur édition, Caspari ajoute quatre traités, d'une ampleur égale si l'on excepte le *De possibilitate non peccandi,* mutilé dans le seul ms qui l'atteste : le Vat. lat. 3834 (9e-10e s.), l'offre en effet soudé à la partie finale de la 2e lettre du *Corpus* et réduit à un dixième de ses proportions originelles. Ce fait malencontreux nous indique toutefois un témoin dans lequel les traités, et au moins une lettre, étaient réunis. Ces compositions, essentielles à la connaissance du mouvement « pélagien », ne comportent pratiquement pas de traits biographiques et l'on peut se demander si l'interlocuteur est toujours réel.

Le premier *opusculum, De divitiis* (n. 3), rédigé pour la diffusion et ne manquant pas d'accents polémiques tout au long de ses réponses à une série d'objections, paraît être adressé au milieu aristocratique romain sur un thème qui émerge aussi dans la lettre d'Hilaire de Syracuse à Augustin en 414 (cf. Augustin, *Epist.* 156, CSEL 44, p. 448s). Le 2e, *De malis doctoribus...* (n. 4), contrairement au précédent, offre l'aspect d'une lettre circulaire à l'intérieur du mouvement ; il développe une contestation vis-à-vis de l'enseignement de certains docteurs, qui séparent foi et œuvres, réduisent les commandements, corrompent les Écritures, ne croient pas aux peines. Dans les réponses aux objections, dont le but est de faciliter le développement de l'exposé, l'A. rappelle les exemples bibliques et fait intervenir les apôtres (Paul, Jean, Pierre) afin d'étayer ses assertions sur l'importance des œuvres, le caractère accru des exigences du temps de la grâce, l'éternité des peines. Il est aussi conscient du fait qu'enseigner la doctrine de la justice attire l'oppression et l'accusation d'hérésie.

Le 3e traité, sans titre et mutilé (cf. *supra*), a été dénommé par l'éditeur *Epistola de possibilitate non peccandi* (n. 5) : après une longue *captatio,* l'A. y discute de la possibilité que l'homme soit sans péché, de la justice de Dieu et de la perfection requise de sa créature. Le texte se poursuivait probablement par des développements sur les fondements bibliques de la bonté et de la justice divines et des possibilités naturelles de l'homme, les exemples des justes, les commandements, les récompenses et les peines, une exhortation personnelle, des excuses et salutations conclusives.

Le 4e traité, nommé *Epistola de castitate* (n. 6), garde le cadre d'une lettre-instruction personnelle, adressée à un jeune homme de famille sénatoriale romaine, qui étonne son entourage par sa force d'âme et sa sagesse : il est invité à garder la chasteté, mère de tous les biens. De même que Caspari 1 et 2 entre eux, *De cast.* et *De div.* offrent aussi des passages assez proches sur les devoirs du chrétien. De plus, *De cast.* puise à plusieurs reprises dans le *Contra Iovinianum* de Jérôme et dans le Commentaire paulinien de Pélage. De fait il s'agit d'un véritable *opusculum,* comportant une définition de la chasteté qui convient aux vierges, aux veufs et aux mariés, et son appréciation : vertu propre de Dieu, des anges et de l'homme dès son origine, elle est de valeur supérieure au mariage, à la femme et aux fils ; grâce aux témoignages de l'A.T., du N.T. et de Paul en particulier, elle est décrite comme une condition pour s'approcher de Dieu, un conseil qui est pratiquement un commandement, une condition *sine qua non* pour pouvoir accomplir les autres impératifs. L'A. répond enfin aux objections tirées de textes de l'A.T., de la possible disparition de la race humaine et du monde, de l'ordre donné par Dieu à Adam et Ève, du mariage d'Abraham et du texte de 1 *Tim.* 4, 3.

La datation de ces écrits reste assez floue : elle dépend, à défaut d'autres éléments plus probants, de l'époque à laquelle on établit le voyage et le séjour en Sicile, de la connexion entre les principes discutés dans le *De div.,* le *De poss.* et la

lettre d'Hilaire de Syracuse à Augustin, entre l'accusation d'hérésie et la situation d'oppression mentionnées dans le *De malis doct.* et les diverses condamnations ecclésiastiques. Elle dépend aussi de l'attribution de notre *Corpus* au futur Sixte III. Cette dernière, une fois établies l'origine romaine de l'auteur, l'attribution manuscrite (cf. les titres des n. 3-4, 6 ; il ne peut être question de Sixte II, martyrisé en 258) et les sympathies pélagiennes du prêtre Sixte, nous paraît possible.

L'épiscopat africain savait des pélagiens eux-mêmes que S. était leur *magni momenti patronus,* leur ami (Augustin, *Epist.* 191, CSEL 57, p. 162-65). En conséquence S., après la *Tractoria* de Zosime de juin-juillet 418, et alors que pendant le synode romain correspondant il a répété publiquement l'anathème contre les « ennemis de la grâce », se sent obligé d'adresser une brève lettre de justification sur le problème à Aurélius de Carthage, par l'intermédiaire de l'acolythe Léon : lettre qui est recopiée pour être étudiée par les Africains. S. contacte aussi d'autres évêques, dont Alypius et Augustin, en s'expliquant plus longuement. Le presbytre Firmus est chargé de lettres et de rapports oraux en qualité de témoin des faits, mais au début septembre Augustin est absent et le porteur repart pour l'Italie. Augustin, de retour vers fin oct. 418, fait circuler la lettre de S. et écrit une courte réponse (*Epist.* 191), en même temps qu'il rédige et dépêche les missives pour Célestin et Marius Mercator. L'acolythe Albinus est le porteur de l'ensemble de la correspondance, y compris une lettre d'Alypius à S. Une réponse plus étoffée d'Augustin suit au printemps 419, grâce à un nouveau voyage de Firmus, qui a pu cette fois s'expliquer de vive voix avec l'évêque : en instruisant son interlocuteur sur les rapports entre libre arbitre, mérites, foi et grâce, Augustin lui conseille une attitude plus nuancée et approfondie (*Epist.* 194, CSEL 57, p. 176-214). D'après les faits, et les remarques d'Augustin, S. semblerait avoir normalisé sa position en 418, en même temps que le revirement de Zosime.

Si nous superposons les données concernant Sixte, fils de Sixte, *natione Romanus,* avec celles de l'auteur du *Corpus* Caspari, nous obtenons : naissance vers 375, mariage autour de 395-400, naissance d'une fille et choix de la continence dans la période suivante ; voyage et séjour en Sicile autour de 408-409 (rédaction des deux lettres, Caspari 1-2) ; composition des traités *De cast., De divit.* et *De poss.* entre 411 et 413, du *De malis doct.* en 416. S. aurait pu accéder à la prêtrise vers 415, continuant ainsi la carrière ecclésiastique qui le conduira à collaborer étroitement avec Célestin et au pontificat en 432. Aidé par le même Léon qu'il avait envoyé à Carthage en 418, il refusera la réintégration de Julien d'Éclane en 439. Il meurt le 19 août 440.

2° *Écrits.* – Nous ne prenons pas en compte les écrits, authentiques ou probables, de Sixte III, ni les lettres de sa période presbytérale, toutes perdues, et dont nous avons connaissance partielle grâce à la correspondance d'Augustin. Les œuvres sont mentionnées dans l'ordre de l'éd. Caspari (1890).

1) *Epistula ad quendam parentem...* ou *Epist. « Honorificentiae »* (CPL 761 ; BHM 364 ; Frede, FAS Casp), éd. Caspari, p. 3-13, reprise sans apparat PLS 1, 1687-1694 ; lat. et trad. angl. Haslehurst, p. 1-17 ; cf. corrections de Baer, p. 31-34. – 2) *Epistula ad quendam adolescentem,* ou *Ep. « Humanae »* (CPL 732 ; Frede, PEL Casp 2), éd. Caspari, p. 14-21 (cf. aussi 119[17]-122), reprise simplifiée PLS 1, 1375-80 (cf. 1462[8]-64) ; Haslehurst, p. 18-29 ; corr. de Baer, p. 34-37. – 3) *(Epistula) s. Sixti episcopi et martyris de divitiis* (CPL 733 ; Frede, PEL Casp 3), éd. Caspari, p. 25-67, reprise PLS 1, 1380-1418 ; Haslehurst, p. 30-107 ; trad. ital. dans Barbero, p. 559-614 ; corr. de Baer, p. 37-44. – 4) *Epistula s. Sixti ep. et mart. de malis doctoribus et operibus fidei et de iudicio futuro* (CPL 734 ; Frede PEL Casp 4), éd. Caspari, p. 67-113, reprise PLS 1, 1418-57 ; Haslehurst, p. 108-89 ; corr. de Baer, p. 45-48. – 5) *Epistula de possibilitate non peccandi,* ou *Ep. « Qualiter »* (CPL 735 ; Frede PEL Casp 5), éd. Caspari, p. 114-119[16] ; reprise PLS 1, 1457-62[7] (le morceau qui suit correspond au n. 2) ; Haslehurst, p. 190-99 ; corr. de Baer, p. 48s. – 5) *Epistula s. Sixti ep. et mart. de castitate* (CPL 736 ; Frede, PEL Casp. 6), éd. Caspari, p. 122-67, dont la conclusion est à compléter par Morin, 1927, p. 237-41 ; éd. reprises PLS 1, 1464-1505 ; Haslehurst, p. 200-85.

Voir la bibliogr. sous Pélage et Fastidius. – J.S. Solanius, *S. Sixtii tertii pont. maximi Liber de divitiis,* Rome, 1573. – G.J. Vossius, *Historiae de controversiis quas Pelagius ejusque asseclae moverunt libri VII,* Amsterdam, 1655, p. 91-93. – Garnier, Paris, 1673 = PL 48, 572-86. – P. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum,* Paris, 1721, t. 1, c. 1273-80. – Schoenemann, t. 2, p. 738-46. – Ernst. – Caspari, p. 223-389. – Morin, 1898 ; 1904 ; 1913 ; 1927, p. 234-37 ; 1934, p. 3s, 16s. – Künstle. – Baer. – De Plinval, 1934, p. 20-23 ; 1938, p. 437-46 ; 1939 ; *Les idées économiques et sociales des écrivains de l'antiquité,* dans *Nova et Vetera,* t. 4, 1941, p. 385-94. – Kirmer, p. 59-84. – Bouwman, p. 21s, 40, 55. – Myres. – S. Prete, 1961, p. 69-83 ; *Lo scritto pelagiano « De castitate » è di Pelagio ?,* dans *Aevum,* t. 35, 1961, p. 315-22. – Barbero, p. 553-58. – R.F. Evans, 1962, p. 84s. – H. Ulbrich, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites...,* REAug., t. 9, 1963, p. 51-74, 235-58. – P. Christophe, *Les devoirs moraux des riches, l'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique* (Théologie Pastorale et Spiritualité... 14), Paris, 1964, p. 198-208, 246s. – Liebeschuetz, 1965 ; 1967. – Morris, p. 40-50 ; *The Literary Evidence,* dans *Christianity in Britain 300-700,* éd. M.W. Barley-R.P.C. Hanson, Leicester, 1969, p. 55-73.

A. Lippold, *Xystos III,* dans Pauly-Wissowa, 2e s., t. 9, 2, 1967, c. 2184-88. – A. Cameron, *Celestial Consulates. A Note on the Pelagian Letter « Humanae referunt »,* JTS, t. 19, 1968, p. 213-15. – V. Monachino, *Sisto III,* BS, t. 11, 1968, c. 1262-64. – Evans, *Four,* p. 13s, 28. – R. Bogaert, *Geld (Geldwirtschaft),* RAC, t. 9, 1976, c. 893. – H. Fischer, *Die Schrift des Salvian von Marseille « An die Kirche ». Eine historisch-theologische Untersuchung* (Europäische Hochschulschriften, R. 23, Theol. 57), Berne, 1976, p. 34-47, 131-36. – Pietri, 1976, p. 1185s, 1222-38. – B. Studer, *Sisto III,* Patrol. III, p. 556s (cf. 447-49). – F.G. Nuvolone, *L'auteur du « Corpus Caspari » : un pélagien des îles ?,* Oxford, Ninth Int. Conf. on Patristic, 1983, p. 1-4 (dactyl.). – A. Di Berardino, *Sisto III,* Diz. Patr., t. 2, c. 3244s.

B. Le Pseudo-Jérôme d'inspiration pélagienne. – 1° *Caractéristiques.* – L'autorité de Jérôme a recouvert la transmission manuscrite de multiples catégories d'écrits intéressant notre sujet : a) les œuvres authentiques de Pélage (BHM 301, 316 et 480 = œuvres n. 8, 15 et 6) ; b) celles qui lui ont été attribuées par R.F. Evans (BHM 148, 307, 313 = n. 19, 21-23) ; c) les écrits indexés sous Célestius (BHM 340, 342 = n. 16, 15) ; d) ceux qui portent aujourd'hui le nom d'Eutrope (BHM 302, 306, 319, 524), que De Plinval avait d'abord (1934 ; 1943) partiellement inclus dans l'héritage de Pélage ; il n'en sera pas question ici (cf. Plinval, *Eutrope,* DS, t. 4, 1961, col. 1729-31 ; H.S. Eymann, *Eutropius Presbyter und sein Traktat « De similitudine carnis peccati »,* Regensburger Theologische Studien 30, Francfort/Main, 1985) ; e) les compositions attribuables au courant pélagien (*infra* n. 1-4) et celles rapprochées à tort de ce dernier (*infra* n. 5-11).

Le premier groupe de cette dernière catégorie présente trois écrits d'exhortation-consolation et un traité polémique, dont les éléments biographiques restent particulièrement réduits. L'*Ad virginem* (œuvre n. 1), pour le moins interrompue, ne permet pas d'identifier l'interlocutrice : on y apprend que les *cultores* et les

servi Dei doivent s'attendre à des contrariétés et à des souffrances, de même que dans tout travail humain, et dans les vies des saints bibliques, fruits et bonheur sont précédés de tribulations. Des allusions pourraient se rapporter à une situation de contestation de la vie authentiquement chrétienne, c'est-à-dire ascétique.

Le *De homine paenitente* (n. 2) est une exhortation-réprimande adressée à un soi-disant pénitent orgueilleux de sa pénitence, alors qu'il est revenu à ce qu'il avait abandonné : l'avarice et l'adultère ; suit une description de la véritable pénitence, dans la ligne des promesses du baptême. La pièce est sensiblement à rapprocher de l'*Ep. ad virginem devotam* (cf. Pseudo-Ambroise).

L'Epistula ad Oceanum (n. 3), à la différence des œuvres précédentes qui se rapprochent de la littérature dite pélagienne par le biais des arguments ascétiques, s'ancre dans le principe d'une vue optimiste des possibilités humaines. Elle traite toutefois le même thème que l'écrit n. 1, dans une exhortation *ad consolidationem*, qui semble adressée, par l'intermédiaire d'un individu, à une communauté de *mentes devotae* et de *cultores Dei*. La lettre affirme que le contexte hostile doit être supporté *aequo animo*, dans la joie et pour la justice, à l'imitation du Christ, ce qui nous ouvre l'accès au Royaume, c'est-à-dire à la vie éternelle. Le chrétien doit refuser ce que les hommes animaux et terrestres aiment et louent, richesses et honneurs, pour être l'*inops* qu'ils méprisent tels de nouveaux scribes et pharisiens. Ces avares se moquent aujourd'hui des disciples, ainsi qu'autrefois du Maître. Le chrétien doit vivre selon la totalité des commandements reçus, de telle sorte que l'amour et la foi dans le Christ s'accroissent en lui chaque jour.

Avec le *Liber de induratione cordis Pharaonis* (n. 4), nous changeons de genre et de cadre. Entrent en effet en scène trois personnages : l'auteur, un *dominus Christi minister* (Paulin de Nole ?) qui lui a donné l'ordre de rédiger un *sermo*, moyennant les bons offices d'un troisième, désigné par allusion à sa charge et à son habit (Pammachius ?). Ces identifications hypothétiques, jointes à l'emploi de certaines sources, placent la rédaction du traité à Rome entre 405 et 409. L'A. y réagit contre ceux qui reprennent le *fatum* des païens, sous les apparences de la grâce et par la théorie (augustinienne) des deux masses d'hommes, l'une bonne, l'autre mauvaise (les mauvais ne peuvent pratiquement pas se corriger). Il se réfère à l'Écriture dans un discours écrit pour les simples et non pour les *doctores* et qui porte sur cinq points : la poursuite des péchés des pères dans les fils, l'endurcissement du Pharaon, le choix de Jacob plutôt que celui d'Esaü, les vases d'honneur et d'indignité, les pré-connus et les pré-destinés.

L'examen de ces questions, moins ordonné que le plan présumé, met en évidence : une économie divine unitaire (création – Loi – Rédemption) ; une corrélation entre grâce divine et volonté humaine ; l'importance de l'Écriture – Loi divine, modèle et *correctorium* pour réformer/régénérer l'homme et le restituer à son état premier ; l'obligation d'en interpréter les obscurités à partir des réalités claires sans laisser subsister des contradictions ; en effet Dieu est toujours le même, bon, juste, véridique et prévoyant vis-à-vis des hommes, doués de libre arbitre. Il agit par la persuasion et cherche leur consentement, en connaissant d'avance leur choix.

Le deuxième groupe comprend des écrits d'exhortation et consolation, d'ordonnance liturgique, d'analyse scripturaire. *L'Epist. ad Marcellam* (n. 6), adressée à une veuve (*soror et filia*) autrefois riche et noble, continuant de vivre dans sa patrie, loin de l'A., est d'un tout autre style. L'écrit est bourré de citations bibliques, le rôle de la grâce s'y révèle très positif. L'apparition d'une parenté royale et de la *rumpia*, épée à double tranchant, déplacent-elles l'interlocutrice dans un milieu autre que romain et dans une époque où la situation aurait considérablement évolué ?

L'*Epist. consolatoria ad amicum aegrotum* (n. 7) est fruit d'un anonyme qui combine des « thèmes empruntés à la rhétorique gréco-romaine et des testimonia bibliques permettant une interprétation chrétienne de la consolation » (Savon, p. 154), et qui aurait écrit dans la deuxième moitié du 5e siècle. – Le *De honorandis parentibus* (n. 8) est un bref discours d'exhortation (un extrait ?) sur les devoirs des fils vis-à-vis des parents, de la mère en particulier, à l'exemple des Maccabées. – Le *De duobus filiis, frugi et luxurioso* (n. 10) correspond à un sermon sur *Luc* 15, 11-32, à mettre en parallèle avec Jérôme, *Epist.* 21 (CSEL 54, p. 104-42) et Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur Luc, Scholies* (PG 72, 796-809), et à considérer probablement comme traduit du grec. Malgré les affirmations sur les *naturalia bona* et la *libertas arbitrii*, que l'on retrouve aussi chez Augustin (*Quaest. Ev.* 2, 33), le commentaire, de style éthique, n'est pas particulièrement pélagien.

La *Disputatio de sollemnitatibus Paschae* (n. 5) et le *De septem ordinibus Ecclesiae* (n. 9) sont parvenus à s'infiltrer dans plus d'un dossier ; adressés, le premier à un *venerabilis papa* qui a commandé l'analyse théologique, le second à un évêque marié qui a chargé l'A., un prêtre, d'une *disputatio* sur des sujets liturgiques, nous paraissent d'autre époque et d'autre inspiration. L'*Expositio interlinearis libri Iob* (n. 11), extraite des *Commentarii in librum Iob* du prêtre Philippe, pose encore beaucoup de problèmes textuels et relationnels ; si son *terminus a quo* peut être contemporain des événements pélagiens, sa teneur n'est pas pélagienne.

2° *Œuvres.* – 1) *Ad virginem in exsilium missam consolatio* (CPL 633, 4 = 739 ; BHM 304 ; Frede, PS-HI ep 4), éd. Vallarsi, t. 11, col. 34-39 = PL 30, 55-60. – 2) *De homine paenitente et adhuc in saeculo commorante*, ou *Epistula de vera paenitentia* (CPL 633, 33 = 743 ; BHM 333 ; Frede, PS-HI ep 33), éd. Vallarsi, t. 11, col. 230-32 = PL 30, 242-45 ; à comparer avec une autre recension, peut-être secondaire, dans Pseudo-Ambroise, *serm.* 26, PL 17, 657-60 ; le texte de Vallarsi est toutefois défectueux. – 3) *Epistula ad Oceanum de ferendis opprobriis* (CPL 633, 41 = 744 ; BHM 341 ; Frede, PS-HI ep 41), éd. Vallarsi, t. 11, c. 264-69 = PL 30, 282-88 ; ancienne trad. ital. dans *Epistole*, f. 213ra-215va. – 4) *Liber de induratione cordis Pharaonis et de aliis quattuor quaestionibus* (CPL 729 ; Stegmüller 6370 ; BHM 406 ; Frede, PEL Ind), éd. Plinval, *Essai sur le style et la langue de Pélage*, p. 136-203, avec trad. franç. ; reprise en partie dans PLS 1, 1506-39 ; à compléter par Nuvolone, *Problèmes*, 1980 et *Liber*, 1980.

5) *Disputatio de sollemnitatibus Paschae (et sabbatis)* (CPL 2278 ; BHM 149 = 370 ; Frede, PS-COL ep 6), éd. plus récente dans G.S.M. Walker, *S. Columbani Opera* (*Scriptores Latini Hiberniae* 2), Dublin, 1970, p. 198-207, avec version angl. ; trad. franç. dans Bareille, t. 2, 1878, p. 401-06 ; allem. dans A. Strobel, *Texte zur Gesch. des frühchrist. Osternkalenders*, Munich, 1984, p. 68-79. – 6) *Epistula ad Marcellam viduam de sufferentia temptationum* (CPL 633, 3 = 738 ; BHM 303 ; Frede, PS-HI ep 3 = PS-PAU-N ep 1), éd. Vallarsi, t. 11, col. 31-34 = PL 30, 50-55 ; J.-B. Le Brun, Paris, 1685 = PL 61, 717-23 ; G. Hartel, *S... Paulini Nolani Epistulae*, CSEL 29, p. 429-36. – 7) *Epistula consolatoria ad amicum aegrotum* (CPL 225 = 633, 5 ; BHM 305 ; Frede, PS-HI ep 5 = PS-MAX ep 1), éd. Vallarsi, t. 11, col. 40-51 = PL 30, 61-75 ; B. Bruni, *S. Maximi... Opera...*, Rome 1784, *Appendix*, 15s = PL 57, 921-34. Trad. franç. dans J. Petit, *Les Lettres de S. Jérôme...*, Paris, 1702, p. 654-80 ; B. de Matougues, *Œuvres complètes de S. Jérôme...*, Paris, 1867 (3e éd.), p. 211-19 ; anciennes versions ital. dans *Epistole*, f. 168vb-175rb, et G. Manuzzi, *Pistola di S. Girolamo la quale mandò a un suo amico infermo...*, Florence, 1867.

8) *De honorandis parentibus* (CPL 633, 11 = 765 ; BHM 311 ; Frede, PS-HI ep 11), éd. Vallarsi, t. 11, col. 112-13 = PL 30, 145-47 ; anc. trad. ital. dans *Epistole*, f. 167va-168vb. – 9) *De septem ordinibus Ecclesiae* (ad Damasum papam/ad Rusticum Narbonensem) (CPL 633, 12 = 764 ; BHM 312 ; Frede, PS-HI ep 12), éd. Kalff., p. 21-79 ; à comparer avec Morin, 1928, p. 312-16, reprise en PLS 2, 266-69. – 10) *De duobus filiis frugi et luxurioso* (CPL 633, 35 = 766 ; Stegmüller, n. 6370, 6 ; Wilmart, n. 33 ; BHM 335 ; Frede, PS-HI 35 = [CHRY] II, 1313) ; éd. Vega, p. 109-16 (mais PL + conject. ?) ; à comparer avec Vallarsi, t. 11, col. 235-40 = PL 30, 248-54 ; Guldenbek, t. 2, p. 1313-18, et Wenk. – 11) *Expositio interlinearis libri Iob e Philippi Commentariis excerpta* (CPL 757 ; Stegmüller, n. 3419, 6371, 2 ; BHM 414 ; Frede, PHI rec. breuior), éd. Vallarsi, t. 3, Appendicis pars altera, col. 833-903 = PL 23, 1407-70 ; trad. franç. dans Barcille, t. 4, p. 396-493.

A.G. Engelbrecht, *Der pseudo-hieronymianische Traktat De septem ordinibus Ecclesiae und sein Verfasser*, dans *Patristische Analekten*, Vienne, 1892, p. 5-19. – Morin, 1909 ; 1928 ; *Le destinataire de l'apocryphe hiéronymien « De septem ordinibus... »*, RHE, t. 34, 1938, p. 229-44. – Vaccari, 1915, p. 1-6, 92s ; 1920. – D. Franses, *Het Job Commentar van Philippus Presbyter*, dans *De Katholiek*, t. 157, 1920, p. 378-86. – Wilmart, 1918 ; *Cadre du Commentaire sur Job du prêtre Philippe*, dans *Analecta Reginensia...* (StT 59), Vatican, 1933, p. 315-22. – Plinval, 1934, p. 40 ; 1938, p. 444-47 ; 1943, p. 43s, 168-76, 209s ; 1947. – Kalff. – Kirmer, p. 117-24, 130-38, 166-69. – F. Cavallera, *L'épître pseudohiéronymienne « De viro perfecto »*, RAM, t. 25, 1949, p. 166. – I. Fransen, *Le Commentaire au livre de Job du pr. Philippe*, thèse Fac. Cath. de Lyon (Maredsous, 1949, dactyl.). – Ferguson, p. 137-41. – É. Griffe, *L'apocryphe hiéronymien « De septem... »*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 57, 1956, p. 215-24. – J. Bauer, ZKT, t. 82, 1960, p. 333-41.

CPL, p. 508s (renvois bibliogr.). – Thiele, p. 18s, 72. – L.A. van Buchem, *Fauste de Riez. L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte...*, Nimègue, 1967, p. 223-34 : L'origine du *De septem ord. eccl.* – R.E. Reynolds, *The Pseudo-Hieronymian « De sept. ord. eccl. ». Notes on its Origins...*, RBén, t. 80, 1970, p. 238-52. – Martinetto. – TeSelle, p. 83-85. – Datz, p. 49-54 : Hieronymus/Philippus Presbyter... – Y. Tissot, *Allégories patristiques...*, dans *Exegesis...*, éd. F. Bovon et G. Rouilles, Neuchâtel, 1975, p. 243-72. – F.G. Nuvolone, *Concordance verbale du traité « De indur. cordis Phar. », attribué à Pélage*, Fribourg, 1977 (ms) ; *Notulae Manuscriptae I : Metz, Bibl. Mun. ms 1172 (= Salis 26)*, dans *Freiburger Zeitschrift f. Philos. und Theol.*, t. 25, 1978, p. 470-85 ; *Problème* et *Liber*, 1980. – Garcia-Allen, p. 117-25. – Savon. – Duval, 1980, p. 526-28. – Valero, *Bases*, p. 330-37. – J.M. Guirau, *Felipe el presbitero*, dans *Patrologia*, t. 3 (BAC 422), Madrid, 1981, p. 290. – Wenk. – J. Gribomont, *Filippo prete*, Diz. Patr., c. 1366s. – Ziegler, p. 28-31 : Der Iobkommentar des Presbyter Philippus.

C. Une pièce pseudambrosienne. – L'*Epistula ad virginem devotam*, dont la parenté avec la BHM 333 (cf. Anonymes, Ps.-Jérôme, n. 2) est évidente, correspond aussi à une exhortation-réprimande adressée cette fois à une jeune femme *Deo devota*. L'A., un *frater spiritalis*, en décrit le comportement équivoque vis-à-vis des hommes séculiers et désapprouve sa tentative de rester dans le monde pour convertir à elle ses frères « charnels » : il confronte l'enseignement et la vie de ceux-ci aux vertus qu'elle avait promises et déplore dès maintenant la chute hypothétique de la vierge. Une exhortation finale, des impératifs à la fois généraux et pratiques, et une « bénédiction » clôturent la petite pièce, dépourvue de tout repère biographique, mais dont les principes sont proches de l'instruction ascétique des milieux pélagiens, adressée à des cercles aisés.

(CPL 747 ; Frede, PS-AM vg), éd. J. Du Frische et N. Le Nourry, *S. Ambrosii Opera*, t. 2, Paris, 1690, col. 365-68 = PL 17, 579-84.

De Plinval 1934, p. 32 ; 1943, p. 169s. – Kirmer, p. 162-66. – I. Cazzaniga, *Spigolature critiche III. Osservazioni ad alcuni passi di Cassiodoro-Epifanio*, dans *La parola del passato*, t. 11, 1956, p. 115.

D. Ambroise de Chalcédoine = A. d'Altinum ? – Une *Expositio fidei catholicae* est attribuée à un certain *S. Ambrosius Calchedonensis episcopus* ; plutôt que de renvoyer aux sièges épiscopaux des diverses Chalcis, ou de Chalcédoine, à celui inconnu de Cele(n)da, ou de conclure à une pseudépigraphie intentionnelle empruntant le nom d'Ambroise de Milan, il paraît possible d'interpréter cette dénomination comme une déformation de l'attribution originale. En effet, à la suite immédiate de notre pièce dans l'unique ms qui l'atteste (Novariens., Capit. xxx.66 ; fin 10e s.), se trouve la *Collectio Calcedonensis* (CPL 1771) ; c'est ce qui dut entraîner la déformation. Le siège pourrait bien être celui d'Altinum (Vénétie), d'où *Altinensis* ou une autre forme éventuellement abrégée, ville où l'évêque Ambrosius est attesté vers 407 et son successeur vers 425. Un autre évêque d'Altinum, Septimius, est mentionné vers 442 par le pape Léon (*Epist.* 1-2, PL 54, 593-98), en vue d'une réconciliation de pélagiens et célestiens dans la province d'Aquilée.

L'*Expositio fidei* d'A. est apparentée à la profession de foi de Pélage (œuvre n. 15) et à celle, sous forme de lettre collective, d'évêques de la province d'Aquilée (cf. Julien d'É., n. 14), mais elle ne correspond pas à un simple abrégé ou encore à une recension de la deuxième. A. a dû remettre le *libellus* à son supérieur, le patriarche Augustin, et/ou à l'évêque de Rome (mais pas nécessairement dans la 2e moitié de 418) ; il souligne la mission du Fils *propter reparationem generis humani*, se garde de nier le péché de nature mais aussi d'y faire allusion, prolonge dans un sens plus orthodoxe le parallélisme entre grâce et libre arbitre, intègre habilement 1 *Jean* 1, 8, allège considérablement les contenus hérésiologiques et évite les aspects polémiques contemporains pour conclure par son opposition à toute hérésie future, allant contre la doctrine de l'Église catholique (passage corrompu). Nous ignorons tout de la suite de cette démarche épiscopale, de la destinée de son auteur (se maintint-il sur son siège ?), les identités et les extrêmes chronologiques des successeurs d'A. étant fort incertains. – (CPL 778 ; cf. Frede, JUL-E fi), éd. Amelli, t. 1, p. 30-33, repr. simplifiée en PLS 1, 1683-85.

Amelli, t. 1, p. LV-LVI et notes aux p. 30-33. – F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, t. 2, Leipzig, 1902, p. 209, 359. – Lanzoni, p. 909s. – Mercati. – De Plinval, 1943, p. 337s. – A.-M. La Bonnardière, *Les commentaires simultanés de Mat. 6, 12 et de I Jo. 1, 8 dans l'œuvre de s. Augustin*, REAug., t. 1, 1955, p. 129-47. – Bouwman, p. 4s. – H.-I. Marrou, *Ps.Ambrosius, « évêque de Chalcédoine »*, dans Marrou-Palanque, p. 29. – Wermelinger, 1975, p. 220-26. – Piétri, 1976, p. 940-44. – V. Grossi, Patrol. III, p. 464. – F.G. Nuvolone, *Synopse des professions de foi « pélagiennes »*, Fribourg/S., 1983, p. 1-15 (dactyl.).

E. Pseudo-Sulpice Sévère. – Le patronage de Sulpice se réduit à une seule pièce, éventuellement à un petit fragment supplémentaire. La première, lettre *Ad Claudiam* (œuvre n. 1), fait partie d'une série d'échanges perdus. L'A. répond à une lettre d'une *soror*, vraisemblablement spirituelle, qu'il est depuis longtemps déterminé à rencontrer, et répond à son désir de recevoir *vitae ac fidei praecepta*. Il laisse de côté l'*admonitio* habituelle, pour confirmer sa correspondante dans la poursuite de son combat, en vue du jugement et de

la récompense. Ce discours de « consolidation » fait intervenir Noé le juste, Abraham le fidèle, Moïse le bienheureux, et encore David, Isaïe et le Fils de Dieu, qui corroborent leur enseignement et répliquent ainsi à une défense des pécheurs, fondée sur l'ignorance des préceptes de nature, de ceux de l'A.T. et du N.T. Les thèmes du jugement, de la *libido* et des richesses, ainsi que la technique des interventions, renvoient au *Corpus* Caspari (cf. en particulier *De malis doct.* 19ss). Le petit fragment (n. 2) représente une entrée en matière traitant de l'importance des échanges épistolaires.

1) *Epistula S. Severi Presbyteri ad Claudiam sororem suam de ultimo iudicio* (CPL 746 ; Frede, PEL PS-SUL 1), éd. C. Halm, CSEL 1, p. 219-23, à partir d'un seul témoin ; A.B. Caillau, t. 24, p. 29-31 (n. 9-10) et *Bibliotheca*, t. 1, p. 130b-31b, offrent un deuxième témoin partiel, plus ancien, qui a largement excerpté l'*Epist.* On y ajoutera le Cod. Bamberg, Patr. 80 (12e s.), sous le nom de Jérôme. La même pièce semble employée par Ruricius (fin 5e s.). Trad. franç. avec lat. dans Riton, p. 378-89 ; angl. dans Roberts, p. 55-58. – 2) (*Aliud epistulae initium*) (CPL 758 ; Frede, PS-SUL 7), éd. Halm, p. 256 ; trad. franç. avec lat. dans Riton ; p. 43s ; angl. dans Roberts, p. 70.

Caillau, t. 24, p. XXXVII-IX. – Halm, p. XI-XII. – Czapla, p. 52. – J. Brochet, *La correspondance de S. Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris, 1906, p. 71-73. – M. Schanz-C. Hosius-G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 4, 2, Munich, 1920, p. 474. – G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 264. – P. Hyltén, *Studien zu Sulpicius Severus*, Inauguraldissert., Lund, 1940, p. 156s. – De Plinval, 1943, p. 40-43. – J. Fontaine, SC 133, 1967, p. 52s. – Greshake, 1972, p. 129s. – A. Hamman, *Sulpizio*, Patrol. III, p. 509-14 (bibliogr.). – Ghizzoni, p. 74-78, 177s, 307-14 (= bibliogr.).

F. Fragments divers. – Quelques écrits sont dépourvus de véritable attribution : il s'agit de gloses explicatives sur l'épître aux Hébreux, exploitant un commentaire anonyme antérieur, et transmises sous le nom de Jérôme (œuvre n. 1), et d'affirmations inégales de « pélagiens » non précisés (n. 2). Ce dernier inventaire doit nous rappeler que, pour différentes raisons, les textes et les noms transmis par l'histoire ne sont qu'un choix limité et bien arbitraire opéré à l'intérieur d'un mouvement complexe et riche, se confondant en bonne partie avec la production théologique de son époque.

1) (*Fragmenta in Epistolam ad Hebraeos*) (CPL 760, cf. 1122a ; Stegmüller, n. 6368, 1, cf. 3455 ; cf. BHM 485-86 ; Frede, PS-PEL Hbr), éd. H.J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, t. 2, p. 303-26, uniquement les pièces *V* ; moins bien chez A. Souter, *Miscellanea Ehrle* (StT 37), Rome, 1924, p. 43-46 = PLS 1, 1685-87. – 2) (*Membra sparsa*), réunis par Wermelinger, 1975, p. 286-94.

H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 420-48. – E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief...* (Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons... 8,1), Leipzig, 1907, p. 207-12. – Souter, 1924, p. 39-43. – Koch. – B. Bischoff, *Wendepunkte... der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, SE, t. 6, 1954, p. 268s. – H.-I. Marrou, *Anonymi Britanni, Carthaginenses, Dalmatici, Galli...*, dans Marrou-Palanque, p. 34-41. – Nellessen. – Frede, 1973, t. 1, p. 233-42.

Flavio G. Nuvolone.

II. LE MOUVEMENT ET SA DOCTRINE

Remarques préliminaires. – 1° Les écrits anti-pélagiens de Jérôme, Augustin, Orose, Marius Mercator, etc., quoique indispensables pour la connaissance du pélagianisme, relèvent pour une bonne part du genre littéraire de *l'hérésiologie*, dont le but principal est la dénonciation et la réfutation de doctrines supposées contraires à la règle de foi ecclésiale. La tendance commune aux hérésiologues est d'établir des filiations entre les hérétiques : ainsi Jérôme se plaît à souligner la dépendance de Pélage par rapport aux hérétiques d'un passé lointain, d'Origène jusqu'à Marcion et aux gnostiques. Une seconde tendance est de ramener les doctrines à un système de « thèses », formulées de manière lapidaire et isolées de leur contexte : il en est ainsi du « dossier » présenté à Carthage par Paulin de Milan contre Célestius, de celui qu'Orose, Lazare et Héros avaient établi contre Pélage pour le synode de Diospolis (aujourd'hui Lydda) et des documents joints à la *Tractoria* de Zosime, dont O. Wermelinger a réussi à reconstituer l'essentiel *(Das Pelagiusdossier)*.

Augustin est plus indépendant (la finale du *De gestis*, 34, 61-65, est pourtant une systématisation des doctrines pélagiennes) ; il préfère discuter les opinions à partir des textes qui lui ont été transmis et dont il cite habituellement de larges extraits. Sa critique se développe cependant en fonction de ses propres positions théologiques qu'il estimait, à tort pour certaines (cf. *Conclusion*), conformes à l'enseignement commun ou impliquées dans les textes de l'Écriture.

Il y a donc intérêt à considérer les écrits « pélagiens » en eux-mêmes, à les éclairer les uns par les autres, de façon à faire apparaître le « pélagianisme » comme un mouvement théologique et spirituel qui a son originalité et sa valeur propres, quitte à discerner en même temps ses insuffisances ou ses outrances.

2° Il faut cependant reconnaître d'emblée les *multiples obscurités* que comportent, dans l'état actuel des recherches et peut-être de manière définitive, l'origine, le développement et la survie du mouvement. Nous en donnerons seulement quatre exemples.

1) L'anonymat, ou même la pseudépigraphie, d'un certain nombre d'écrits : les fausses attributions ne sont pas toutes l'effet de tentatives ultérieures de récupération ou de l'imagination des copistes ; déjà Augustin (*De gestis* 6, 19) signale que des « opuscules » circulent en Espagne sous son propre nom. – 2) La personnalité « hors-cadre » (J.N.L. Myres) de Pélage : nous ignorons en particulier où il a reçu sa formation littéraire et théologique et quelle en fut l'étendue et la profondeur ; les écrits ont permis seulement de déterminer les principales « sources » auxquelles il a puisé (cf. Souter, t. 1, p. 174-200 ; de Plinval, *Pélage*, p. 72-97, 130-35). – 3) La disparition quasi totale de la *Tractoria* de Zosime : étant donnée la large diffusion du document, on s'étonne que la *Collectio Avellana* ne l'ait pas conservée alors qu'elle a transmis les deux lettres comminatoires du pape à l'épiscopat africain après la réhabilitation de Célestius et Pélage. – 4) Enfin, nous sommes mal renseignés sur la première diffusion du mouvement à Rome, en Afrique, en Sicile, à Rhodes, en Italie, en Palestine ; il en est de même pour sa survie après la condamnation ultime d'Éphèse (431) : le *Chronicon* de Prosper, les lettres de saint Léon, la *Vita S. Germani*, les lettres de Gélase (492-496 ; cf. *Coll. Avell.* 94 et 97, CSEL 35, p. 357-68, 400-36) attestent bien l'existence de groupes « pélagiens » en Gaule, Grande Bretagne, Picénum, région d'Aquilée, Dalmatie ; elles n'apportent pas les informations précises que l'on souhaiterait.

1. **Histoire du mouvement.** – Celle-ci a été présentée en détail dans la première partie à propos de ses principaux représentants ; il est superflu de la reprendre ici. Nous parlerons seulement des *origines*, qui posent divers problèmes sur lesquels des études récentes ont apporté un éclairage nouveau.

Bien que Marius Mercator (*Comm.*, ACO I, 5, 1, p. 5) voie en Rufin le Syrien celui qui « introduisit le premier cette ineptie hérétique », il n'y a pas de raison valable pour contester l'opinion traditionnelle qui voit en Pélage l'initiateur du mouvement, à Rome dès 390 environ (cf. G. Bonner, *Augustin and modern Research...*, p. 11s). L'orientation première qu'il lui donne, et qui restera fondamentale, est d'ordre ascétique. Au moment où se produisent des conversions massives au christianisme, Pélage est soucieux de l'authenticité de ces adhésions ; il propose donc, surtout à l'élite de l'aristocratie romaine, une vie chrétienne aussi conforme que possible aux exigences radicales de l'Évangile. L'activité qu'il déploie en ce sens prend en quelque sorte le relais de celle de Jérôme avant son départ en Palestine (385) ; elle s'apparente aussi aux mouvements analogues suscités par Priscillien en Espagne (cf. sa notice *supra*) et en Gaule par Martin de Tours (DS, t. 10, col. 687-94).

L'arrivée de Rufin le Syrien en 399 infléchit cette orientation première. Celui-ci introduit en effet dans le cercle pélagien des thèses proprement théologiques : mortalité naturelle d'Adam, non-transmission de son péché, innocence primitive des enfants, restriction de l'universalité de la mort (spirituelle) importée par Adam et de la résurrection promise par le Christ, valeur salvifique de la loi mosaïque, existence d'hommes « sans péché » avant la venue du Christ (cf. Wermelinger, *Rom*, p. 11). Mais d'où Rufin tirait-il cet ensemble doctrinal ? H.-I. Marrou (qui doute, il est vrai, de l'identité entre Rufin le Syrien et Rufin l'ami de Jérôme) parle à ce propos des « attaches orientales du pélagianisme » (1969 = 1975) ; à la suite de Marius Mercator, il évoque la théologie de Théodore de Mopsueste. Il n'est pas impossible que Rufin « le Syrien », avant ou après son entrée dans la vie monastique, se soit imprégné des doctrines de l'École antiochienne, ou même qu'il ait suivi les leçons de Théodore, prêtre d'Antioche dès 383 ; on ne saurait toutefois l'affirmer avec certitude.

Il n'y a pas, en tout cas, identité parfaite entre les thèses de Rufin et l'enseignement de Théodore. Celui-ci, d'un côté, tient tout à la fois que la mortalité d'Adam s'est transmise à sa descendance en affectant la « chair » d'une faiblesse qui rend l'homme plus vulnérable au péché, que cependant chacun est responsable de ses péchés personnels et d'eux seuls, en raison de son libre arbitre ; d'un autre côté, à la différence des « pélagiens », il conçoit la grâce comme une action intérieure de Dieu dans l'homme et donne une large place à l'Esprit Saint (cf. R.A. Norris Jr., *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Th. of Mops.*, Oxford, 1963, p. 173-89 ; R.A. Greer, *The Analogy of Grace in Th. of M.'s Christology*, JTS, t. 34, 1983, spéc. p. 92-98).

D'une façon générale cependant l'influence de la théologie théodorienne sur Pélage est indéniable. H.J. Frede en a apporté une nouvelle preuve en montrant que celui-ci avait lu et utilisé dans ses *Expositiones* le Commentaire des épîtres pauliniennes conservé par le ms de Budapest (*Ein neuer Paulustext...*, t. 1, 1973, p. 217-20). Or ce Commentaire, rédigé vers 396-405 dans la région d'Aquilée ou à Rome, est largement imprégné de l'exégèse de Théodore. Cette influence n'élimine pas d'autres « attaches orientales », en particulier avec le *Commentaire de l'Épître aux Romains* d'Origène, traduit par Rufin d'Aquilée (cf. TeSelle, 1972). Les thèses de Rufin le Syrien ont pourtant marqué davantage Célestius que Pélage, ce qui explique la facilité avec laquelle celui-ci prendra ses distances vis-à-vis de son disciple à Diospolis.

Quant aux opinions de J.L.N. Myres (1960) et J. Morris (1965), qui associent l'influence du « pélagianisme » à la situation sociopolitique en Grande-Bretagne, elles ont été valablement critiquées par W. Liebeschuetz (1967). Si le mouvement pélagien a eu un impact social, c'est parce qu'il a touché une portion importante de la société romaine (cf. P. Brown, 1968 et 1970 = 1972).

2. **La doctrine.** – 1° ANTHROPOLOGIE ET THÉOLOGIE. – 1) « *La force et la qualité de la nature humaine* » : tel est le principe fondamental de la doctrine pélagienne. Cette affirmation relève en partie d'un stoïcisme vulgarisé (cf. J.B. Valero, *El estoicismo*, 1983, qui a relevé des « indices littéraires » de cette dépendance), mais elle est fondée plus profondément sur la doctrine biblique de l'homme créé à l'image de Dieu. C'est la *Lettre à Démétriade* (= *Dem.*), où Pélage dit lui-même comment il « initie » ses disciples, qui apporte les vues les plus complètes sur ce point :

« Quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo primo *humanae naturae vim qualitatemque* demonstrare et quid efficere possit ostendere ; ac jam inde audientis animum ad species incitare virtutum, ne nihil prosit ad ea vocari quae forte sibi impossibilia esse praesenserit. Primum itaque debes naturae humanae bonum *de ejus auctore metiri*, Deo scilicet, qui cum universitatem mundi et quae intra mundum sunt opera, bona fecisse referatur, quanto putas praestantiorem hominem fecit, propter quem omnia etiam intelligitur illa condidisse ? Quem dum *ad imaginem et similitudinem suam* facere disposuit, antequam faceret, qualem esset facturus ostendit » (2, PL 33, 1100 ; trad. franç. en DS, t. 10, col. 355).

En le créant, Dieu a donné à l'homme intelligence et vigueur d'esprit, par quoi il a pouvoir de dominer sur les animaux, de connaître son créateur et le servir volontairement et non par contrainte : « Quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit, ratione scilicet atque prudentia, ut *per intellectum vigoremque mentis*, quo caeteris praestabat animalibus, factorem omnium solus cognosceret, et inde serviret Deo unde aliis dominabatur. Quem tamen justitiae exsecutorem Dominus *voluntarium* esse voluit, non coactum. Et ideo reliquit eum in manu consilii sui, posuitque ante eum vitam et mortem, bonum et malum (*ibid.* ; cf. *Sir.* 15, 14 ; *Deut.* 30, 19).

D'où la valeur du *libre arbitre*, possibilité de choix entre le bien et le mal, par lequel Dieu donne « en propre à l'homme d'être ce qu'il veut » :

« Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse quod velit, ut boni et mali capax, naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret... Licet nobis eligere, refutare, probare, respuere » (3, 1100-01).

L'option pour le mal et l'option pour le bien produisent cependant des effets opposés dont la *conscience* humaine est le réflecteur : la première s'accompagne de honte, de crainte et de remords, la seconde de joie, de constance et d'assurance. Ces témoignages contrastés de la conscience conduisent à reconnaître, dans la nature même, une orientation foncière vers le bien, qui surmonte en quelque façon l'ambivalence du libre arbitre :

« Est enim... in animis nostris *naturalis quaedam*, ut ita dicam, *sanctitas*, quae velut in arce animi praesidens exercet boni malique judicium ; et ut honestis rectisque actibus

favet, ita sinistra opera condemnat, atque ad conscientiae testimonium diversas partes quadam lege dijudicat» (4, 1101 ; trad. franç., DS, t. 10, col. 356).

Dem. fait silence sur la faute d'Adam et ses conséquences. Les *Expositiones* enseignaient pourtant déjà que la «mortalité» d'Adam se transmet seulement *exemplo vel forma* (comme *exemple* ou *modèle*) : «dans la mesure où les hommes pèchent comme lui, de même ils meurent» (éd. Souter, 1926, p. 45 sur *Rom.* 5, 12). A propos de *Rom.* 5, 14, Pélage mentionne, mais sans la prendre clairement à son compte, l'opinion de ceux qui sont «contra traducem peccati» :

«Si Adae, inquiunt, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest... Deinde aiunt : si baptismum mundat antiquum illut delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerunt debent hoc carere peccato : non enim potuerunt transmittere quod ipsi minime habuerunt. Illut quoque accidit quia, si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa (= caro) tantum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur» (p. 46-47) ; ce texte est déjà cité en 412 par Augustin, *De pecc. mer.* III, 2, 2-3, 5, comme doctrine erronée.

Dans le *De natura*, Pélage adopte nettement la thèse théologique de la non-transmission du péché d'Adam ; elle lui sert surtout à rejeter l'idée d'une nature «débilitée» par un péché non personnel : le péché n'étant pas une «substance», il ne saurait changer ou débiliter quoi que ce soit (cf. Augustin, *De nat. et grat.* 19, 21) ; elle lui sert aussi à rejeter l'idée (augustinienne, cf. *Confessions* VIII, 9, 21) d'une «maladie de l'âme», qui conduirait à commettre «encore plus de péchés» (cf. *De nat. et grat.* 21, 23).

2) *La possibilité d'être sans péché.* – Ce second aspect de la doctrine apparaît déjà dans les *Eclogae* (*tit.* C : «Posse esse hominem sine peccato et Dei mandata faciliter custodire si velit» ; PL 48, 595) (d'où la réplique de Jérôme dans la *Lettre* 133 à Ctésiphon et le *Dialogus*). On la trouve occasionnellement dans les *Expositiones* (voir, par exemple p. 416, sur *Phil.* 4, 31 : «erant omnes sancti, quos solos praecipit salutari..., et si uere sancti erant, peccatores utique non erant»). Dans le *De natura* et le *Pro libero arbitrio*, Pélage n'ose pas cependant se prononcer sur l'existence réelle d'hommes sans péché ; il admet seulement la *possibilité* qu'il y en ait eu et le *fait* que certains sont morts libérés de leurs péchés (cf. Aug., *De nat. et grat.* 35, 41). Il fournit néanmoins une liste abondante de personnages «dont (l'Écriture) rapporte non seulement qu'ils n'ont pas péché mais ont vécu justement» (36, 42) ; elle comprend des hommes, depuis Abel et Hénoch jusqu'à Siméon et Joseph, époux de Marie, mais aussi des femmes, depuis Débora et Anne jusqu'à Élisabeth et Marie (36, 42). Il appuie finalement son opinion sur des citations de Lactance, Hilaire, Ambroise, Jean Chrysostome, le pape Sixte (en fait Sextus, auteur non identifié des *Sentences*), Jérôme et Augustin lui-même dans son *De libero arbitrio* (*De nat. et grat.* 61, 71-67, 80).

Un fragment du *Pro libero arbitrio* (cf. Aug., *De grat. Christi* 4, 5) introduit une distinction subtile entre *posse, uelle, esse* : «Posse in natura, uelle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit ; duo uero reliqua, hoc est uelle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in uoluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius uoluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuuat semper auxilio» ; cf. dans le même sens le texte cité *ibid.* 28, 29.

Pélage ne nie donc pas de façon absolue l'action de la grâce dans les actes humains singuliers. A Diospolis, il admettra même que «la grâce de Dieu nous est accordée pour chacun de nos actes» (Aug., *De gestis*, 14, 31). Mais il ne s'est jamais clairement expliqué sur la nature et le mode d'action de cette grâce.

En bref, l'anthropologie pélagienne se fonde sur une théologie de la création. Pélage y découvre deux aspects de la grâce : la création de l'homme en sa nature noble et libre, ensuite l'aide (*adiutorium, auxilium, cura*) que la «bénignité divine» (Aug., *De grat. Chr.* 28, 29) lui accorde pour faciliter ses œuvres bonnes. Th. Bohlin, *Die Theologie* (p. 19) désigne respectivement ces deux aspects comme *Grâce I A* et *Grâce I B*.

3) *Loi ancienne et Loi nouvelle.* – Une des thèses de Célestius discutées à Carthage s'énonçait ainsi : «Lex sic mittit ad regnum caelorum sicut et evangelium» (Marius Merc., *Comm.*, ACO I, 5, 1, p. 6). Pélage a fait sienne cette opinion. Il admet même un salut par la loi naturelle dans un passage de *Dem.* où, après avoir parlé des philosophes qui ont «pratiqué les vertus», il en tire un argument *a fortiori* pour les capacités du chrétien (3, 1101 ; cité *infra*). La valeur salutaire de la loi mosaïque est affirmée à plusieurs reprises dans les *Expositiones*. *Rom.* 7, 6-25 est appliqué à la situation de l'homme sous la loi ; cependant celle-ci est *sainte* : «*Itaque lex quidem sancta.* Contra impugnatores legis et contra eos qui iustitiam a bonitate secernunt, lex bona dicitur et gratia iusta» (p. 57, sur *Rom.* 7, 12).

Elle est spirituelle car elle prescrit des choses spirituelles (p. 58, sur *Rom.* 7, 14) et fait connaître la volonté de Dieu (p. 376, sur *Éph.* 5, 17). Ceux qui l'accomplissent (*factores* et non seulement *auditores*) sont déclarés justes (p. 22, sur *Rom.* 2, 12) ; s'ils ont vécu au temps de la loi et l'ont observée, ils ont ainsi obtenu «la vie éternelle» (p. 82, sur *Rom.* 10, 5). Révélation divine, la loi mosaïque est donc une grâce, la *Grâce II A* selon Bohlin (p. 26).

Mais la loi du Christ est d'ordre supérieur ; c'est la *Grâce II B* selon Bohlin (p. 28). Pélage compare la différence entre l'A.T. et le N.T. à celle de l'enfant et de l'adulte, de la semence et du fruit, ou encore à celle de la lune et du soleil : la lumière de la lune s'évanouit quand le soleil paraît (p. 247-48, sur 2 *Cor.* 7b et 10). L'exemple du Christ, c'est-à-dire sa vie, dévoile en effet ce qui était caché dans la loi (p. 32, sur *Rom.* 3, 21 ; cf. encore *Dem.* 5-7, PL 33, 1102-04).

Dans le *De spiritu et littera* (adressé à Marcellinus en 412, après la lecture des *Expositiones*, cf. *De pecc. mer.* III, 1), Augustin reproche à Pélage de réduire la grâce au don du libre arbitre et aux «préceptes» (des deux Testaments) qui enseignent à l'homme «comment il doit vivre» (2, 4) ; il semble comprendre les *praecepta* (ou la *doctrina* ; 3, 5) comme objet d'une connaissance purement notionnelle. Cette interprétation est trop restrictive. Les deux lois n'offrent pas seulement une doctrine, mais encore une instruction qui a valeur de stimulation intérieure pour l'homme, et des exemples qui provoquent aux vertus, spécialement à l'amour (cf. G. Greshake, *Gnade*, p. 115-25). La *Lettre à Démétriade* offre une confirmation en ce sens à propos de la *lectio divina* :

«Lis les Écritures saintes en te rappelant sans cesse qu'il s'agit de paroles de Dieu, qui ordonne non seulement de connaître sa loi mais encore de l'accomplir. Tu useras de manière excellente de la *lecture divine* si tu la prends comme

un miroir où l'âme peut regarder son image, pour corriger ce qui est laid, parfaire ce qui est beau » (23, 1115).

4) *La grâce du Baptême.* – Pour Pélage, l'image de Dieu en l'homme est naturellement inamissible. Cependant cette image est altérée par le péché, surtout lorsque celui-ci se constitue en *habitude,* qui devient une seconde nature : « La cause de la difficulté à bien agir n'est autre qu'une longue habitude *(consuetudo)* des vices ; elle nous affecte dès l'enfance, nous pervertit peu à peu au cours des ans et nous tient ensuite liés et soumis à elle, au point qu'elle paraît avoir la force d'une seconde nature » (*Dem.* 8, 1104 ; cf. *Exp.* p. 90, sur *Rom.* 11, 24).

Par le péché, l'homme devient « ennemi de Dieu ». Mais le péché est *un acte* et non la nature ; c'est donc *au plan des actes* seulement que l'homme a besoin d'être « réconcilié » avec Dieu : « inimici ergo *actibus non natura,* reconciliati autem qui conciliati naturaliter fueramus » (*Exp.* p. 44, sur *Rom.* 5, 10). La réconciliation plénière s'accomplit en vertu de la mort du Christ et de sa résurrection : « Si per mortem eius saluati sumus, quanto magis in eius glorificabimur uita, si eam fuerimus imitati. *Per quem nunc reconciliationem accepimus.* Hinc uult ostendere propter ea Christum passum, ut qui sequentes Adam dicesseramus ab eo, per Christum reconciliemur Deo » (p. 44-45, sur *Rom.* 5, 10-11). Déjà, sous l'ancienne alliance, la foi d'Abraham lui avait mérité la rémission des péchés, ce que Bohlin appelle *Grâce III A* (p. 32). Par le Christ, « le règne de la grâce » est manifesté dans « la rémission des péchés et la pratique désormais incessante de la justice » (*Exp.*, p. 46, sur *Rom.* 5, 21).

Or, c'est par le Baptême, qui nous fait entrer mystérieusement (*per mysterium*) dans l'ensevelissement et la résurrection du Christ, que nous mourons au péché pour mener une vie nouvelle ; telle est la *Grâce III B* selon Bohlin (p. 32-33). Pélage explique cela longuement dans le commentaire de *Rom.* 6 (*Exp.* p. 49-54). Retenons la phrase essentielle sur le v. 4 :

« Ostendit nos propter ea ita baptizari, ut per mysterium consepeliamur Christo, criminibus morientes et renuntiantes pristinae uitae, ut quomodo (Pater) glorificatur in filii resurrectione, ita et per nostrae conuersationis nouitatem ab omnibus honoretur, ut ne signa quidem ueteris hominis agnoscantur in nobis » (p. 49).

La grâce du Baptême ne se réduit pas à la rémission des péchés ; elle opère en outre une complète restauration de la capacité originelle de l'homme et supprime les effets de la *consuetudo.* Le péché, en effet, « habite chez l'homme comme un hôte et comme un étranger ; il ne fait pas un (avec le pécheur) ; c'est un accident, il n'est pas *naturel* » (*Exp.* p. 59, sur *Rom.* 7, 17). On peut donc s'en libérer ; mais cette libération « de consuetudine mortifera corporali » n'est donnée qu'avec « la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur » (p. 60, sur *Rom.* 7, 24-25). La lutte entre la chair et l'esprit ne vaut que pour l'homme sous la loi (p. 58-60). En conséquence, celui qui reçoit dignement le Baptême, en s'accordant par sa conversion personnelle à la signification et au « mystère » des rites accomplis, ne connaît plus la concupiscence, car celle-ci tient à « la chair » et non à l'âme : « Si omnia simul uitia cruci fixa sunt, et caro, quasi pendens in ligno, non concupiscit » (p. 337, sur *Gal.* 5, 23-24). Nous allons retrouver cette importance du Baptême dans l'ecclésiologie.

2° L'ECCLÉSIOLOGIE. – L'intention de Pélage et de ses disciples est de former des chrétiens authentiques, voire des chrétiens *parfaits.* Le *De vita christiana* (PL 40, 1031-46), peut-être de Pélage (œuvre 19), traduit dès le début cette intention. En insistant sur la cohérence nécessaire entre « le nom chrétien » et « l'être chrétien », à partir du Baptême, ce texte met en évidence le caractère théologique et spirituel du mouvement, bien au-delà d'un simple moralisme.

« Le mot *Christ* signifie oint : nul des sages et fidèles ne l'ignore. Or il est manifeste que seuls de tout temps ont été oints des hommes saints et bien dignes de Dieu : pas d'autres que les prophètes, les prêtres et les rois. Et le mystère de l'onction est si grand que, dans le peuple juif, tous ne l'ont pas mérité, mais seulement un petit nombre parmi la multitude ; et cela avant la venue de notre Seigneur Jésus Christ, que Dieu a oint de l'huile d'allégresse, à la différence de tous les autres (cf. *Ps.* 44, 8). A partir de ce temps, tous ceux qui croient en lui et sont purifiés par la sanctification du Baptême – non pas quelques-uns, comme sous la loi, mais tous – sont oints comme prophètes, prêtres et rois. Par l'exemple de cette onction, nous sommes avertis de ce que nous devons être, en sorte qu'en ceux qui ont cette onction ne soit pas moindre la sainteté de vie (*sit non minus sancta conversatio*). Du sacrement de cette onction dérive en effet le nom et l'appellation du Christ et de tous les chrétiens, c'est-à-dire de ceux qui croient en lui ; par contre, ce nom échoit en vain à celui qui n'imite pas le Christ. A quoi te servirait de recevoir l'appellation de ce que tu n'es pas et d'usurper un nom étranger ?

Mais si tu trouves ta joie à être chrétien, accomplis ce qui appartient au Christ et assume à bon droit ce nom... *Nul ne passe au Christ pour être appelé chrétien sans être chrétien.* Celui qui se nomme chrétien professe qu'il a le Christ comme Seigneur ; et il l'a vraiment comme tel s'il lui obéit et le sert en tout. Autrement il n'est pas un serviteur, mais un simulateur (*subsannator*) et un trompeur (*derisor*), lui qui se dit serviteur et simule le service » (1, 1033). Et plus loin : « Comment seras-tu appelé chrétien si tu n'as aucun acte du chrétien ? Chrétien est un nom de justice, de bonté, d'intégrité, de patience, de chasteté, d'humilité, d'humanité, d'innocence, de piété » (6, 1036).

La lettre *Humanae* (*Corpus Caspari* 2), attribuable au futur pape Sixte III (cf. *supra,* Anonymes A), reprend le thème de la conformité entre le nom et l'être chrétien ; elle prescrit une obéissance totale à la loi du Christ et emploie à ce propos l'appellation de *chrétiens intégraux* : « Je ne veux pas que tu estimes qu'ils sont des chrétiens intégraux (*integros esse christianos*) ceux qui font certains biens et commettent certains maux ; l'Écriture dit en effet (*Jacq.* 2, 10) : ' celui qui observe l'ensemble de la loi mais s'en écarte sur un seul point, c'est de tous qu'il est coupable ' » (Caspari, p. 18 ; PLS 1, 1378).

Encore en liaison avec le Baptême, la Lettre à Démétriade vise le même but, en montrant comment les chrétiens peuvent dépasser les philosophes et les saints de l'ancienne alliance :

« En effet, si même avant la loi, comme nous l'avons dit, et bien avant l'avènement du Seigneur notre Sauveur, certains ont vécu dans la justice et la sainteté, combien plus (*quanto magis*) après l'illumination de son avènement, devons-nous croire que nous le pouvons aussi, nous qui sommes instruits par la grâce du Christ et renés en un homme nouveau ; nous qui sommes pardonnés et purifiés par son sang et stimulés par son exemple à la perfection de la justice, nous devons être meilleurs que ceux qui vécurent avant la loi et même après la loi, ainsi que le dit l'Apôtre : ' le péché ne dominera plus en vous, car vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce ' » (8, PL 33, 1105, citant *Rom.* 6, 14 ; voir le commentaire de ce verset, *Exp.* p. 52).

En conséquence, l'Église doit être « sans tache ni ride ». Pélage commente en ce sens *Éph.* 5, 27, en

ajoutant que les pécheurs lui sont « étrangers » tant qu'ils n'ont pas fait pénitence : « Ita sibi Christus mundauit ecclesiam, ut antiqua crimina ablueret, et nouas maculas quo modo non incurreremus et uerbo ostenderet et exemplo... Si omnibus membris immaculata est, *maculati ab ea alieni censentur*, nisi rursus per paenitentiam fuerint expurgati » (*Exp.* p. 378).

Au concile de Diospolis, Pélage reconnut pour sienne cette opinion sur la sainteté de l'Église, mais en précisant qu'il entendait par là l'idéal exigé en raison du Baptême : « J'ai dit cela, mais c'est en ce sens que l'Église par le Baptême est purifiée de toute tache et ride, comme le Seigneur désirerait qu'elle demeure » (Aug., *De gestis* 12, 27-28). Les cercles « pélagiens » de Sicile posaient la question sous forme interrogative : « L'Église sans tache ni ride est-elle celle qui nous rassemble présentement ou celle que nous espérons ? ». L'un des membres (Célestius ?) optait pour la première solution : « Quidam autem posuit ecclesiam hanc esse, in qua nunc frequentamus populos, et sine peccato esse posse » (*Ep.* 156 d'Hilaire à Augustin, CSEL 44, p. 448-49). L'incise « in qua nunc... populos » laisserait entendre que les « pélagiens », chrétiens parfaits, se distinguaient du « peuple » des chrétiens ordinaires.

Malgré cette prétention à vouloir une « Église des purs », les pélagiens, à la différence des donatistes, n'ont jamais voulu rompre avec l'Église institutionnelle. On a vu les efforts de Pélage et Célestius pour justifier leur orthodoxie devant les synodes romains. Julien d'Éclane lui-même, quand il fait appel à un concile général par dessus l'autorité du pape, reste dans les perspectives d'une Église synodale. D'ailleurs tous les membres d'opposants réunis autour de lui ne se maintinrent pas dans la rupture : on a vu plus haut la réconciliation de Turbantius sous Célestin. Quant aux « pélagiens » postérieurs, leur activité de propagande s'exerçait, semble-t-il, à l'intérieur des communautés locales, où ils se posaient en réformateurs plutôt qu'en fauteurs de schisme.

3° L'ESCHATOLOGIE. – La perspective du jugement joue un rôle important dans la doctrine « pélagienne » en ce sens que la promesse de la récompense céleste et la menace du châtiment éternel servent à motiver, pour une part, l'engagement décisif dans la vie chrétienne.

La punition des pécheurs est un des *tituli* des *Eclogae* : « In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis ignibus exurendos » (73, PL 48, 595). Au concile de Diospolis, Pélage justifia cette opinion en s'appuyant sur *Mt.* 25, 46 ; il ajouta même : « Si quelqu'un croit autrement, il est origéniste » (cf. Aug., *De gestis*, 3, 9), allusion évidente à l'apocatastase. La Lettre à Démétriade rappelle aussi la punition des pécheurs et la récompense des justes dans l'A.T. (8, PL 33, 1104) ; les promesses de la vie éternelle doivent aussi soutenir la persévérance de la vierge dans son combat spirituel (17-18 et 28, 1109-10, 1119 ; cf. *Exp.* p. 349-50, sur *Éph.* 1, 18 : « tout héritage terrestre paraît sordide en comparaison des richesses de l'héritage de Dieu »).

Cette insistance sur le jugement revient, avec une intensité accrue, dans divers écrits anonymes : *De malis doctoribus* 9, 1-2 (Caspari, p. 80-82 ; PLS 1, 1429-31) ; *Ep. ad Claudiam*, etc.

Une autre question se pose : Qui est pécheur et comment évaluer la gravité d'un péché ? Pélage ne partage pas la théorie stoïcienne de l'égalité des fautes (mais il lui faut pour cela l'autorité de l'Écriture : « quia et legimus ») ; il estime cependant qu'il est nécessaire, par prudence (*ad cautionem*), d'éviter toutes les fautes légères (*Ad Celantiam* = *Cel.* 6, CSEL 56, p. 334). Quand on lui objecte la difficulté de les éliminer dans le cours compliqué de la vie, il répond que de telles fautes « ne sont pas susceptibles de correction si elles ne peuvent absolument pas être évitées » (*De natura* ; cf. Aug., *De nat. et grat.* 12, 13) : autrement dit, ce ne sont pas des fautes réelles (cf. Célestius, *Definitiones* 1, dans Aug., *De perf. just. hom.* 2). Dans le même traité, il identifie nettement péché, mépris de Dieu et orgueil ; à quoi Augustin réplique, avec un sens plus juste de la psychologie, que beaucoup de fautes ne proviennent pas de l'orgueil, mais sont le fait « d'hommes ignorants, faibles, et souvent d'hommes qui pleurent et gémissent » (*ibid.*, 29, 33).

Pour tout dire, l'eschatologie pélagienne, rigoureuse à l'extrême, ne laisse guère qu'à une élite l'espérance du salut. Même si cette rigueur est la contrepartie d'un christianisme sans compromis, le nombre des élus, dans cette perspective, n'est certainement pas plus élevé que dans la perspective augustinienne. Pélage restreint lui aussi la volonté universelle de salut, en ramenant 1 *Tim.* 2, 4 au principe premier de son système : « *Qui uult omnes homines saluos fieri.* Hinc probatur Deum nemini ad credendum uim inferre, nec tollere arbitrii libertatem » (*Exp.* p. 480).

Malgré certaines insinuations d'Augustin (*De pecc. orig.* 17, 22-19, 25), on doit reconnaître (cf. Fr. Refoulé, RSR, 1963, p. 247-54) que la distinction entre « royaume de Dieu » et « vie éternelle » n'est pas pélagienne.

4° LE PROGRAMME ASCÉTIQUE. – Pélage distingue des *degrés* dans les préceptes de la loi divine :

« Sache que dans les Écritures divines, par lesquelles seules tu peux avoir une pleine intelligence de la volonté de Dieu, certaines choses sont défendues, d'autres commandées, quelques-unes concédées, plusieurs conseillées. Sont défendues les mauvaises, commandées les bonnes, concédées les « moyennes » (*media*), conseillées les « parfaites » (*Dem.* 9, PL 33, 1105). Ce qui relève des deux premières catégories est matière de péché. A tous est commandée *la justice*, selon la règle évangélique (*Mt.* 7, 21) : « ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux ». « Sont d'autre part concédés le mariage, l'usage du vin et de la viande ; mais s'en abstenir est l'objet d'un conseil plus parfait » (*ibid.* ; cf. *Cel.* 5, CSEL 56, p. 333).

Les chapitres suivants de *Dem.* (10-27) énoncent successivement le programme de perfection qui convient à la vierge consacrée : justice, mépris des richesses terrestres pour acquérir les spirituelles, tempérance dans la nourriture et la boisson, habitude des vertus, renoncement aux distractions de la haute société, combat spirituel, observance des petits préceptes, vie sans reproche, chasteté, amour de Dieu et du prochain, même des ennemis, humilité, dédain des flatteries, jeûne accompagné de bienfaisance aux pauvres, prière et *lectio divina*, souci de la parure spirituelle, vigilance et support des critiques, garde des pensées et du cœur. Une règle de vie analogue est proposée à Célantia, mais adaptée à la condition d'une femme mariée, maîtresse de maison : elle doit en particulier veiller sur sa *familia* (domesticité) comme une mère, avec plus de bonté que de sévérité, respecter l'autorité de son mari (25-26, CSEL 56, p. 350-51).

Démétriade et Célantia étaient des personnes de haute qualité. Le programme proposé à l'ensemble des groupes

devait être moins élevé ; il comprenait en tout cas l'ensemble des vertus mentionnées dans *De vita christiana* 6 (cf. *supra*). Cependant la littérature du mouvement s'oriente nettement vers les exigences radicales de l'évangile : la « voie étroite » (*Mt.* 7, 14) est la seule qui convienne au chrétien (*Cel.* 10-11, p. 337-38). Nous étudierons seulement trois points : la condamnation des richesses, l'invitation à la chasteté, la prière.

1) *La condamnation des richesses.* – A vrai dire, les écrits de Pélage insistent peu sur ce point ; même en *Dem.* (11), le mépris des richesses sert surtout à la recherche des biens spirituels. Mais l'enseignement oral du maître comportait sans doute une instruction en ce sens : son influence sur les *Anicii* est probablement à l'origine de la décision prise par Mélanie la jeune et son mari Pinien de liquider progressivement leurs multiples possessions (cf. DS, t. 10, col. 961).

En tout cas, selon la lettre d'Hilaire à Augustin, cet aspect est le seul mentionné en tant que doctrine ascétique parmi les opinions des « pélagiens » de Sicile : « Ils disent... que le riche demeurant dans les richesses ne peut entrer dans le royaume de Dieu, à moins de vendre tous ses biens et qu'il ne peut produire aucun fruit même s'il se sert de ses richesses pour accomplir les commandements » (*Ep.* 156). D'autres écrits manifestent que telle était bien une des prescriptions capitales du mouvement ; il suffit de les mentionner ici, puisque leur contenu a été brièvement exposé dans la première partie : Fastidius : *Humelia de penetentibus* ; *Ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi* ; Pseudo-Sixte : *Ep. Honorificentiae* (tout vendre !, Caspari, p. 10-11 ; PLS 1, 1692) ; *Ep. Humanae* ; *De divitiis* (cf. DS, t. 10, col. 373-74).

2) *La chasteté* fait aussi l'objet de nombreux écrits. Pélage rappelle d'abord à Célantia, après saint Paul, que le mari a pouvoir sur le corps de son épouse et il lui reproche d'avoir fait vœu de chasteté sans avoir consulté son conjoint ; il entend en effet se situer à égale distance de l'égalité de valeur entre mariage et continence selon Jovinien et de la condamnation du mariage selon les manichéens (idée que reprendra Julien d'Éclane contre Augustin). Il ajoute pourtant que le conseil de l'Apôtre sur la continence « ad tempus » (1 *Cor.* 7, 5) « enseigne la méditation de la chasteté » ; il souhaite donc que les deux époux, « ayant exploré leurs forces en vue de la continence », puissent promettre d'un commun accord « une chasteté perpétuelle et continue », selon la volonté de perfection qu'exprime l'Apôtre et dont il donne l'exemple (*Cel.* 28-29 ; CSEL 56, p. 351-53). *Dem.* est le traité le plus complet sur ce sujet.

Cf. encore Fastidius : *De uiduitate* ; Pseudo-Sixte, *Ep. de castitate*, etc.

3) *La prière* est incontestablement un des points faibles du programme « pélagien ». Dans les *Expositiones*, Pélage passe rapidement sur les textes pauliniens qui lui donneraient occasion d'en parler ; il les interprète plutôt dans un sens moralisant (cf. p. 384-85, sur *Éph.* 6, 18 ; p. 436, sur 1 *Thess.* 5, 17). La Lettre à Démétriade prescrit pourtant un temps fort de prière quotidienne :

« Il faut prévoir un nombre d'heures déterminé et fixé à l'avance pour que tu puisses pleinement vaquer à Dieu et te maintenir comme par une loi au sommet de ton intention. Le mieux est de consacrer à cette œuvre (*operi*) la matinée, c'est-à-dire la meilleure partie de la journée, et jusqu'à la troisième heure, en appliquant ton âme au combat céleste, de passer ce temps comme à un exercice de gymnase. Durant ces heures, chaque jour, prie dans un endroit secret de ta maison, chambre fermée. Même dans la Ville, réserve-toi une solitude et, un moment à l'écart des tiens, unis-toi étroitement à Dieu ; ensuite, rendue aux regards des tiens, montre le fruit de ta lecture et de ta prière. Tu ne dois rien faire de plus en ce secret que de nourrir ton âme des paroles divines et, autant qu'il le faut pour toute la journée, te rassasier de cette nourriture plus riche » (24, PL 33, 1115). Suit immédiatement le passage sur la *lectio divina* cité plus haut.

Oratio et *lectio* sont intimement liées. Il semble pourtant que la *lectio* soit prédominante : le temps de l'oraison est encore un temps de méditation sur la loi divine. Malgré les formules *Deo vaces, proprius Deo jungere*, l'oraison reste un exercice ascétique dont le but principal est l'observance de la loi. Il n'y a aucun accent mystique dans la Lettre ; pas davantage dans le commentaire des textes pauliniens où affleure une expérience mystique (cf. *Exp.* p. 139-40 sur 1 *Cor.* 2, 4-16 ; p. 297, sur 2 *Cor.* 12, 1-5 ; p. 345-48 sur *Éph.* 1, 3-14 ; p. 361, *Éph.* 3, 19 est tourné dans un sens ascétique : « *Ut impleamini in omnem plenitudinem Christi.* Ut impleamini in omnibus *uirtutibus* Christi »).

Sur les réponses de Pélage à Diospolis au sujet de la prière, voir les explications très nuancées de G. de Plinval, BA 21, note compl. 65, p. 631-32.

Il convient de citer un fragment de sermon augustinien conservé seulement par Eugippius (*Excerpta ex operibus S. A.*, CSEL 9, p. 899 ; PL 39, 1719-21). Augustin rapporte la réponse d'un pélagien romain au prêtre d'Hippone Urbain, plus tard évêque de Sicca, qui l'interrogeait sur la demande du Pater *et ne nos inferas in tentationem* : « Nous prions que Dieu ne nous induise pas en tentation pour ne pas subir un mal qui n'est pas en notre pouvoir : que je ne tombe pas de cheval, que je ne me rompe pas un pied, qu'un brigand ne me tue pas, et autres choses de ce genre, car cela n'est pas en notre pouvoir ; mais vaincre la tentation de mes péchés, si je le veux je le peux, et je le peux sans le secours de Dieu ». C'était là sans doute l'interprétation vulgarisée de l'enseignement pélagien. Si l'on met à part les traductions des homélies chrysostomiennes sur *Matthieu* par Annianus de Celeda et les *Commentaires sur les Psaumes* de Julien d'Éclane, qui sont aussi pratiquement des traductions de Théodore de Mopsueste, on ne trouve pas d'autres textes importants sur la prière dans la littérature « pélagienne ».

Conclusion. – Il est malaisé de présenter un bilan sur le mouvement pélagien. Nous osons seulement risquer quelques réflexions.

1) Il est indéniable que Pélage et ses disciples ont exercé une influence notable sur la vie chrétienne au début du 5e siècle. Leur appel à un « christianisme intégral » a été pour une bonne part entendu : il suffit de penser aux *Anicii* et autres « supporters » et « patrons » de Pélage (cf. encore P. Brown). Les Lettres à Démétriade et Célantia, ainsi que le *De vita christiana*, restent des documents spirituels de valeur. Quant à Augustin, nous savons que, même déjà engagé dans la controverse, il garda longtemps à Pélage son estime, parlant de lui en termes élogieux et espérant sa « conversion » (cf. J. Ferguson, p. 45s ; M.-F. Berrouard, *Les Lettres 6* et 19**).

Mais un conflit théologique devait inévitablement surgir. Déjà l'affirmation de « la possibilité de ne pas pécher » était excessive dans sa généralité ; on ne s'étonne pas qu'elle ait provoqué les répliques de Jérôme, animées, il est vrai, d'une animosité jalouse. Les thèses sur la non-transmission du péché d'Adam et sur l'innocence des enfants heurtaient des convictions déjà établies, du moins en Occident ; il était difficile aux évêques réunis à Carthage en 411 de les

considérer comme de simples « questions à discuter » ; pour eux, ces positions touchaient à ce qui était déjà devenu matière de foi, la foi exprimée dans les rites liturgiques, sinon dans le symbole.

Pourtant, Pélage et ses disciples furent avant tout les victimes de leur propre *élitisme*. Du projet de former des « chrétiens intégraux », des « chrétiens parfaits » au sentiment ou à la certitude que l'on est soi-même devenu tel, le passage est aisé en psychologie concrète. Autant qu'on peut en juger par le *De gestis* d'Augustin (appuyé sur les documents transmis par Cyrille d'Alexandrie), Pélage se montre trop sûr de lui au synode de Diospolis : il élude les questions, récuse la paternité des textes qu'on lui oppose, prend ses distances par rapport à Célestius. Mais celui-ci, et encore Julien d'Éclane, laissent apparaître des attitudes semblables. Nous n'oserions les taxer d'orgueil, car il est dangereux de porter une telle accusation sur un autre que soi-même ; on peut au moins parler d'assurance excessive ou d'obstination, défauts courants chez qui croit posséder la vérité et ne consent pas à se mettre en question.

2) L'apport spécifique du « pélagianisme » est d'avoir mis en relief l'autonomie et la liberté de l'homme, non pas en opposant l'homme à Dieu, mais en reconnaissant ces privilèges comme dons de Dieu dans son geste créateur. C'est par ce trait surtout que le pélagianisme est entré dans l'histoire au point que, dans la suite, on taxera facilement de « pélagiens » les théologiens ou philosophes qui chercheront à maintenir l'autonomie et la liberté de l'homme, sans pourtant nier sa dépendance vis-à-vis de Dieu : il en fut ainsi pour les humanistes de la Renaissance, pour le jésuite Molina et ses disciples dans la célèbre querelle *De auxiliis*.

3) En affirmant la bonté naturelle de l'homme et ses capacités, fût-ce avec outrance, le pélagianisme apporte une sorte de contrepoint à certaines théories, également excessives, d'Augustin. Celui-ci, instruit par l'expérience personnelle de la difficulté du cheminement vers la foi, tient davantage compte des conditionnements existentiels de l'homme ; il éprouve le besoin de trouver dans la prière le supplément de force intérieure nécessaire pour accomplir pleinement la volonté divine. Pélage avait donc tort de s'indigner devant le « da quod iubes et iube quod uis » des *Confessions* (cf. *De dono persev.* 20, 52). Mais Augustin a certainement poussé trop loin son interprétation du péché originel en ses conséquences : nature humaine radicalement « viciée », souffrance des innocents, dispensation sélective de la grâce, restriction de l'universalité de la volonté divine de salut, prédestination. En particulier, son explication de la transmission du péché d'Adam par la concupiscence sexuelle semble inacceptable, et la formule « user bien d'un mal » pour justifier l'acte conjugal est pour le moins malheureuse. Julien d'Éclane n'avait pas tort de le contredire sur ces points. A notre avis ces « théories excessives » résultent, chez Augustin, d'un emploi abusif du principe, fécond par ailleurs, de l'*intellectus fidei* : en appliquant la raison aux textes de l'Écriture, il lui arrive d'en forcer le sens (cf. A. Solignac, *La double tradition augustinienne*, dans *Anthropologie et Humanisme*, Colloque de Chantilly, sept. 1983, publié dans les *Cahiers de Fontenay*, n. 39-40, 1985, p. 67-77). Il est significatif que les documents romains qui condamnent Pélage et ses disciples fassent silence sur ces conceptions d'Augustin (cf. art. *Prosper d'Aquitaine, supra*).

Il ne s'agit pas de réhabiliter le « pélagianisme » : réhabilitation impossible pour les points dogmatiques, et même pour la rigueur du programme ascétique ; il convient cependant de rendre justice à l'intention première de Pélage et de reconnaître la valeur spirituelle permanente des meilleurs écrits du mouvement.

Aimé SOLIGNAC.

Bibliographie générale (voir aussi les *sigles* détaillés au début de l'art.).

F.-M. Abel, *Le « Praedestinatus » et le pélagianisme*, RTAM, t. 35, 1968, p. 5-25. – ACO, voir *sigles*. – B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8e éd. Fribourg/Br., 1978. – A. Amelli, *Spicilegium Casinense complectens Analecta Sacra et Profana e Codd. Casinensibus...*, t. 1-4, Monte Cassino, 1888-1936. – G.I. Ascoli, *Il codice Irlandese dell'Ambrosiana* (Archivio Glottologico Italiano 5), Rome, 1878. – M. Aubineau, *Photius, Bibliothèque : Codex 53 sur les Pélagiens*, dans *Revue de Philologie*, t. 93, 1967, p. 232-41.

J. Baer, *De operibus Fastidii*, Nuremberg, 1902. – G. Barbero, *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio* (*Classici Politici* 13), Turin, 1962. – J. Bareille, *Œuvres complètes de S. Jérôme...*, t. 1-18, Paris, 1878-1885. – C.W. Barnard, *Pelagius and Early Syriac Christianity*, RTAM, t. 35, 1968, p. 193-96. – P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale* (Studia Patristica Mediolanensia 8), Milan, 1978. – M.-F. Berrouard, *L'exégèse augustinienne de Rom. 7, 7-25 entre 396 et 418 avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise « pélagienne »*, Rech. Aug., t. 16, 1981, p. 101-96 ; *Les Lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise « pélagienne »*, REAug., t. 27, 1981, p. 264-77 ; *Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique : les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23*A de saint Augustin, ibid.*, t. 31, 1985, p. 46-70. – BHM, voir Lambert, et *sigles*. – *Bibliotheca Casinensis...*, t. 1-5, Monte Cassino, 1873-1894. – T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Acta Universitatis Upsaliensis 1957, 9), Uppsala, 1957. – G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Londres, 1964, p. 317-93 ; *How Pelagian was Pelagius? An examination of the Contentions of T. Bohlin*, St.Patr., t. 9 = TU 94, 1966, p. 350-58 ; *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, dans *Augustinian Studies* = *August.St.*, t. 1, 1970, p. 31-47 ; *Augustine and Modern Research on Pelagianism* (The Saint Augustine Lecture Series 1970), Villanova, Pa., 1972. – J.-P. Bouhot, *Version inédite du sermon Ad neophytos de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin*, REAug., t. 17, 1971, p. 27-41. – G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (Analecta Biblica 9), Rome, 1958. – P. Brown, *Pelagius and his supporters. Aims and Environment*, JTS, t. 19, 1968, p. 93-114 = *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres, 1972, p. 183-207 ; *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West*, JTS, t. 21, 1970, p. 56-72 = *Religion...*, p. 208-26 ; *Sexuality and Society in the fifth Century A.D. : Augustine and Julian of Eclanum*, dans *Tria Corda, Scritti in onore di A. Momigliano*, éd. E. Gamba (Biblioteca di Athenaeum 1), Côme, 1983, p. 49-70. – A. Bruckner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, TU 15, 3, Leipzig, 1897 ; *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites* (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellenschriften, s. II, 7), Tübingen, 1906 ; *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustinus* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 8), Berlin, 1910 = Aalen 1973. – J.P. Burns, *Augustine's role in the imperial action against Pelagius*, JTS, t. 30, 1979, p. 67-83 ; *The interpretation of Romans in the Pelagian Controversy, August.St.*, t. 10, 1979, p. 43-54.

A.B. Caillau, *S. Augustini Hip. ep. opera omnia*, t. 24-24 bis (Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum 131-131 bis), Paris, 1842. – G. Cannone, *Sull'attribuzione del De vita christiana a Pelagio*, dans *Vetera Christianorum*, t. 9, 1972, p. 219-31. – C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus dem zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums...*, Christiania, 1890 = Bruxelles, 1964. – F. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 1-2), t. 1-2, Louvain-Paris, 1922. – A. Chastagnol, *La fin du monde antique, De Stilicon à Justinien (V^e s. et début VI^e), Recueil de textes*, Paris, 1976. – J.E. Chisholm, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon Against the Pelagians and Celestians* (Paradosis 20-21), t. 1-2, Fribourg/S., 1967-1980. – P.R. Coleman-Norton, *Roman State & Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, t. 2, Londres, 1966. – B. Czapla, *Gennadius als Litteraturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift... « De Viris illustribus »* (Kirchengeschichtliche Studien 4, 1), Münster, 1898.

G. Datz, *Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der « Arme Heinrich » Hartmanns von Aue* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 108), Göppingen, 1973. – J. de Blic, *Le péché originel selon Saint Augustin*, RSR, t. 17, 1927, p. 512-31. – L. De Coninck, M.J. D'Hont, *Iuliani Aeclanensis Libri Iob, Tractatus Prophetarum Osee Iohel et Amos*, CCL 88, 1977 ; *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt*, CCL 88A, 1977. – E. Dekkers, *Scriptores Pelagiani*, CPL, p. 166-77. – H. de Lavalette, *L'interprétation du Ps. 1, 5 chez les Pères « miséricordieux » latins*, RSR, t. 48, 1960, p. 544-63. – J.J. Dempsey, *Pelagius's Commentary on St. Paul*, Rome, 1937. – H. De Noris = Norisius, *Historia Pelagiana et Dissertatio de Synodo V. Œcumenica in qua Origenis ac Theodori Mopsuesteni Pelagiani erroris Auctorum justa damnatio exponitur*, Padoue, 1673.

G. De Plinval, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage*, dans *Revue de Philologie*, t. 60, 1934, p. 9-42 ; *Pélage et les premiers aspects du Pélagianisme*, RSPT, t. 25, 1938, p. 429-58 ; *Le problème de Pélage sous son dernier état*, RHE, t. 35, 1939, p. 5-21 ; *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne, 1943 ; *Essai sur le style et la langue de Pélage, suivi du traité inédit « De induratione cordis Pharaonis »* (Collectanea Friburgensia NS 31), Fribourg/S., 1947 ; *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne*, dans *Revue des Études Latines*, t. 29, 1951, p. 284-94 ; *Points de vue récents sur la théologie de Pélage*, RSR, t. 46, 1958, p. 227-36 ; *Eutrope*, DS, t. 4, 1961, c. 1729-31 ; *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage ?*, REAug., t. 19, 1973, p. 158-62. – G. de Plinval, J. de La Tullaye, *La Crise Pélagienne I, Epistula ad Hilarium Syracusanum, De perfectione iustitiae hominis, De natura et gratia, De gestis Pelagii* (BA 21), Paris, 1966.

A. De Veer, J. Plagnieux, F.-J. Thonnard, *La Crise Pélagienne II, De gratia Christi et de peccato originali libri II, De natura et origine animae libri IV* (BA 22), Paris, 1975. – R. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (StT 93), Vatican, 1939. – A. Di Berardino éd., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, voir *sigles*. – E. Dinkler, *Pelagius*, Pauly-Wissowa, t. 19, 1, 1937, c. 226-42. – J. Duhr, *Une lettre de condoléance de Bachiarius (?)*, RHE, t. 47, 1952, c. 530-85. – J. Dumortier, *Jean Chrysostome, A Théodore*, SC 117, 1966. – W. Dunphy, *A Manuscript Note on Pelagius' De vita christiana (Paris, BN Lat. 10463)*, dans *Augustinianum*, t. 21, 1981, p. 589-91 ; *Rufinus the Syrian's « Books »*, *ibid.*, t. 23, 1983, p. 523-29 ; *The Liber De Fide of Rufinus the Syrian (?) at the beginnings of the pelagian crisis*, thèse Inst. Augustinianum, Rome, 1984. – Y.-M. Duval, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse*, REAug., t. 24, 1978, p. 243-71 ; *Pélage est-il le censeur inconnu de l'Aduersus Iouinianum à Rome en 393 ? Ou : Du « portrait-robot » de l'hérétique chez s. Jérôme*, RHE, t. 75, 1980, p. 525-57.

Epistole de san hieronymo uulgare..., Ferrare, 1494. – J. Ernst, *Pelagianische Studien. Kritische Randbemerkungen zu Klasen und Wörter*, dans *Der Katholik*, t. 64, 1884, p. 225-59 ; t. 65, 1885, p. 241-69. – H.H. Esser, *Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar*, Inauguraldiss., Bonn, 1960-1961 (Dactyl.) ; *Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius*, St. Patr., t. 7 = TU 92, 1966, p. 443-61. – G.R. Evans, *Neither a Pelagian Nor a Manichee*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 35, 1981, p. 232-44. – R.F. Evans, *Pelagius, Fastidius, and the Pseudoaugustinian De Vita Christiana*, JTS, t. 13, 1962, p. 72-98 ; *Pelagius' Veracity at the Synod of Diospolis*, dans *Studies in Mediaeval Culture*, éd. J. Sommerfeldt, Kalamazoo, Mich., 1964, p. 21-30 ; *Four Letters of Pelagius*, Londres, 1968 ; *Pelagius Inquiries and Reappraisals*, Londres, 1968.

J. Ferguson, *Pelagius. An historical and theological study*, Londres, 1957. – J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^e et V^e siècles*, dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, t. 15, 1979, p. 28-53. – H.J. Frede, *Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 3), Fribourg/Br., 1961 ; *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, t. 1-2 (Aus der Geschichte... 7-8), *ibid.*, 1973-1974 ; *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel* (Vetus Latina 1, 1), *ibid.*, 1981 ; *Aktualisierungsheft 1984* (1, 1A) ; *Ergängzungen*, 1985. – C.A. Garcia Allen (= Garcia Sanchez), *Pelagius and Christian Initiation. A Study in Historical Theology*, Phil. Diss., Washington, 1978 – Ann Arbor, Mich., 1979. – J. Garnier, *Marii Mercatoris... Opera quaecumque extant*, t. 1-2, Paris, 1673, repris avec mises au point de Baluze en PL 48. – W. Geerlings, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 24, 1981, p. 56-66. – F. Ghizzoni, *Sulpicio Severo* (Università degli Studi di Parma, Istituto di Lingua e Letteratura latina 8), Rome, 1983. – J.-M. Girard, *Augustin et la mort durant la querelle pélagienne (411-430)*, Grand-St-Bernard, 1980, p. 1-33 + I-III (dactyl.) ; *La mort chez S. Augustin, Grandes lignes de l'évolution de sa pensée telle qu'elle apparaît dans ses Traités*, thèse, Fribourg/S., 1986. – J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Diss., Düsseldorf, 1955. – G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mayence, 1972 ; G. Greshake, W. Geerlings, *Quellen geistlichen Lebens, Die Zeit der Väter*, Mayence, 1980. – V. Grossi, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413*, dans *Augustinianum*, t. 9, 1969, p. 30-61 ; *Avversari e amici di Agostino*, Patrol. III, Rome, 1978, p. 434-75. – S. Guldenbek, etc., *Opera D. Ioannis Chrysostomi*, t. 1-5, Bâle, 1558.

A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1887 – Hildesheim, 1962. – C. Halm, *Sulpicii Severi Libri qui supersunt*, CSEL 1, 1866. – A. Hamman, *Scripta pelagiana*, PLS 1, 1679-1704. – P.W. Harkins, *Chrysostom's Sermo Ad Neophytos*, St. Patr., t. 10 – TU 107, 1970, p. 112-17. – G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, CSEL 3, 3, 1871. – R.S.T. Haslehurst, *The Works of Fastidius*, Londres, 1927. – R. Hedde, É. Amann, *Pélagianisme*, DTC, t. 12, 1933, col. 675-715. – I. Hilberg, *S. Eusebii Hieronymi Epistulae*, CSEL 54-56, 1910-1918. – E. Honigmann, *Annianus, Deacon of Celeda (415 A.D.)*, dans *Patristic Studies* (StT 173), Vatican, 1953, p. 54-58. – K.C. Huber, *The Pelagian Heresy. Observations on its social context*, Diss. Oklahoma State Univ., Stillwater, 1979 = Ann Arbor, 1984.

A. Kalff, *Ps.-Hieronymi De septem ordinibus ecclesiae*, Inaugural-Diss., Würzburg, 1938. – I. Kirmer, *Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schrifttum*, St. Ottilien, 1938. – F. Klasen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte*, Fribourg/Br., 1882. – U. Koch, *Pelagio e la lettera agli Ebrei*, dans *Religio*, t. 11, 1935, p. 21-30. – K. Künstle, *Die Schriften des brit. Bischofs Fastidius*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 82, 1900, p. 193-204.

A.-M. La Bonnardière, *Aurélius de Carthage*, dans *Augustinus-Lexikon*, t. 1, 1986. – B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymi*

miana Manuscripta (Instrumenta Patristica 4), 7 vol., Steenbrugge, 1969-1972. – F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia* (StT 35), t. 1-2, Faenza, 1927. – W. Liebeschuetz, *Did the Pelagian movement have social aims ?*, dans *Historia*, t. 12, 1965, p. 227-41 ; *Pelagian evidence on the last period of Roman Britain ?*, dans *Latomus*, t. 26, 1967, p. 436-47. – F. Loofs, *Pelagius und der pelagianische Streit*, RE, t. 15, 1904, col. 747-74 ; *Pelagius*, RE, t. 24, 1913, col. 310-12.

G. Madec, *Du nouveau dans la correspondance augustinienne*, REAug., t. 27, 1981, p. 55-66. – A.-M. Malingrey, *Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome « Quod nemo laeditur... »*, SE, t. 16, 1965, p. 320-54 ; *Jean Chrysostome, Sur le Sacerdoce (Dialogue et Homélie)*, SC 272, 1980, p. 40-42. – A. Mandouze, *Alypius, Aurelius* [1], dans *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, t. 1 : *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris, 1982, p. 53-65, 105-27. – H.-I. Marrou, *Les attaches orientales du Pélagianisme*, dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'Année 1968*, Paris, 1969, p. 459-72 = *Patristique et humanisme, Mélanges* (Patristica Sorbonensia 9), Paris, 1976, p. 331-44. – H.-I. Marrou, J.-R. Palanque, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, Fasc. 1 provisoire : Prosopographie Pélagienne*, Paris, 1967. – W. Marschall, *Karthago und Rom, Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom* (Päpste und Papsttum 1), Stuttgart, 1971. – G. Martinetto, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*, REAug., t. 17, 1971, p. 83-117. – Mauristes, *S.A. Augustini Hipponensis Episcopi operum...*, t. 1-11, Paris, 1679-1700. – G. Mercati, *Il nome dell'Autore del libellus fidei attribuito a Giuliano d'Eclana*, dans *Opere Minori*, t. 2 (StT 77), Vatican, 1937, p. 244-45. – M.W. Miller, *Rufini presbyteri Liber de fide. A Critical Text and Translation* (Patr. St. 96), Washington, 1964.

G. Morin, *Le De Vita Christiana de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage Ad Viduam*, RBén, t. 15, 1898, p. 481-93 ; *Pélage ou Fastidius ?*, RHE, t. 5, 1904, p. 258-64 ; *Un traité pélagien inédit du commencement du V^e siècle*, RBén, t. 26, 1909, p. 163-88 ; *L'évêque breton Fastidius : son De Vita Christiana adressé à un certain Fatalis*, dans *Études, Textes, Découvertes*, t. 1, Maredsous, 1913, p. 25-26 ; *A travers les manuscrits de Bâle*, dans *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, t. 26, 1927, p. 175-249 ; *Portion inédite de l'apocryphe hiéronymien De septem ordinibus Ecclesiae*, RBén, t. 40, 1928, p. 310-18 ; *Fastidius ad Fatalem ? Pages inédites du V^e siècle d'après le manuscrit CCXXI de Reichenau*, RBén, t. 46, 1934, p. 3-17 ; *S. Caesarii Arelatensis Sermones*, CCL 103, 1953.

J. Morris, *Pelagian Literature*, JTS, n. s., t. 17, 1965, p. 26-60. – C. Munier, *Concilia Africae. A. 345-A. 525*, CCL 149, 1974. – J.N.L. Myres, *Pelagius and the end of Roman Rule in Britain*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 50, 1960, p. 21-36. – E. Nellessen, *Lateinische Summarien zum Hebräerbrief*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 14, 1970, p. 240-51. – F.G. Nuvolone, *Liber Hieronymi Presbyteri De Induratione Cordis Pharaonis et de aliis quattuor Quaestionibus*, Fribourg/S., 1980 (Dactyl.) ; *Problèmes d'une nouvelle édition du De Induratione Cordis Pharaonis attribué à Pélage*, REAug, t. 26, 1980, p. 105-17. – A. Orbe, *El dilema entre la vita y la muerte*, dans *Greg.*, t. 51, 1970, p. 305-65, 509-36.

O. Perler, J.-L. Maier, *Les voyages de S. Augustin*, Paris, 1969. – Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier, H. Barreau, *Œuvres complètes de S. Augustin traduites en français*, t. 1-34, Paris, 1869-1878. – A. Piédagnel, *Jean Chrysostome : Panégyriques de S. Paul*, SC 300, 1982, p. 86-91 : Les anciennes éd. latines du *De laudibus Pauli*. – C. Pietri, *L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 Sept. 1974*, éd. C. Kannengiesser (Théologie Historique 35), Paris, 1975, p. 283-305 ; *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome), Rome, 1976. – R. Pirenne, *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Diss. Pont. Univ. Later., Rome, 1961 (Dactyl.) ; extr. imprimé, *ibid.*, 1961. – Plinval, voir De Plinval. – S. Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia, 1961. – A. Primmer, *Die Originalfassung von Anianus' Epistula ad Orontium*, dans *Antidosis, Festschrift für W. Kraus* (Wiener Studien, Bh. 5), Vienne, 1972, p. 278-89.

F. Refoulé, *Datation du premier Concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, REAug., t. 9, 1963, p. 41-49 ; *La distinction « Royaume de Dieu-Vie éternelle » est-elle pélagienne ?*, RSR, t. 51, 1963, p. 247-54. – M. Riton, *Lettres attribuées à Sulpice Sévère, traduites en français pour la première fois*, dans M. Herbert, *Œuvres de S. S.*, Paris, 1848, t. 1, p. 375-440. – A. Roberts, *The doubtful letters of Sulpitius Severus*, dans *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, II s., t. 11, Grand Rapids, Mich., 1973 (repr.), p. 55-70. – H. Rondet, *Rufin le Syrien et le « Liber de Fide »*, dans *Augustiniana*, t. 22, 1972, p. 531-39.

A. Sage, *Péché originel, Naissance d'un dogme*, REAug., t. 13, 1967, p. 211-48. – H. Savon, *Une consolation imitée de Sénèque et de saint Cyprien (Pseudo-Jérôme, epistula 5, ad amicum aegrotum)*, Rech. Aug., t. 14, 1979, p. 153-90. – C.T.G. Schoenemann, *Bibliotheca Historico-Literaria Patrum Latinorum*, t. 1-2, Leipzig, 1792-94. – H. Von Schubert, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, TU 24, 4, Leipzig, 1903. – E. Schwartz, voir ACO, *sigles*. – A.P.F. Sell, *Augustine versus Pelagius. A Cautionary Tale of Perennal Importance*, dans *Calvin Theological Journal*, t. 12, 1977, p. 117-43. – I.S. Semler, *Pelagii sancti et eruditi monachi epistola ad Demetriadem cum aliis aliorum epistolis*, Halle, 1775. – M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, p. 245-54 (l'A. se trompe en attribuant à Julien d'É. un commentaire de l'*Ép. aux Romains*). – R. (= G.A.) Skalitzky, *A critical edition of Annianus' Latin Version of John Chrysostom's Homilies (15-18) on Matthew 5*, Diss. Philos. Fordham Univ., New York, 1968 – Ann Arbor, 1984 ; *Annianus of Celeda : His Text of Chrysostom's « Homilies on Matthew »*, dans *Aevum*, t. 45, 1971, p. 208-33. – M. Skibbe, *Die ethische Forderung der Patientia in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius*, Diss. Philos., Münster, 1965 (Dactyl.). – A.J. Smith, *The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans*, JTS, t. 19, 1918, p. 162-230 ; t. 20, 1919, p. 55-65 ; *The Commentary of Pelagius on Romans compared with that of Origen-Rufinus, ibid.*, t. 20, 1919, p. 127-77. – A. Souter, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of St Paul, The Problem of its Restoration*, dans *Proceedings of the British Academy*, t. 2, 1905-1906, p. 409-39 ; *Pelagiu's Expositions of thirteen Epistles of St Paul* (TSt 9, 1-3), Cambridge, 1922-1926-1931 ; *A Fragment of an Unpublished Latin Text of the Epistle to the Hebrews, with a Brief Exposition...*, dans *Miscellanea F. Ehrle* (StT 37), t. 1, Vatican, 1924, p. 39-49. – J. Speigl, *Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften*, dans *Scientia Augustiniana* (Festschrift... A. Zumkeller – Cassiciacum 30), Würzburg, 1975, p. 137-54. – F. Stegmüller, N. Reinhardt, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, cf. *sigles*.

E. TeSelle, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius, Explorations in the prehistory of the Pelagian Controversy*, dans *August. St.*, t. 3, 1972, p. 61-95. – W. Thiele, *Die lateinische Texte des 1. Petrusbriefes. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* (Aus der Geschichte der lat. Bibel 5), Fribourg/Br., 1965, p. 154-59 et *index*. – F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, A.C. De Veer, *Premières polémiques contre Julien. De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistulas Pelagianorum* (BA 23), Paris, 1974. – J. Turmel, *L'eschatologie à la fin du 4^e siècle*, dans *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, t. 5, 1900, p. 97-127, 200-32, 289-321.

A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 27), Rome, 1915 ; *Il Commento Cassinese di Giobbe*, dans *Miscellanea Amelli*, Montecassino, 1920, p. 43-51. – J.B. Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid, 1980 ; *El estoicismo de Pelagio*, dans *Estudios Eclesiasticos*, t. 57, 1982, p. 39-63. – D. Vallarsi, *S. Eusebii Hieronymi*

Stridonensis Presbyteri Operum..., t. 1-11, Vérone, 1734-1742. – A.C. Vega, *De la Santa Iglesia Apostolica de Eliberri (Granada)*, dans *España Sagrada* 56, Madrid, 1957, t. 2.

A. Wenger, *Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 1, p. 175-85 ; *L'homélie de saint Jean Chrysostome « à son retour d'Asie »*, REByz., t. 19, 1961, p. 110-23. – W. Wenk, *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33)*, Diss. Univ. Wien, Geisteswiss., Vienne, 1981 (Dactyl.). – O. Wermelinger, *Rom und Pelagius, Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (Päpste und Papsttum 7), Stuttgart, 1975 ; *Marius Mercator*, DS, t. 9, 1978, col. 610-15 ; *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 26, 1979, p. 336-68 ; *Marius Mercator : Denkschrift in der Angelegenheit des Caelestius*, dans *Adversus Tempus* (Mélanges... W. Rordorf), Neuchâtel, 1983, p. 62-71 ; *Alypius und Augustinus zwischen 412 und 430*, dans *Augustinus-Lexikon*, Bâle, 1986, t. 1. – A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, JTS, t. 19, 1918, p. 305-27. – F. Woerter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogmas von der Gnade und Freiheit*, Fribourg/Br., 1866 (1874, 2e éd.). – M. Wojtowytsch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Ueberordnung des Papstes über Konzile* (Päpste und Papsttum 17), Stuttgart, 1981.

J. Ziegler, *Iob* (*Septuaginta* 11, 4), Göttingen, 1982. – A. Zumkeller, R. Habitzky, S. Kopp, A. Maxsein, *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer*, Bd. I : *Strafe und Nachlassung der Sünden, Der Geist und der Buchstabe, Natur und Gnade...*, Würzburg, 1971 ; A. Zumkeller, A. Fingerle, B. Altaner, Bd. II : *Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit, Die Verhandlungen mit Pelagius, Die Gnade Christi und die Erbsünde...*, Würzburg, 1964 ; A. Zumkeller, A. Fingerle, A. Maxsein, D. Morick, Bd. III : *Ehe und Begierlichkeit, Natur und Ursprung der Seele, Gegen zwei pelagianische Briefe...*, Würzburg, 1977.

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance à Mr. J.L. Feiertag.

Flavio G. NUVOLONE.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.
AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv; Grottaferrata (Rome), 1971 svv.
AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.
AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, 1926 svv.
AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.
AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.
AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.
Antonio I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.
Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932.
Beck = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.
BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.
BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957; Auctarium, 1969. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901; Supplementum, 2e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910
gique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.
Bremond = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.
BS = Bibliotheca sanctorum, 12 vol. et Tables, Université du Latran, Rome, 1961-1970.
CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, 1953 svv; CCM = Continuatio mediaevalis; CCG = Series graeca.
CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.
CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961. — CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.
CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.
Cosme de Villiers = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.
Cross-Livingstone = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.
Denzinger = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.
DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.
DES = E. Ancilli, Diccionario enciclopedico di spiritualità, 2 vol., Rome, 1976.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.
Dicc. de España = Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid, Instituto E. Florez, 4 vol., Madrid, 1972-1975.
DIP = Dizionario degli Istituti di perfezione, 6 vol., Rome, 1974 svv.
DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Supplóments.
DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.
EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.
Fliche-Martin = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.
GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.
Hefele-Leclercq = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.
Hurter = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.
Kittel = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.
Krumbacher-Ehrhard = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.
LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.; 2e éd., 1957-1965.
Manitius = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.
Medioevo latino = Medioevo latino. Bollettino bibliografico, Spolète, 1980 svv.
MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1826 svv.
Moreri = L. Moreri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.
NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967; Suppléments.
NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.
OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.
OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.
OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.
Pauly-Wissowa = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.
PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.
PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.
Quétif-Échard = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.
RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv; continué par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972 svv.
RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.
RE = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain — Paris, 1907 svv.
RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.
RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.
SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.
Sommervogel = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; Rivière, Corrections et additions, 1911-1930.
TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
Verfasserlexikon = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955; 2e éd., par K. Ruh, etc., Berlin-New York, 1978 svv.
VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv; Supplément.
VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962; 2e éd., 1970.
Wadding-Sbaralea = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. — Wadding-Chiappini = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

LISTE DES COLLABORATEURS DU DOUZIÈME VOLUME

MM. ·PP.

ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
ADNÈS (P.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
ADRIÁNYI (G.), Prof., Université de Bonn, Allemagne Féd.
AMPE (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
ANDREU (F.), Théatin, Rome.
ANDRIESSEN (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
ANSALDI (J.), Institut protestant de théologie, Montpellier.
ANTONAZZI (G.), Mgr, *S. Congregazione de Propaganda Fide,* Vatican.
APARICIO LÓPEZ (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
ARDURA (B.), Prémontré, Saint-Michel de Frigolet.
ARNOLD (S.), O.F.M. Cap., Altdorf, Suisse.
AUDENAERT (W.), Leuven, Belgique.
BACHT (H.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Féd.
BADALIĆ (J.), S.J., Opatija, Yougoslavie.
BALDWIN (J.W.), Prof., Université John Hopkins, Baltimore, U.S.A.
BARRAU (P.), Prof., Institut catholique, Paris.
BECKER (C.), S.J., Koblenz, Allemagne Féd.
BEDOUELLE (G.), O.P., *Albertinum,* Fribourg, Suisse.
BELCHIOR (M. de L.), Prof., Université de Lisbonne, Portugal.
BELLENGER (A.), O.S.B., *Downside Abbey,* Grande-Bretagne.
BÉRIOU (N.), Prof., Université Paris IV.
BERNOS (M.), Prof., Université d'Aix-en-Provence.
BERROUARD (F.-M.), O.P., L'Arbresle.
BERTRAND (D.), S.J., *Sources chrétiennes,* Lyon.
BESUTTI (G.M.), Servite, *Marianum,* Rome.
BEYLARD (H.), S.J., Archiviste, Cormontreuil.
BICHON (G.), Archiviste, La Rochelle.
BLOMMESTIJN (H.), O.C., Nimègue, Pays-Bas.
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BONHOME (A. de), S.J., Prof., Institut d'Études Théologiques, Bruxelles-Namur, Belgique.
BOURGEOIS (A.), Prêtre du Sacré-Cœur, Rome.
BOVIS (A. de), S.J., Chantilly.
BRADY (I.), O.F.M., *Duns Scotus Formation Center,* Southfield, U.S.A.
BRADY (P.), Prof., Université de Londres, Grande-Bretagne.
BRAUN (R.), Prof., Université de Nice.
BRETON (F.), C.F.S., Montréal, Canada.
BRUAIRE (C.), Prof., Université Paris IV.
CABIÉ (R.), Prof., Institut catholique, Toulouse.
CALATI (B.), Camaldule, Camaldoli, Italie.
CAPPELLUTI (G.), O.P., Rome.
CARDONA (D.M.), Chartreux, Montalegre, Espagne.
CARGNONI (C.), O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
CARREZ (M.), Prof., Institut catholique, Paris.
CARRIVE (L.), Prof., Université Paris III.
CARVALHO (J.A. de), Prof., Université de Porto, Portugal.
CATALAN (J.-F.), S.J., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
CAUDRON (O.), Bibliothécaire, Université de la Réunion.
CERDAN (F.), Prof., Université de Toulouse-Le Mirail.
CERESA-GASTALDO (A.), Prof., Université de Gênes, Italie.
CHADWICK (H.), Prof., Université de Cambridge, Grande-Bretagne.
CHÂTILLON (J.), Chanoine, Paris.
CHEVALLIER (M.), Prof., Université de Strasbourg.
COATHALEM (H.), S.J., Nantes.
CODOÑER (C.), Prof., Université de Salamanque, Espagne.
COLOSIO (I.), O.P., San Domenico di Fiesole, Italie.
COLPO (M.), S.J., *Institutum historicum,* Rome.
COSTE (J.), S.M., Rome.
COSTE (R.), P.S.S., Prof., Institut catholique, Toulouse.
COTHENET (É.), Prof., Institut catholique, Paris.
COUILLEAU (G.), O.C.R., Abbaye des Gardes, Chemillé.
CROUZEL (H.), S.J., Prof., Institut catholique, Toulouse.
DALMAIS (I.-H.), O.P., Paris.
DARRICAU (R.), Prof., Université de Bordeaux.
D'AVRAY (D.L.), Prof., Université de Londres.
DE BAERE (G.), S.J., *Berchmanianum,* Nimègue, Pays-Bas.
DEICHSTETTER (G.), S.J., Nuremberg, Allemagne Féd.
DEMOMENT (A.), S.J., Archiviste, Francheville.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DE SMET (S.), S.J., Heverlee, Belgique.
DESPREZ (V.), O.S.B., Abbaye Saint-Martin, Ligugé.
DEVAUX (A.-A.), Prof., Université Paris IV.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DEVESA (J.), Mercédaire, El Puig (Valence), Espagne.
DI BERNARDO (F.), C.P., Rome.
DODIN (A.), Lazariste, Prof., Institut catholique d'Angers.
DUCLOS (P.), S.J., Archiviste, Chantilly.
DULAEY (M.), Prof., Université de Nantes.
DUMAS (A.), Pasteur, Paris.
DUMEIGE (G.), S.J., Chantilly.
DUPUY (M.), P.S.S., Séminaire Jean XXIII, Kinshasa, Zaïre.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir,* Paris.
EDWARDS (F.), S.J., Archiviste, Londres, Grande-Bretagne.
ERBA (A.M.), Barnabite, Rome.
ESQUERDA BIFET (J.), Mgr, Prof., Università Urbaniana, Rome.
ÉVAIN (F.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
FLUSIN (B.), Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris.
FRACHEBOUD (A.), O.C.R., Abbaye de Tamié.
FRANK (K.S..), O.F.M., Fribourg/Brisgau, Allemagne Féd.
FROST (F.), Prof., Institut catholique, Lille.
GADILLE (J.), Prof., Université de Lyon.
GAGEY (J.), Prof., Université de Paris VII.
GAIFFIER (B. de), S.J., Société des Bollandistes, Bruxelles.
GARRIDO (P.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
GENSAC (H. de), S.J., Archiviste, Toulouse.
GERVAIS (P.), S.J., Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique.
GIORGINI (F.), C.P., Rome.
GÓRSKI (K.), Toruń, Pologne.
GRAFFIN (F.), S.J., Prof., Institut catholique, Paris.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
GRELOT (P.), Prof., Institut catholique, Paris.
GROSSI (I.P.), O.P., Florence, Italie.
GROTH (F.), Dr., Université de Münster, Allemagne Féd.
GUENNOU (J.), Missions Étrangères, Paris.
GUILLAUME (P.-M.), Évêque de Saint-Dié.
GUILLAUMIN (M.-L.), *Sources Chrétiennes,* Paris.
GUILLET (J.), S.J., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
GUITTON (A.), S.S.S., Paris.
GUTIÉRREZ (D.), O.S.A., Rome.
HALL (B.), Prof., Université de Cambridge, Grande-Bretagne.
HASENOHR (G.), C.N.R.S., Paris.
HERNÁNDEZ (R.), O.P., Salamanque, Espagne.
HOGG (J.), Prof., Université de Salzbourg, Autriche.
HOLT (G.), S.J., Londres, Grande-Bretagne.
HONEMANN (V.), Prof., Université de Göttingen, Allemagne Féd.
HOURLIER (J.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicum,* Rome.
IGNACIO DE MADRID, O.S.H., Santa Maria del Parral, Espagne.
ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
JACQUES (X.), S.J., Prof., Facultés catholiques, Namur, Belgique.
JEUDY (C.), C.N.R.S., Paris.
JOHN (M.), Little Company of Mary, Rome.
JOSEPH DE SAINTE-MARIE, O.C.D., *Teresianum,* Rome.
KADLEC (J.), Prof., Litomerice, Tchécoslovaquie.
KOEHLER (T.), S.M., Prof., Université de Dayton, U.S.A.
KOEHN (R.), Prof., Université de Constance, Allemagne Féd.
KRAJCAR (J.), S.J., *Istituto Orientale,* Rome.
KÜPPERS (K.), Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Féd.
LABARRIÈRE (P.-J.), S.J., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
LADARIA (L.), S.J., Prof., Université Comillas, Madrid, Espagne.
LAFON (M.), El-Kbab, Maroc.
LAMARCHE (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
LA MARTINIÈRE (C. de), S.C.J., Archiviste, Poitiers.
LEBREC (J.), Prof., Institut catholique, Paris.
LE BRUN (J.), Prof., École pratique des Hautes Études, Paris.
LEBRUN (R.), Prof., Université de Leuven, Belgique.
LEDEUR (É.), Chanoine, Besançon.

LÉGASSE (J.), O.F.M. Cap., Prof., Institut catholique, Toulouse.
LÉVÊQUE (J.), O.C.D., Paris.
LIENHARD (J.), S.J., Prof., Marquette University, U.S.A.
LIGNÉE (H.), Lazariste, Yaoundé, Cameroun.
LONGÈRE (J.), P.S.S., C.N.R.S., Paris.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté de théologie du Nord, Burgos, Espagne.
LOUIS-MARIE, O.C.D., Lille.
LUNDÉN (T.), Dr., Lund, Suède.
LYONNET (S.), S.J., Prof., Institut biblique, Rome.
MAJKOWSKI (J.), S.J., Varsovie, Pologne.
MARAVAL (P.), Prof., Université de Strasbourg.
MARCHASSON (Y.), Mgr, Paris.
MARCHEL (V.), Lucerne, Suisse.
MARTEL (G. de), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
MARTINAIS (C.-M.), Frère des Écoles Chrétiennes, Paris.
MARTY (F.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
MATOS FERREIRA (A.), Université catholique, Lisbonne, Portugal.
MATTOSO (J.), Prof., Université nouvelle, Lisbonne, Portugal.
MECH (P.), S.J., Archiviste, Francheville.
MÉHAT (A.), Prof., Versailles.
MELLINATO (G.), S.J., *Civiltà cattolica*, Rome.
MERL (O.), O.C.D., Kreuzberg, Allemagne Féd.
MESNARD (J.), Prof., Université de Paris IV.
MEYENDORFF (J.), Prof., Orthodox Theological Seminary, Crestwood, U.S.A.
MICHEL (J.), Spiritain, Rosay-en-Brie.
MIKKERS (E.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
MIQUEL (P.), O.S.B., Abbaye Saint-Martin, Ligugé.
MOLLAT (M.), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
MOMMAERS (P.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
MOREL (C.), S.J., Aix-en-Provence.
MORENO (M.A.), S.J., Prof., Université de Córdoba, Argentine.
MORETTI (R.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
MORIONES (I.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
MORLOT (F.), Prêtre du Cœur de Jésus, Troyes.
MULLER (C.), Colmar.
NASELLI (C.A.), C.P., Rome.
NICOLAS (M.-J.), O.P., Toulouse.
NIERO (A.), Mgr, *Seminario patriarchale*, Venise.
NIKIPROWETZKY (V.), Prof., Université de Paris IV.
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
NUVOLONE (F.G.), Prof., Université de Fribourg, Suisse.
O'CARROLL (M.), Spiritain, Blackrock, Irlande.
OURY (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
PACHO (E.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
PACIK (R.), Dr., Université d'Innsbruck, Autriche.
PALACIN (L.), S.J., Prof., Université de Goiâna, Brésil.
PEANO (P.), O.F.M., Grottaferrata, Quaracchi, Italie.
PICASSO (G.), O.S.B., Abbaye Saint-Benoît, Seregno, Italie.
PIERONI (G.), Clerc rég. de la Mère de Dieu, Rome.
PODSKALSKY (G.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Féd.
PORRES ALONSO (B.), O.S.T., Cordoue, Espagne.
PORTEMAN (K.), Prof., Université de Leuven, Belgique.
POULENC (J.), O.F.M., Grottaferrata, Quaracchi, Italie.
POUZET (L.), S.J., Prof., Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban.
PRUD'HOMME (F.), C.S.V., Montréal, Canada.
RAFFIN (P.), O.P., Paris.
RAVIER (A.), S.J., Chantilly.
REPETTO (F.), Mgr, Gênes, Italie.
RIETSCH (P.), S.J., Prof., Université Sophia, Tokyo, Japon.
ROBRES LLUCH (R.), Archiviste, Valence, Espagne.
RODRIGUEZ (O.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
ROLLIER (J.), S.J., Courtrai, Belgique.
ROTUREAU (G.), Oratoire, Paris.
ROZIER (C.), Mariste, Lyon.
RUIZ JURADO (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
SAGNE (J.-C.), O.P., Lyon.
SAGOT (P.), Congrégation de Notre-Dame, Paris.
SAINSAULIEU (J.), Reims.
SAINT-JEAN (M.), Sœur de la Présentation de la Vierge, Tours.
SAINT-JEAN (R.), S.J., Scolasticat Saint-Paul, Tananarive, Madagascar.
SAMPERS (A.), C.SS.R., *Institutum historicum*, Rome.
SÁNCHEZ (V.), O.F.M., *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, Espagne.
SANLÉS (R.), Mercédaire, Poyo, Pontevedra, Espagne.
SANNAZZARO (P.), Camillien, Rome.
SAXER (V.), Mgr, Rome.
SCADUTO (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
SCHMITT (C.), O.F.M., Grottaferrata, Quaracchi, Italie.
SCHNELL (B.), Prof., Université de Wurtzbourg, Allemagne Féd.
SCHRAMA (M.), O.S.A., Eindhoven, Pays-Bas.
SCHULZ (F.), Dr., Université d'Heidelberg, Allemagne Féd.
SCZANIECKI (P.), O.S.B., Skawina, Pologne.
SECRET (F.), Prof., École pratique des Hautes Études, Paris.
SEROUET (P.), O.C.D., Paris.
SEUX (M.-J.), Prof., Institut catholique, Paris.
SEYSSEL (C. de), Auxiliatrice, Paris.
SIEBEN (H.J.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Féd.
SIGAL (P.-A.), Prof., Université Paul Valéry, Montpellier.
SMET (J.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
SPANNEUT (M.), Prof., Institut catholique, Lille.
STANDAERT (M.), O.C.R., Abbaye de Scourmont, Belgique.
STARING (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
STEGGINK (O.), O.C., Nimègue, Pays-Bas.
STEPHANOU (P.), S.J., Prof., *Istituto Orientale*, Rome.
STIERLI (J.), S.J., Edlibach, Suisse.
SULLIVAN (F.A.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
TANS (J.A.G.), Prof., *Rijksuniversiteit*, Groningen, Pays-Bas.
TERMONT (M.-M.), P.S.A., Rome.
THILS (G.), Mgr, Prof., Université de Leuven, Belgique.
TILLARD (J.-M.-R.), O.P., Prof., Collège dominicain de théologie, Ottawa, Canada.
TOWNSEND (R.D..), Dr., Lincoln College, Oxford, Grande-Bretagne.
TRUBLET (J.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
VALABEK (R.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
VALLIN (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherches, Paris.
VALVEKENS (J.-B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
VAN CRANENBURG (H.), O.S.B., Abbaye d'Oosterhout, Pays-Bas.
VAN DAMME (D.), O.P., Prof., Université de Fribourg, Suisse.
VAN DIJK (W.-C.), O.F.M. Cap., Paris.
VASSE (D.), S.J., Lyon.
VAUCHEZ (A.), Prof., Université de Paris X.
VEISSIÈRE (M.), Chanoine, Provins.
VEKEMAN (H.W.), Prof., Université de Cologne, Allemagne Féd.
VERDEYEN (P.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
VIARD (P.), Chanoine, Langres.
VIDAL (M.), P.S.S., Prof., Institut catholique, Paris.
VINATIER (J.), Château-du-Loir.
VIZZARI (D.), *Pii Operai*, Rome.
WARE (K.), Mgr, Oxford, Grande-Bretagne.
WEAVER (E.), Prof., Université Notre-Dame, Indiana, U.S.A.
WEBER (B.), Dr., *Ruhr-Universität*, Bochum, Allemagne Féd.
WEYNS (N.-J.), Prémontré, Abbaye de Tongerlo, Belgique.
WICKS (J.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
WINTER (A.), Prof., Séminaire de Fulda, Allemagne Féd.
WULF (F.), S.J., *Geist und Leben*, Munich, Allemagne Féd.
ZARAGOZA PASCUAL (E.), O.S.B., Madrid.
ZOVATTO (P.), Prof., Université de Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Féd.

TABLE DES ARTICLES DU DOUZIÈME VOLUME

Pacaud (PIERRE), c. 1. – Gaston ROTUREAU.
Paccory (AMBROISE), c. 1. – Clément-M. MARTINAIS.
Pacheco (BALTHASAR), c. 5. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pacheu (JULES), c. 6. – Paul VIARD.
Pachôme, c. 7. – Heinrich BACHT.
Pachymère (GEORGES), c. 16. – Aimé SOLIGNAC.
Pacien de Barcelone, c. 17. – Aimé SOLIGNAC.
Pacifique de Cerano, c. 21. – Pierre PÉANO.
Pacifique de la Croix, c. 22. – Hein BLOMMESTIJN.
Paciuchelli (ANGE), c. 23. – Innocenzo COLOSIO.
Padilla (JEAN de), c. 26. – Augustin DEVAUX.
Padilla (PIERRE de), c. 28. – Redemptus Maria VALABEK.
Paeps (JEAN-BAPTISTE), c. 31. – Jos ANDRIESSEN.
Paes (BALTHASAR), c. 32. – Bonifacio PORRES ALONSO.
Pagani (ANTOINE), c. 34. – Pierre PÉANO.
Pagani (JEAN-BAPTISTE), c. 35. – François ÉVAIN.
Pagnini (SANTE), c. 38. – Innocenzo COLOSIO.
Pagnone (ALPHONSE), c. 39. – Andrea M. ERBA.
Paissy Velichkowsky, c. 40. – Aimé SOLIGNAC.
Paix. – I. La paix entre les hommes, c. 40. – René COSTE. – II. La paix intérieure, c. 56. – Hermann Josef SIEBEN.
Palafox y Mendoza (JEAN), c. 73. – Alvaro HUERGA.
Palamas (GRÉGOIRE), c. 81. – Jean MEYENDORFF.
Palau y Quer (FRANÇOIS), c. 107. – Eulogio PACHO.
Palazzi (JEAN), c. 112. – Antonio NIERO.
Pallade d'Hélénopolis, c. 113. – Bernard FLUSIN.
Pallarès (JOSEPH-SIMON), c. 127. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pallavicino (CHARLES-EMMANUEL), c. 127. – Mario COLPO.
Pallu (FRANÇOIS), c. 128. – Jean GUENNOU.
Pallu (MARTIN), c. 130. – André DERVILLE.
Palma (BARNABÉ de), c. 132. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Palma (BIAGIO), c. 139. – Andrea M. ERBA.
Palma (JEAN-FERRANTE), c. 141. – Pietro SANNAZZARO.
Palmio (BENOÎT), c. 142. – Mario SCADUTO.
Palomino (PIERRE), c. 144. – Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Paltz (JEAN JEUSER de), c. 145. – Adolar ZUMKELLER.
Paluzzi (CATHERINE), c. 149. – Giovanni ANTONAZZI.
Pamphile de Césarée, c. 150. – Aimé SOLIGNAC.
Pancratius (ANDRÉ), c. 153. – Frieder SCHULZ.
Panes (ANTOINE), c. 154. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Paneti (BAPTISTE), c. 156. – Adrien STARING.
Panhausen (JACQUES), c. 156. – Jean-Baptiste VALVEKENS.
Panigarola (FRANÇOIS), c. 157. – Jérôme POULENC.
Pantène, c. 159. – André MÉHAT.
Panziera (HUGUES), c. 161.
Panzuti (BLAISE), c. 161. – André SAMPERS.
Paolacci (MARIE-DOMINIQUE), c. 162. – Gerardo CAPPELLUTI.
Paoletti (AUGUSTIN), c. 163. – David GUTIÉRREZ.
Paoli (ARCHANGE), c. 163. – Adrien STARING.
Paoli (SÉBASTIEN), c. 164. – Pietro PIERONI.
Papczynski (STANISLAS), c. 165. – Jozef MAJKOWSKI.
Papebroch (DANIEL), c. 166. – Baudouin de GAIFFIER.
Papini (JEAN), c. 168. – Pietro ZOVATTO.
Pâques, c. 171. – Irénée-Henri DALMAIS.
Paracelse, c. 182. – Jared WICKS.
Paradis. – I. Dans la tradition chrétienne, c. 187. – Pierre MIQUEL. – II. Le désir du paradis, c. 197. – Jean-Claude SAGNE.
Paradisus animae intelligentis, c. 203. – Volker HONEMANN.
Paratus (SERMONES PARATI), c. 204. – Volker HONEMANN.
Paravicino y Arteaga (HORTENSIO FÉLIX), c. 205. – Francis CERDAN.
Parceval (JEAN), c. 207. – Augustin DEVAUX.
Pardon. – I. Écriture, c. 208. – Jacques GUILLET. – II. Problématique contemporaine, c. 215. – François MARTY.
Parea (CHARLES), c. 222. – Andrea M. ERBA.
Paredes (BERNARD de), c. 223. – Pablo M. GARRIDO.
Paredes (MANUEL de), c. 224. – Pablo M. GARRIDO.
Parent (NICOLAS), c. 228. – Maur STANDAERT.
Paret (MARIE), c. 228. – Pierre RAFFIN.
Parfait (VŒU DU PLUS PARFAIT), c. 229. – Alfred de BONHOME.
Paris (FRANÇOIS), c. 233. – Raymond DARRICAU.
Paris (PIERRE), c. 234. – Irénée NOYE.
Parisi (FRANÇOIS), c. 235. – Andrea M. ERBA.
Parisis (PIERRE-LOUIS), c. 236. – Paul VIARD.
Parisot (JOSEPH), c. 237.
Parole de Dieu, c. 237. – Jacques GUILLET.
Paroles intérieures, c. 252. – André DERVILLE.
Parpera (HYACINTHE), c. 257. – Francesco REPETTO.
Parra (CHARLES), c. 259. – Henri de GENSAC.
Parrhèsia, c. 260. – Pierre MIQUEL.
Parsch (PIUS), c. 267. – Rudolf PACIK.
Parvillez (ALPHONSE de), c. 271. – Hugues BEYLARD.
Parvilliers (ADRIEN), c. 272. – André DERVILLE.
Pascal de Ampudia, c. 273. – Ramón HERNÁNDEZ.
Pascal Baylón, c. 275. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pascal de Vitoria, c. 278. – Clément SCHMITT.
Pascal (BLAISE), c. 279. – Jean MESNARD.
Pascha (JEAN), c. 291. – Hein BLOMMESTIJN.
Paschase de Dume, c. 294. – Aimé SOLIGNAC.
Paschase Radbert, c. 295. – Réginald GRÉGOIRE.
Pascoli (GABRIEL), c. 301. – Francesco ANDREU.
Pascual (ANTOINE), c. 303. – Victor SÁNCHEZ GIL.
Pascual (AUGUSTIN ANTOINE), c. 306. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Pasquali (JEAN-BAPTISTE), c. 306. – Pietro ZOVATTO.
Passavanti (JACQUES), c. 307. – Isnardo Pio GROSSI.
Passerini (PIERRE-MARIE), c. 310. – Innocenzo COLOSIO.
Passion (MYSTIQUE de la), c. 311. – Flavio DI BERNARDO.
Passions et vie spirituelle, c. 339. – Aimé SOLIGNAC.
Passivité, c. 357. – Aimé SOLIGNAC.
Passy (ANTOINE), c. 360. – André SAMPERS.
Pasteur, c. 361. – Pierre GRELOT.
Pastor (J.), c. 372. – Carmelo A. NASELLI.
Pastorale, c. 376. – Paul BARRAU.
Pastrana y Sotomayor (DIEGO), c. 387. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Pater Noster, c. 388. – Aimé SOLIGNAC.
Paternité de Dieu. – I. Dans l'Écriture, c. 413. – Witold MARCHEL. – II. Réflexion théologique et spirituelle, c. 429. – Jean ANSALDI.
Patience, c. 438. – Michel SPANNEUT.
Patiss (GEORGES), c. 476. – Constantin BECKER.
Patrick (SAINT), c. 477. – Michael O'CARROLL.
Patrick, évêque de Dublin, c. 483. – Michael O'CARROLL.
Patrignani (JOSEPH-ANTOINE), c. 485. – Giuseppe MELLINATO.
Paucci (MARIE-DOMINIQUE), c. 486. – Gerardo CAPPELLUTI.
Paul (SAINT). – I. Dans les écrits pauliniens et les *Actes*, c. 487. – Xavier JACQUES. – II. Chez les Pères de l'Église, c. 513. – Luis F. LADARIA.
Paul VI, c. 522. – André BOLAND.
Paul Attavanti de Florence, c. 536. – Giuseppe M. BESUTTI.
Paul de la Croix (SAINT), c. 540. – Fabiano GIORGINI.
Paul Diacre, c. 560. – Jacques HOURLIER.
Paul Évergétinos, c. 562. – Aimé SOLIGNAC.
Paul Giustiniani, c. 565.
Paul de Lagny, c. 565. – W.-Chr. van DIJK.
Paul de Latros (SAINT), c. 569.
Paul de Léon, c. 569. – Ramón HERNÁNDEZ.
Paul Manassei da Terni, c. 570. – Costanzo CARGNONI.
Paul de Montaigu, c. 575. – W.-Chr. van DIJK.
Paul de Noyers, c. 577. – André DERVILLE.
Paul de Saint-Joseph, c. 577. – Otilio RODRÍGUEZ.
Paul du Saint-Sacrement, c. 578. – LOUIS-MARIE DU CHRIST.
Paul-Marie de la Croix, c. 579. – LOUIS-MARIE DU CHRIST.
Paule-Marie de Jésus (CENTURIONE), c. 581. – Ildefonso MORIONES.
Pauli (MATHIAS), c. 582. – Martijn SCHRAMA.
Paulin d'Aquilée (SAINT), c. 584. – Aimé SOLIGNAC.
Paulin de Béziers, c. 588. – Aimé SOLIGNAC.
Paulin de Milan, c. 589. – Aimé SOLIGNAC.
Paulin de Nole (SAINT), c. 592. – Joseph T. LIENHARD.
Paulin de Pella, c. 602. – Aimé SOLIGNAC.
Paulin de Périgueux, c. 604. – Aimé SOLIGNAC.
Paulin de Venise, c. 606. – Clément SCHMITT.
Paullinus (JEAN), c. 607. – Constantin BECKER.

Paullus (GAUTIER), c. 608. – Hugues BEYLARD.
Paulot (LUCIEN), c. 609. – Jean SAINSAULIEU.
Pauper (MARCELINE), c. 611. – André RAVIER.
Pauvreté chrétienne. – I. Écriture sainte, c. 614. – Simon LÉGASSE. – II. Pères de l'Église et moines des origines, c. 634. – Aimé SOLIGNAC. – III. Moyen-âge, c. 647. – Michel MOLLAT. – IV. Vingtième siècle, c. 658. – Jean-Marie-R. TILLARD. – V. Pauvreté spirituelle, c. 689. – Michel DUPUY.
Pavelić (MILAN), c. 697. – Josip BADALIĆ.
Pavone (FRANÇOIS), c. 698. – Giuseppe MELLINATO.
Pavoni (LOUIS), c. 700. – Pietro ZOVATTO.
Pawlowski (DANIEL), c. 701. – Joseph MAJKOWSKI.
Pays-Bas. – Introduction, I. Période de christianisation. – c. 705. – Henri VAN CRANENBURGH. – II. Les grandes réformes monastiques. – c. 710. – Henri VAN CRANENBURGH. – Paul VERDEYEN. – Guido DE BAERE. – III. Ruusbroec et ses disciples, c. 724. – Paul VERDEYEN. – IV. 16e et 17e siècles, c. 730. – Paul MOMMAERS. – V. 18e siècle, c. 750. – Jos ANDRIESSEN. – VI. Les milieux de la Réforme, c. 756. – Herman W.-J. VEKEMAN.
Péché – Pécheur. – I. Écriture, c. 790. – Stanislas LYONNET. – II. L'expérience spirituelle, c. 815. – Pierre GERVAIS.
Péchés capitaux, c. 853. – Aimé SOLIGNAC.
Pedoue (FRANÇOIS de), c. 862. – André DERVILLE.
Pedrolo (MICHEL), c. 863. – Pablo M. GARRIDO.
Pegna (JEAN), c. 864. – Francesco ANDREU.
Péguy (CHARLES), c. 865. – André A. DEVAUX.
Peikhardt (FRANÇOIS), c. 874. – Constantin BECKER.
Pelayo (ALVARO), c. 875. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pelayo de Saint-Benoît, c. 881. – Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Pelczar (JOSEPH SÉBASTIEN), c. 883. – Josef MAJKOWSKI.
Peleycius (JEAN), c. 884. – Constantin BECKER.
Pèlerin russe, c. 885. – Aimé SOLIGNAC.
Pèlerin de Vermendois, c. 887. – Geneviève HASENOHR.
Pèlerinages. – Introduction, c. 888. – Aimé SOLIGNAC. – I. Non chrétiens. – A. Bouddhistes, c. 893. – Paul RIETSCH. – B. Islam. – Louis POUZET. – II. Chrétiens, A. en Orient, des origines du 7e siècle, c. 901. – Paul MARAVAL. – B. Aux Apôtres Pierre et Paul, c. 909. – Victor SAXER. – C. Moyen Age occidental, c. 918. – Pierre-A. SIGAL. – D. 19e et 20e siècles, c. 929. – Jean VINATIER.
Pelloux (LOUIS), c. 940. – Pietro ZOVATTO.
Pemble (JOSEPH), c. 942. – Constantin BECKER.
Pénitence, c. 943. – Pierre ADNÈS.
Pénitents au Moyen Age, c. 1010. – André VAUCHEZ.
Penn (WILLIAM), c. 1024. – Francis FROST.
Pennequin (PIERRE), c. 1027. – Hugues BEYLARD.
Penon (FRANÇOIS), c. 1028. – André DUVAL.
Pentecôte, c. 1029. – Robert CABIÉ.
Pentecôtisme, c. 1036. – Francis A. SULLIVAN.
Penzinger (SÉBASTIEN-HENRI), c. 1052. – Kurt KÜPPERS.
Pépin (GUILLAUME), c. 1053. – Pierre RAFFIN.
Peraza (MARTIN), c. 1054. – Pablo M. GARRIDO.
Perdu (CORNEILLE), c. 1055. – Hugues BEYLARD.
Perduyns (GHISLAIN), c. 1056. – Silveer DE SMET.
Pérégrin d'Opole, c. 1058. – André DUVAL.
Pereira (JOSEPH de SAINTE-ANNE), c. 1058. – Adrien STARING.
Pérez (ANTOINE), c. 1059. – Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Pérez (CYRIAQUE), c. 1060. – Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Pérez (JÉRÔME), c. 1062. – Pablo M. GARRIDO.
Pérez (MICHEL), c. 1062. – Ramon ROBRES LLUCH.
Pérez (THOMAS), c. 1064. – Teofilo APARICIO LÓPEZ.
Pérez de Castro (LOUIS), c. 1064. – Pablo M. GARRIDO.
Pérez de Urbel (JUSTE), c. 1067. – Ernesto ZARAGOZA PASCUAL.
Pérez de Valdivia (JACQUES), c. 1068. – Alvaro HUERGA.
Pérez de Valence (JACQUES), c. 1072. – Teofilo APARICIO LÓPEZ.
Pérez Llorente (ÉTIENNE), c. 1073. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Perfection chrétienne. – I. Écriture sainte, c. 1074. – Simon LÉGASSE. – II. Pères et premiers moines, c. 1081. – Guerric COUILLEAU. – III. Moyen Age, c. 1118. – Karl Suso FRANK. – IV. 16e et 17e siècles, c. 1131. – Michel DUPUY. – V. Réflexion théologique, c. 1147. – Jean-Claude SAGNE.
Pergmayr (JOSEPH), c. 1156. – Constantin BECKER.
Périnelle (GEORGES), c. 1158. – Pierre RAFFIN.
Perle évangélique, c. 1159. – Albert AMPE.
Pernet (ÉTIENNE), c. 1169. – Marie-Madeleine TERMONT.
Perraud (ADOLPHE), c. 1171. – Gaston ROTUREAU.
Perraud (JEANNE), c. 1172. – Marcel BERNOS.
Perreyve (HENRI), c. 1174. – Gaston ROTUREAU.
Perrin (JACQUES), c. 1175. – Gaston ROTUREAU.
Perrodin (DENIS), c. 1176. – Étienne LEDEUR.
Perroy (HENRI), c. 1177. – Auguste DEMOMENT.
Perroy (LOUIS), c. 1177. – Auguste DEMOMENT.
Perry (CLAUDE), c. 1178. – Paul MECH.
Persévérance, c. 1178. – Raymond SAINT-JEAN.
Persons (ROBERT), c. 1184. – Francis EDWARDS.
Peryn (GUILLAUME), c. 1187. – Hervé COATHALEM.
Pesch (CHRISTIAN), c. 1189. – Constantin BECKER.
Pesch (HENRI), c. 1190. – Constantin BECKER.
Pesch (TILMANN), c. 1190. – Constantin BECKER.
Petazzi (JOSEPH-MARIE), c. 1191. – Giuseppe MELLINATO.
Peters (GERLAC), c. 1192. – Guido DE BAERE.
Petersen (JEAN-GUILLAUME), c. 1195. – Friedhelm GROTH.
Petit (ADOLPHE), c. 1198. – Jean ROLLIER.
Petit (GUILLAUME), c. 1199. – André DUVAL.
Petit (PIERRE-AUGUSTIN), c. 1203. – Guy BICHON.
Petitalot (JEAN-BAPTISTE), c. 1204. – Jean COSTE.
Petitdidier (JEAN-JOSEPH), c. 1205. – Hugues BEYLARD.
Petitot (HENRI), c. 1206. – Pierre RAFFIN.
Petitot (JEAN-CLAUDE), c. 1207. – Guy-Marie OURY.
Pétrarque, c. 1208. – Antonio NIERO.
Petrucci (PIERRE-MATTHIEU), c. 1217. – Pietro ZOVATTO.
Petyt (MARIA), c. 1227. – André DERVILLE.
Peuntner (THOMAS), c. 1229. – Bernhard SCHNELL.
Peuple de Dieu, c. 1230. – Paul-Marie GUILLAUME.
Peyriguère (ALBERT), c. 1246. – Michel LAFON.
Pez (BERNARD), c. 1249. – Réginald GRÉGOIRE.
Pfeffer (JEAN), c. 1250. – Colette JEUDY.
Pfleger (CHARLES), c. 1251. – Claude MULLER.
Pflug (JULES), c. 1253. – Jared WICKS.
Phelippeaux (JEAN), c. 1258. – Raymond DARRICAU.
Phénomènes mystiques, c. 1259. – Jacques GAGEY.
Philogatos de Cérami, c. 1275. – Gerhard PODSKALSKY.
Philarète Drozdov, c. 1277. – Jan KRAJCAR.
Philarète Goumilevskij, c. 1279. – Jan KRAJCAR.
Philipon (MICHEL), c. 1280. – Marie-Joseph NICOLAS.
Philippe d'Angoumois, c. 1282. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
Philippe de l'Aumône, c. 1288. – Edmundus MIKKERS.
Philippe le Chancelier, c. 1289. – Nicole BÉRIOU.
Philippe de Harveng, c. 1297. – Norbert-Joseph WEYNS.
Philippe de Malla, c. 1302. – Ramon ROBRES LLUCH.
Philippe de Méron, c. 1308. – Albert AMPE.
Philippe de Mézières, c. 1309. – Olivier CAUDRON.
Philippe de Moncalieri, c. 1316. – Pierre PÉANO.
Philippe de Rathsamhausen, c. 1317. – Edmundus MIKKERS.
Philippe de Seitz, c. 1321. – James HOGG.
Philippe le Solitaire, c. 1323. – Aimé SOLIGNAC.
Philippe de la Trinité † 1761, c. 1325. – Roberto MORETTI.
Philippe de la Trinité † 1977, c. 1328. – JOSEPH DE SAINTE-MARIE.
Philippe de la Visitation, c. 1329. – Joachim SMET.
Philippe (AUGUSTE), c. 1330. – André SAMPERS.
Philippi (JACQUES), c. 1331. – Guy BEDOUELLE.
Philippi (PIERRE-PAUL), c. 1334. – André DUVAL.
Philips (GÉRARD), c. 1335. – Gustave THILS.
Philocalie, c. 1336. – Bishop Kallistos WARE.
Philon d'Alexandrie. – I. Personne et œuvre, c. 1352. – Valentin NIKIPROWETSKY. – II. Influence sur les Pères, c. 1366. – Aimé SOLIGNAC.
Philon de Carpasia, c. 1374. – Aldo CERESA-GASTALDO.
Philosophie et spiritualité, c. 1377. – Claude BRUAIRE.
Philothée de Batos, c. 1389. – Aimé SOLIGNAC.
Philoxène de Mabboug, c. 1392. – François GRAFFIN.

Photius, c. 1397. – Pélopidas STEPHANOU.
Piatti (DOMIZIO), c. 1409. – Giuseppe MELLINATO.
Piatti (JÉRÔME), c. 1409. – Manuel RUIZ JURADO.
Pica (IGNACE), c. 1411. – Andrea M. ERBA.
Piccone (THÉODORE DE SAN REMO), c. 1413. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Pichenot (PIERRE-ANASTASE), c. 1414. – Jacques GADILLE.
Pichler (LOUIS), c. 1415. – André SAMPERS.
Pichon (ALMYRE), c. 1416. – Marie-Louise GUILLAUMIN.
Pichon (JEAN), c. 1419. – André DERVILLE.
Pico de la Mirandola (JEAN), c. 1420. – Antonio NIERO.
Pico de la Mirandola (JEAN-FRANÇOIS), c. 1426. – Antonio NIERO.
Pider (JEAN), c. 1428. – Kurt KÜPPERS.
Pie X, c. 1429. – Antonio NIERO.
Pie XI, c. 1432. – André BOLAND.
Pie XII, c. 1438. – Michaël O'CARROLL.
Pie de Mondreganes, c. 1442. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Pie de Pietrelcina, c. 1443. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Pie (LOUIS), c. 1446. – Yves MARCHASSON.
Pierotti (BERNARD), c. 1451. – Pietro PIERONI.
Pierre (APÔTRE). – I. Tradition synoptique, c. 1452. – II. Actes des apôtres, c. 1465. – III. Corpus paulinien, c. 1468. – IV. Pierre et le Disciple bien-aimé, c. 1470. – V. Les épîtres de Pierre, c. 1474. – VI. Pierre dans les apocryphes, c. 1483. – Édouard COTHENET.
Pierre Abélard, c. 1486. – Aimé SOLIGNAC.
Pierre d'Alcantara, c. 1489. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pierre I d'Alexandrie, c. 1495. – Aimé SOLIGNAC.
Pierre d'Aliaga, c. 1502. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Pierre d'Argos, c. 1503. – Aimé SOLIGNAC.
Pierre Auriol, c. 1505. – Pierre PÉANO.
Pierre Bersuire, c. 1508. – Réginald GRÉGOIRE.
Pierre de Blois, c. 1510. – Rolf KOEHN.
Pierre-aux-Bœufs, c. 1517. – Clément SCHMITT.
Pierre Bohier, c. 1518. – Réginald GRÉGOIRE.
Pierre Canisius, c. 1519. – Joseph STIERLI.
Pierre de Celle, c. 1525. – Gérard de MARTEL.
Pierre Chanel, c. 1532. – Claude ROZIER.
Pierre le Chantre, c. 1533. – John W. BALDWIN.
Pierre Chelčický, c. 1538. – Jaroslav KADLEC.
Pierre Chrysologue, c. 1541. – Aimé SOLIGNAC.
Pierre Clarificator, c. 1546. – Jaroslav KADLEC.
Pierre Corradini de Mogliano, c. 1548. – Pierre PÉANO.
Pierre de Covarrubias, c. 1549. – Ramón HERNÁNDEZ.
Pierre de Dacie, c. 1550. – Tryggve LUNDÉN.
Pierre Damien, c. 1551. – Benedetto CALATI.
Pierre Favre, c. 1573. – Charles MOREL.
Pierre de Fossombrone (ANGELO CLARENO), c. 1582. – Pierre PÉANO.
Pierre le Foulon, c. 1588. – Aimé SOLIGNAC.
Pierre Fourier, c. 1590. – Paule SAGOT.
Pierre Geremia, c. 1601. – Gerardo CAPPELLUTI.
Pierre de Herentals, c. 1602. – Norbert-Joseph WEYNS.
Pierre Lombard, c. 1604. – Ignatius BRADY.
Pierre de Luxembourg, c. 1612. – Geneviève HASENOHR.
Pierre le Mangeur, c. 1614. – Jean LONGÈRE.
Pierre de la Mère de Dieu, c. 1626. – LOUIS-MARIE.
Pierre de Nesson, c. 1628. – Geneviève HASENOHR.
Pierre de Novellara, c. 1629. – Adrien STARING.
Pierre degli Onesti, c. 1630. – Réginald GRÉGOIRE.
Pierre de Padoue, c. 1631. – Clément SCHMITT.
Pierre de la Palu, c. 1631. – André DUVAL.
Pierre Pascual, c. 1634. – Juan DEVESA.
Pierre de Poitiers, chancelier, c. 1639. – Jean LONGÈRE.
Pierre de Poitiers, victorin, c. 1648. – Jean LONGÈRE.
Pierre de Poitiers, capucin, c. 1653. – Willibrord-Chr. VAN DIJK.
Pierre Regalado, c. 1657. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Pierre de la Résurrection, c. 1658. – Hein BLOMMESTIJN.
Pierre Roger (CLÉMENT VI), c. 1662. – Réginald GRÉGOIRE.
Pierre de Rosenheim, c. 1663. – Réginald GRÉGOIRE.
Pierre de Roye, c. 1664. – Edmundus MIKKERS.
Pierre de Saint-André, c. 1665. – LOUIS-MARIE.
Pierre de Saint-Benoît, c. 1667. – David L. D'AVRAY.
Pierre le Vénérable, c. 1669. – Jacques HOURLIER.
Pierre de Vérone, c. 1676. – Gerardo CAPPELLUTI.
Pierre de Zittau, c. 1677. – Edmundus MIKKERS.
Pierre-Baptiste de Pérouse, c. 1679. – Pierre PÉANO.
Pierre-Julien Eymard, c. 1679. – André GUITTON.
Pierre-Thomas de Sainte-Marie, c. 1693. – LOUIS-MARIE.
Piété. – I. La piété antique, c. 1694. – André MÉHAT. – II. Moyen âge, c. 1714. – Aimé SOLIGNAC. – III. Depuis le 16e siècle, c. 1725. – Irénée NOYE.
Piétisme, c. 1743. – Burckhard WEBER.
Pighi (MARIE), c. 1758. – David GUTIÉRREZ.
Pii Operai Catechisti Rurali, c. 1758. – Domenico VIZZARI.
Pilla (MARIE-FÉLIX), c. 1762. – David GUTIÉRREZ.
Pinamonti (GIAMPIETRO), c. 1763. – Giuseppe MELLINATO.
Pinard de la Boullaye (HENRI), c. 1765. – Hugues BEYLARD.
Pinart (DÉSIRÉ), c. 1766. – Paul VIARD.
Pincelli (LOUIS), c. 1768. – Giuseppe MELLINATO.
Pinelle (LOUIS), c. 1769. – Michel VEISSIÈRE.
Pinelli (LUC), c. 1771. – Mario SCADUTO.
Pinkney (MILES), c. 1773. – Dominic-Aidan BELLENGER.
Pinto (HECTOR), c. 1776. – IGNACIO DE MADRID.
Pinto de Vitoria (JEAN), c. 1778. – Pablo M. GARRIDO.
Piny (ALEXANDRE), c. 1779. – Pierre RAFFIN.
Pirckheimer (CARITAS), c. 1785. – Georg DEICHSTETTER.
Pirmin, c. 1788. – Réginald GRÉGOIRE.
Pisant (LOUIS), c. 1789. – Guy-Marie OURY.
Pivert (JEAN), c. 1789. – Augustin DEVAUX.
Pizaño de León (FRANÇOIS), c. 1791. – Ricardo SANLÉS.
Placide de Sainte-Thérèse, c. 1792. – Willem AUDENAERT.
Plaie, c. 1794. – André DERVILLE.
Planat (JACQUES), c. 1794. – Irénée NOYE.
Planctus Mariae, c. 1795. – Théodore KOEHLER.
Planes (BERNARDIN), c. 1800. – Domènec M. CARDONA.
Planes (JÉRÔME), c. 1801. – Domènec M. CARDONA.
Plassman (THOMAS), c. 1801. – Clément SCHMITT.
Platel (JACQUES), c. 1802. – Hugues BEYLARD.
Platonisme, c. 1803. – Aimé SOLIGNAC.
Plazza (BENOIT), c. 1812. – Mario COLPO.
Plérophoria, c. 1813. – Pierre MIQUEL et Vincent DESPREZ.
Plowden (CHARLES), c. 1821. – Geoffrey HOLT.
Plowden (FRANCIS), c. 1822. – Claude de LA MARTINIÈRE.
Plus (RAOUL), c. 1825. – Hugues BEYLARD.
Pochard (JOSEPH), c. 1826. – Étienne LEDEUR.
Poell (SATURNIN), c. 1828. – Clément SCHMITT.
Poiré (FRANÇOIS), c. 1829. – Hugues BEYLARD.
Poiret (PIERRE), c. 1831. – Marjolaine CHEVALLIER.
Poirters (ADRIEN), c. 1836. – Karel PORTEMAN.
Polanco (JEAN ALPHONSE de), c. 1838. – Manuel RUIZ JURADO.
Polch (JEAN), c. 1843. – Kurt KÜPPERS.
Politi (LANCELLOTTO), c. 1844. – André DUVAL.
Pollalion (MARIE de), c. 1858. – Raymond DARRICAU.
Pollien (JOSEPH ; FRANÇOIS DE SALES), c. 1861. – Augustin DEVAUX.
Pologne. – I. Du 9e siècle à 1517, c. 1865. – Karol GÓRSKI et Pawel SCZANIECKI. – II. 16e-18e siècles, c. 1872. – Joseph MAJKOWSKI. – III. De 1795 à 1945, c. 1890. – Karol GÓRSKI. – IV. Lithuanie, c. 1897. – Karol GÓRSKI.
Polycarpe de Smyrne, c. 1902. – Dirk VAN DAMME.
Pomerius (HENRI), c. 1908. – Albert AMPE.
Ponce (ALONSO), c. 1913. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Ponce de León (BASILE), c. 1914. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Ponce de León (JEAN), c. 1915. – Bonifacio PORRES ALONSO.
Ponce de León (PIERRE), c. 1916. – Bonifacio PORRES ALONSO.
Poncet (MAURICE), c. 1916. – Guy-Marie OURY.
Poninski (STÉPHANE), c. 1917. – Joseph MAJKOWSKI.
Ponlevoy (ARMAND de), c. 1919. – Paul DUCLOS.
Pontas (JEAN), c. 1921. – Raymond DARRICAU.
Poquet (PIERRE), c. 1922. – Olivier CAUDRON.
Porras (ANTOINE de), c. 1926. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Portmorant (ALEXANDRE COLAS de), c. 1929. – Raymond DARRICAU.
Port-Royal. – I. Brève histoire, c. 1931. – II. Historiographie, c. 1937. – III. Spiritualité, c. 1941. – F. Ellen WEAVER.

Portugal et Brésil. – I. Portugal. – A. De l'évangélisation au 15e siècle, c. 1952. – José Mattoso. – B. 16e-18e siècles, c. 1958. – Maria de Lourdes Belchior et José Adriano de Carvalho. – C. 19e-20e siècles, c. 1973. – Antônio Matos Ferreira. – II. Brésil, c. 1985. – Luis Palacín.
Possession (par Dieu), c. 1995. – Michel Dupuy.
Possidius, c. 1997. – Marie-François Berrouard.
Postel (Guillaume), c. 2008. – François Secret.
Potestà (Félix), c. 2012. – Clément Schmitt.
Potestà (Gaëtan), c. 2013. – Clément Schmitt.
Pothon de Prüm, c. 2014. – Réginald Grégoire.
Potter (Marie), c. 2014. – Mary John.
Potton (Marie-Ambroise), c. 2016. – André Duval.
Poucel (Victor), c. 2019. – André Ravier.
Pouget (François-Aimé), c. 2021. – Gaston Rotureau.
Pouget (Guillaume), c. 2022. – André Dodin.
Poulain (Augustin-François), c. 2025. – Henri de Gensac.
Poullart des Places (Claude-François), c. 2027. – Joseph Michel.
Poullier (Louis), c. 2035. – Hugues Beylard.
Pourrat (Pierre), c. 2036. – Irénée Noye.
Poussepin (Marie), c. 2037. – Madeleine Saint-Jean.
Prado Peraita (Germain), c. 2040. – Ernesto Zaragoza Pascual.
Prat (Ferdinand), c. 2041. – Henri de Gensac.
Pratique, c. 2042. – Dominique Bertrand.
Prédication, c. 2052. – Miguel Angel Moreno.
Preiss (Théo), c. 2064. – Maurice Carrez.
Preissig (Henri), c. 2066. – Kurt Küppers.
Premoli (Orazio), c. 2067. – Andrea M. Erba.
Prennushi (Vincent), c. 2068. – Clément Schmitt.
Presbytérat. – I. Nouveau Testament et période subapostolique, c. 2069. – Paul Lamarche. – II. 3e siècle, c. 2077. – Aimé Solignac. – III. 4e-6e siècles, c. 2081. – IV. Moyen Age, c. 2087. – V. Époque tridentine et post-tridentine, c. 2090. – VI. Concile Vatican II, c. 2095. – Juan Esquerda Bifet. – VII. Après Vatican II, c. 2099. – Maurice Vidal.
Présence de Dieu, c. 2107. – Michel Dupuy.
Présent (Moment), c. 2136. – André Boland.
Presse (Alexis), c. 2168. – André Frachéboud.
Pressy (François de Partz de), c. 2170. – Raymond Darricau.
Preston (John), c. 2172. – Basil Hall.
Prêtres du Cœur de Jésus, c. 2175. – François Morlot.
Prévost (Eugène), c. 2183. – François Breton.
Prévostin de Crémone, c. 1285. – Jean Longère.
Prévot (Léon), c. 2193. – Albert Bourgeois.
Prière. – I. Les religions antiques. – A. Égypte, c. 2196. – B. La prière hittite, c. 2196. – René Lebrun. – C. La prière en Mésopotamie, c. 2200. – Marie-Joseph Seux. – D. La prière dans le monde gréco-romain, c. 2202. – André Méhat. – II. La prière dans la Bible, c. 2217. – Pierre Grelot. – III. Dans la tradition chrétienne. – A. Du 2e siècle au concile de Nicée (325), c. 2247. – André Méhat. – B. Pères de l'Église du 4e au 6e siècle, c. 2256. – Aimé Solignac. – C. Au Moyen Age, c. 2271. – Jean Châtillon. – D. Les Églises orthodoxes, c. 2288. – E. Les Églises protestantes, c. 2288. – André Dumas. – F. L'Église catholique, 16e-19e siècles, c. 2295. – André de Bovis. – G. Au 20e siècle, c. 2317. – Gervais Dumeige. – H. Conclusion, c. 2324. – André de Bovis. – IV. La pensée moderne devant la prière, c. 2328. – Alois Winter. – V. Le corps dans la prière, c. 2339. – Jean-Claude Sagne.
Prierias (Silvestro Mazzolini da Priero), c. 2347. – Jared Wicks.
Prieto (Melchior), c. 2350. – Ricardo Sanlès.
Priezac (Daniel Guiny de), c. 2350. – André Derville.
Primasius d'Hadrumète, c. 2351. – Martine Dulaey.
Priscillien, c. 2353. – Henry Chadwick.
Pritoni (Pie de Bologne), c. 2369. – Pietro Zovatto.
Privation, c. 2370. – Michel Dupuy.
Probst (Ulrich), c. 2372. – Constantin Becker.
Proclus, évêque de Constantinople, c. 2374. – Aimé Solignac.
Procope de Templin, c. 2381. – Philip Brady.
Progrès-Progressants, c. 2383. – Hein Blommestijn.
Prohászka (Ottokár), c. 2405. – Gabriel Adrányi.
Proles (André), c. 2406. – Adolar Zumkeller.
Prophétisme. I. – Écriture sainte, c. 2410. – Simon Légasse. – II. Dans l'Église, c. 2434. – Pierre Vallin.
Prosper d'Aquitaine, c. 2446. – Aimé Solignac.
Prosperi (Marie-Louise), c. 2456. – Pietro Zovatto.
Proust (Claude), c. 2457. – Raymond Darricau.
Provane (Élisabeth de), c. 2458. – André Derville.
Proverbes (Livres des), c. 2459. – Jean Lévêque.
Providence, c. 2464. – Pierre-Jean Labarrière.
Prudence (Vertu de), c. 2476. – Raymond Saint-Jean.
Prudence (Poète espagnol), c. 2484. – Carmen Codoñer.
Prudence de Troyes, c. 2491. – Aimé Solignac.
Przywara (Erich), c. 2493. – Friedrich Wulf.
Psaume (Nicolas), c. 2501. – Bernard Ardura.
Psaumes. – I. Statut du psautier, c. 2504. – II. Le psautier, témoin de l'itinéraire spirituel d'un peuple, c. 2519. – III. Les psaumes, école de prière, c. 2531. – IV. Le psautier et le Nouveau Testament, c. 2552. – Jacques Trublet. – V. Les commentaires, c. 2562. – Aimé Solignac.
Psichari (Ernest), c. 2568. – Jean Lebrec.
Psychisme et vie spirituelle. – I. Perspectives contemporaines, c. 2569. – II. Expériences religieuses et psychologie, c. 2578. – III. La vie spirituelle dépend-elle du psychisme ?, c. 2590. – IV. Psychologie pastorale et direction spirituelle, c. 2597. – Jean-François Catalan.
Puccioli (Maur), c. 2605. – Giorgio Picasso.
Puchhauser (Bertold), c. 2606. – Adolar Zumkeller.
Pudeur, c. 2607. – Denis Vasse.
Puentener (Anne-Joséphe), c. 2610. – Séraphin Arnold.
Pueroni (Dominique), c. 2611. – Giorgio Picasso.
Puerstinger (Berthold), c. 2611. – Jared Wicks.
Puits et sources, c. 2614. – Henri Crouzel.
Pujati (Joseph-Marie), c. 2617. – Pietro Zovatto.
Pullen (Pelgrim), c. 2621. – Albert Ampe.
Puniet (Pierre de), c. 2623. – Guy-Marie Oury.
Pupper de Goch (Jean), c. 2624. – Jared Wicks.
Pureté-Purification. – I. Écriture sainte, c. 2627. – Simon Légasse. – II. Chez les spirituels, c. 2637. – Michel Dupuy.
Purgatoire. – I. Origines et développement de la doctrine, c. 2652. – Pierre Miquel. – II. Après Trente : la dévotion, c. 2666. – Chantal de Seyssel.
Pury (Roland de), c. 2676. – Maurice Carrez.
Pusey (Edward Bouverie), c. 2678. – Ralph D. Townsend.
Quadrupani (Charles-Joseph), c. 2681. – Andrea M. Erba.
Quakers, Quakérisme, c. 2684. – Francis Frost.
Quarante-Heures, c. 2702. – Costanzo Cargnoni.
Quarles (Francis), c. 2723. – Lucien Carrive.
Quarré (Barthélemy), c. 2724. – Raymond Darricau.
Quarré (Jean-Hugues), c. 2725. – Gaston Rotureau.
Quental (Barthélemy de), c. 2726. – André Derville.
Quentin (Jean), c. 2727. – Geneviève Hasenohr.
Querbes (Louis), c. 2729. – François Prud'homme.
Quesnel (Pasquier), c. 2732. – Joseph A.G. Tans.
« Quies » et « Otium », c. 2746. – Hermann Josef Sieben.
Quiétisme. – I. Italie et Espagne, c. 2756. – Eulogio Pacho. – II. En France, c. 2805. – Jacques Le Brun.
Quiétude, c. 2842. – Otger Steggink.
Quinet (Louis), c. 2850. – André Derville.
Quiñones (François de), c. 2852. – Saturnino López Santidrián.
Quintanadueñas (Ignace de), c. 2853. – André Derville.
Quintanadueñas (Jean de Brétigny), c. 2854. – Pierre Serouet.
Quirin de la Trinité, c. 2856. – Otho Merl.
Quistelli (Ambroise), c. 2856. – David Gutiérrez.
Qumrân, c. 2858. – Hubert Lignée.
Quodvultdeus, c. 2882. – René Braun.
Pélage et Pélagianisme. – I. Les écrivains, c. 2889. – Flavio G. Nuvolone. – II. Le mouvement et sa doctrine, c. 2923. – Aimé Solignac. – Bibliographie générale, c. 2936. – Flavio G. Nuvolone.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 23 MAI 1986 PAR
L'IMPRIMERIE ALENÇONNAISE
POUR BEAUCHESNE ÉDITEUR
A PARIS

Dépôt légal : 2e trimestre 1986. – 1986